



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>

EX LIBRIS





OPERE

EDITE E INEDITE

DI

ANTONIO ROSMINI-SERBATI

PRETE ROVERETANO

VOLUME XIII

INTRA
TIPOGRAFIA DI PAOLO BERTOLOTTI
1869.

TO VNU
ALABAMA

BP565

R6

4-5

Proprietà letteraria

**Comm. M. J. Fontana
Library**

UNIV. OF
CALIFORNIA

SCIENZE
METAFISICHE

VOL. VIII

550378

70 v. 11
ANBOLUAD

TEOSOFIA

DI

ANTONIO ROSMINI - SERBATI

PRETE ROVERETANO

(OPERE POSTUME)

VOLUME IV

INTRA
TIPOGRAFIA DI PAOLO BERTOLOTTI
1869.

PRINTED IN ITALY

TO THE
ALPHABET

TEOSOFIA



PARTE SECONDA



★ TEOLOGIA RAZIONALE ★

AVVERTIMENTO

Chi lesse il discorso premesso alla *Teosofia* di Antonio Rosmini, sa che trattata ne' primi tre volumi la parte *ontologica*, questo quarto volume è destinato alla *Teologia razionale*, dove parvero poter essere opportunamente collocate le due opere che ora escono alla pubblica luce col titolo « *Del Divino nella Natura* » e « *L' Idea* ».

Le due opere non sono compiute del tutto, ma però son condotte tanto innanzi, da comparire, siccome speriamo, fedeli e nobili testimoni della mente del loro Autore, e porgere nuova luce e rincalzo alle sue dottrine: la prima, dimostrando come nel lume dell'essere ideale tutta l'antichità riconobbe qualche cosa di divino, e così formando una splendida appendice storico-filosofica al *Nuovo Saggio sull' Origine delle Idee*; la seconda, dichiarando come quel lume, sebben divino, non è Dio, e determinando i confini fin dove, scòrti da esso, noi possiamo giungere nella conoscenza di Dio e delle cose create.

Lo scritto intorno al *Divino nella Natura* sembra riveduto e corretto dall' Autore fino al capitolo decimoterzo (V. pag. 163); nè sappiamo che partizione egli forse avrebbe fatto di quel lungo capitolo. Dell'*Idea*, quale egli avea presa a rifonderla nell' anno 1853, ci rimane intera la prima parte, e della seconda fino al settimo capitolo (V. pag. 453); e in appresso abbiamo soltanto l' antico manoscritto, con lacune, che il lettore potrà vedere.

La molta erudizione, non pur greca e latina, ma anco orientale (erudizione ancor più rara e squisita per chi consideri ch'essa ci viene da studi di forse trenta o quarant'anni addietro) rendeva non poco difficile la perfezion dell' edizione. Ma non fu ommessa cura per avvicinarvisi; e le citazioni poterono, per mezzo di dotte e gentili persone, essere in gran parte riscontrate da un mio collega, che pose altresì un diligente studio a riempire le lacune dove l' Autore riserbavasi a citare se stesso.

Il lettore accolga benevolo le nostre fatiche e il buon volere, e non ci dia a colpa quel molto più e quel molto meglio, che altri avrebbe saputo fare.

Stresa, Settembre 1869.

PAOLO PEREZ.

DEL DIVINO

NELLA NATURA

DEL DIVINO NELLA NATURA

AD

ALESSANDRO MANZONI



Se non conoscessi per lunga esperienza quanto può l'amicizia nell'anima vostra, o Alessandro, temerei di sembrarvi indiscreto ed intemperante rivolgendovi il discorso in iscritto, non contento de' lunghi colloqui, ne' quali voi condiscendete a meco intrattenervi. Ma d'una parte l'amicizia m'assicura di poterlo osare impunemente, dall'altra non parrà strano a nessuno, se non fosse a voi solo, che io brami così di provocare il vostro giudizio sopra queste mie ricerche intorno al divino nell'ordine della natura, il quale si può dire comun patrimonio della Poesia e della Filosofia. Qualora me lo negaste, io mi rivolgerei all'Italia, e le domanderei chi mai sia colui che, tra tutti i suoi figli, abbia più altamente pensato e sentito il nesso e l'intima unione di quelle due nobilissime figlie del pensiero umano, e gliele abbia fatto sentire meglio di chicchessia e in modo novo e suo proprio; e credo che, a questo appello, voi vi turereste gli orecchi per non udire la risposta. Ma questo movimento involontario vi tradirebbe, e io v'avrei, caro Alessandro, convinto se non confesso.

E in fatti appunto voi, e i vostri scritti m'apprendono che da quello che eccede i nostri limiti, e c'ingrandisce colla stessa maraviglia, tanto il Filosofo quanto il Poeta deriva ogni potenza e grazia, e prende l'ali ad ogni volo sublime. Poichè ciò che è divino, e che luce nel seno del mistero, è come il loro comune alimento, pel quale il poeta e il filosofo vivono immortali. Laonde Pindaro si fa donare dalle divine Muse il nettare, che chiama anche dolce frutto del pensiero, (1) bevanda degli Dei e causa della loro immortalità. E il nostro Petrarca non arrestava certamente il suo concetto al viso di Madonna Laura, quando dicea:

« Pasco la mente d'un sì nobil cibo,
« Che ambrosia e nettare non invidio a Giove » (2).

Platone poi, che, facendo uso delle figure de' poeti, tendeva sempre a sollevarsi sopra di queste alla nuda verità, lascia che d'ambrosia e di nettare si pascano i cavalli degli Dei (3), ma l'auriga stesso del carro alato, simbolo dell'anima divina, l'auriga dico, cioè l'intelligenza, nel gran giro che fa fare all'anima intorno e di là del mondo, vuole che si nutra e goda del semplice intuito dell'ente, che, come dirò, è poi quello che io intendo per divino. « E in questo giro, » aggiunge egli, vede la stessa giustizia, vede la stessa

(1) *νέκταρ χυτὸν — Μουσῶν δόσιν...* — ... *γλαυκὸν ἀσπὸν φρενός* (Ol. VII, 7).

(2) I. P. Son. 141.

(3) L'allegoria de' cavalli degli Dei nutriti d'ambrosia è tolta da Omero, Il. E, 369, 777; I, 434; N. 35; ma la tolse a sublime intendimento; significando ne' cavalli gli appetiti, i quali pure nelle anime divine si nutrono non di cose mortali, ma divine. Cicerone all'incontro, prendendo la favola alla lettera, come l'intendeva la superstizione popolare, scrisse: *Non enim ambrosia Deos, aut nectare, aut Juvantate pocula ministrante Iovari arbitrator*. Tuscul. I, 26.

« temperanza, vede la scienza, non di quelle cose che noi
 « ora chiamiamo enti, per la quale ci sia la generazione,
 « e che essendo in qualche luogo si faccia altra ella stessa
 « in altro, ma quella che è scienza, essente in ciò che è
 « ente da vero », dalle quali cose, speculando, è nudrito (1).
 E tutte queste cose raccoglie Platone sotto la denominazione
 del divino; onde: « Il divino, dice, è il bello, il sapiente,
 « il bene e tutto ciò che è qualche cosa di somigliante » (2).
 Ma perchè questo divin cibo è comune, come dicevo, alla
 mente poetica ed alla filosofica, non i soli poeti si dicono
 ispirati, e par loro di sentire agitarsi dentro da sè qualche
 essere oltramondiale, secondo il celebre:

Est Deus in nobis, agitante calescimus illo;

ma lo stesso Platone attribuisce anche a' filosofi un cotal
 furore divino, e dice di più, che questa divina alienazione
 è di tutte l'altre ottima (3), e che « il solo pensiero del
 « filosofo fa rimetter l'ali a quelle anime che, nel loro volo
 « al cielo, per l'imbizzarrire del tristo cavallo, se l'erano
 « infrante » (4).

Volendo io dunque scrivere alcuna cosa di ciò che più
 volte ho pensato di quell'elemento divino, che a mio parere

(1) Phædr. p. 247.

(2) τὸ δὲ θεῖον, καλὸν, σοφὸν, ἀγαθόν, καὶ πᾶν ὃ, τι τοῦτο (Phædr. p. 246).
 Certo non raggiunse quest' altezza Cicerone, quando, volendo anch'egli de-
 finire la sfera delle cose divine, scrisse: *Quæ autem divina? vigere, sapere,*
invenire, meminisse (Tuscul. I, 26). Tutti questi sono atti che fa l'uomo
 in conseguenza del divino che intuisce, non sono il divino stesso. Nè l'in-
 venire e il meminisse conviene a Dio: ma sono atti puramente soggettivi
 dell'uomo. Il *vigere* poi e il *sapere* nell'uomo sono pure umani, e in Dio
 solo divini; ma in Dio s'identificano con quelle cose, che, concependo più
 altamente, collocò Platone tra le divine, e che sono divine anche nell'uomo.

(3) Phædr. p. 249.

(4) Διὸ δὲ δικαίως μὲν περὶ αὐτῆς ἡ τοῦ φιλοσόφου διάνοια. Ivi.

si manifesta nella natura medesima, nel quale s'uniscono e s'abbracciano l'arte del poeta e la teoria del filosofo, chi mi biasimerà, se bramo di riporre sotto gli occhi vostri questi concetti, e in ogni caso, quand'anco vi trovassi schivo a proferire il giudizio che invoco, se mi riesce dilettevole l'immaginarvi di parlare intorno al divino con Alessandro Manzoni, cercando dalla sua concepita presenza qualche ispirazione? Poichè non poco la persona a cui altri volge il discorso influisce sul parlatore, chè nell'altezza e nella perspicacia dell'altrui mente si vede talvolta assai meglio che nella propria quello che convenga di dire, e come dirlo, e si presente ciò che sarà approvato, e ciò che merita d'essere ripensato più lungamente avanti che sia detto. E non m'arrogo io per questo d'aver l'arte di leggere tutto ciò che di sapiente e d'acuto si susciterà nel vostro pensiero alle mie parole; ma per poco ch'io spero di poterci vedere, questo m'è sufficiente a giustificare il mio coraggio d'indirizzare a voi questo scritto.

M'accingo dunque all'opera, e prima definirò i limiti dentro a' quali restringerò il lavoro, e aprirò l'intento speciale che mi propongo.



SEZIONE I.

NATURA DEL DIVINO.

CAPITOLO I.

ESPOSIZIONE DELLA QUESTIONE — SOLUZIONE FILOSOFICA.

1. E da prima mi bisogna avvertire, che io in queste ricerche non ho in animo di parlare di Dio o delle cose divine nell'ordine soprannaturale, quali si conoscono per un lume immediato della divina grazia. Quest'è l'argomento d'una più perfetta teologia. Il mio lavoro sarà strettamente filosofico e storico, e più ancora storico che filosofico, e però apparterrà a quella specie di dottrina, che può valere soltanto come d'una remota introduzione e preparazione a quell'altra scienza, che oltre i limiti del creato è altissima e nobilissima.

2. Ma alla stessa dottrina o investigazione filosofica intorno alle divine cose, mi bisogna assegnare più stretti confini ch'ella di per sé non avrebbe. Non mi propongo dunque di dare in questo scritto una qualche teoria di Dio, quale il pensiero naturale può in qualche modo concepirlo: voglio solamente parlare del divino, il cui concetto io penso al mio proposito dover distinguere da quello di Dio. Dichiarerò in poche parole questa distinzione di concetto, e l'averla presente servirà di guida al lettore, nella varietà delle ricerche che mi converrà di fare; poichè chi avanti conosce l'intento del discorso possiede la chiave che n'apre l'intelligenza.

Non è dubbio, che tutto quanto l'universo ci parla di Dio: da esso come da effetto si va col pensiero alla somma causa, che è quanto dire al creatorè, e se ne discoprono i sublimi attributi. Conosciuta poi questa gran causa, che è Dio, l'universo riceve da noi l'appellazione di opera divina, perchè da Dio pensata e pensando prodotta. Ma questa elevazione della mente dalle creature « che son scala al Fattor, chi ben le stima », si fa per mezzo d'una implicita o esplicita argomentazione. E il mio intendimento non è di trattare di Dio in quanto si trova dalla mente coll'aiuto di qualche argomentazione; e dicendo il divino nella natura, non prendo questa parola divino a significare un effetto non divino d'una causa divina. Per la stessa ragione non è mia intenzione di parlare d'un divino, che sia tale per partecipazione: poichè non c'è dubbio che si può chiamare, in qualche modo, divino tutto ciò che partecipa di quello che è divino per sè, e in questo significato fu chiamato divino la mente e l'animo umano, come quella che delle cose divine partecipa (1). Mi propongo dunque un'altra questione, cioè: « se nella sfera del creato si manifesti immediatamente all'umano intelletto qualche cosa di divino in se stesso, cioè tale che alla divina natura appartenga ».

3. Ora io sono d'avviso che si deva risolvere questa importante questione affermativamente, ed ecco in che modo e perchè.

Tutto ciò che ha materia non può essere indubitabilmente tale: chè al divino per sè ripugna l'esser materia o materiato. Del pari, tutto ciò che ha limiti suoi propri nè pure si può, nella detta accettazione della parola, appellar divino, perchè la divina essenza esclude tutti i limiti. La questione dunque

(1) *Ergo animus, ut ego dico, DIVINUS, ut Euripides audeat dicere, DEUS est* (Tusc. I, 26). L'esagerazione di Euripide esce manifestamente dalla verità, non già l'appellazione di *divino*, che dà Cicerone all'animo, e che ha il significato di divino non in sè, ma per la partecipazione di qualche cosa di divino. Non è dunque presa qui la parola nel significato in cui la prendiamo noi in questo scritto. Ma il luogo citato è una prova che il concetto di Dio e il concetto del *divino*, furono sempre considerati come concetti distinti.

si riduce a rilevare « se in quest' universo si manifesti qualche natura, la quale e sia immateriale e sia illimitata ».

4. Ridotta a questa forma la nostra questione, se ne hanno tosto due conseguenze, che ci avviciano alquanto alla soluzione della stessa, e sono:

1.° Che, se c'è quest'elemento divino, ei non può essere che un oggetto dell'intendimento, perchè la domanda riguarda una cosa che si *manifesta* nel mondo, e niente può manifestarsi se non all'intelligenza, implicando la parola *manifestazione* da se stessa una mente, in cui la manifestazione si faccia;

2.° Che, se ci ha una qualche cosa divina che si manifesti all'umana intelligenza nell'ordine della natura, questa cosa non costituisce perciò la natura subiettiva e propria del mondo, essendo evidente che l'oggetto conosciuto non viene a costituire alcuna parte del conoscente: anzi, avendo il conoscente natura subiettiva e il conosciuto natura obbiettiva, si contrappongono tra loro e si distinguono reciprocamente. E sebbene l'uno di essi, cioè l'oggetto, possa essere connesso per la sua presenza luminosa al subietto, e la natura di questo possa dipendere da quello come da causa della sua forma, tuttavia non ne viene che questo debba esser quello. Che se ciò fosse, quando conosciamo un oggetto, o piccolo come una pietra o grandissimo come Dio, noi stessi saremmo e corpo e Dio, e queste cose entrerebbero in composizione colla nostra natura: del che nulla si può dare di più evidentemente assurdo. Qu allora dunque ci fosse dato di rinvenire qualche cosa di divino che all'intelligenza nostra, per una legge di natura stabilita dal creatore, si manifestasse; punto non ci sarebbe a temere di confondere perciò noi stessi o il mondo con Dio; quand'anzi sarebbe questo il modo di distinguerlo più che mai da Dio, come quello che apparisce dotato soltanto, nel suo essere proprio, d'esistenza puramente subiettiva. La stessa parola dunque di *manifestazione* stabilendo una dualità tra ciò che si manifesta come illimitato, e il subietto limitato a cui si manifesta, lascia distinte le due nature, e anzi le separa per sempre e inconfusibilmente.

5. Dovendo dunque quello che noi cerchiamo essere immateriale e illimitato, e avere una natura obbiettiva e manifestativa, è forse data alla nostra mente da intuire immediatamente qualche cosa, che ad essa sia presente come un obbietto immateriale e illimitato?

A voi, e a quant'altri hanno avuto la pazienza di leggere quant'io ho già scritto intorno a questo punto, è notissimo che io considero per un oggetto che ha que' due sublimi caratteri l'*essere indeterminato*, il quale è indubitabilmente palese a tutte le intelligenze (che altramente noi non potremmo neppure tenerne discorso). Il qual *essere ideale* nè ammette concrezione materiale di sorta, nè limite alcuno: ed è quello che non solo manifesta se stesso, ma che fa conoscere altresì all'uomo tutte l'altre cose, e quello altresì che arreca a noi, insieme colla cognizione, la necessità della sua certezza. Quest'è quanto ho fiducia d'aver già dimostrato a sufficienza, come pure credo d'aver dimostrato, che lo spirito umano nell'*essere* disegni tutte le sue idee determinate, per una relazione tra i sentiti e quell'oggetto, della qual relazione i sentiti stessi sono il fondamento, e l'essere il termine, a cui dall'intelligenza nostra si riferiscono, e in cui come in ispecchio si vedono. Non mi bisogna altro che richiamare alla mente queste cose, che sono presupposte in questo libro, e non ne formauo propriamente l'argomento, mentre questo ad esse si continua e le conferma.

6. Conseguo adunque da questo stesso, che all'*essere ideale* competa a buona ragione il titolo di divino, e però che qualche cosa di divino si manifesti all'uomo nella natura.

Se dunque io non m'inganno e la cosa sta così, noi abbiamo alle mani l'elemento che cercavamo, cioè un elemento, pel quale l'opera del mondo da Dio creato ritiene nel suo seno qualche cosa continuamente lucente del suo eterno e infinito autore, qualche cosa che si continua e si lega colla prima sua causa che creandolo non ha abbandonato l'ente finito a sè solo e divisane l'esistenza interamente dalla sua propria; e questa cosa rimasta nel mondo quasi reliquia delle mani di chi lo fabbricò, costituisce certamente la sommità e quasi direi la punta di questa maravigliosa mole dell'universo, sommità e punta che a vista dell'occhio mortale si perde nell'infinito

e nell'assoluto essere, e ivi come nel suo proprio terreno, quasi fortissima radice d'una gran pianta rovescia, penetra, profonda, e tenacemente si tiene e si nasconde.

Per quanto si cerchi dovecchessia, e in cielo e in terra e negli oscuri abissi, nessun altro elemento si potrà certo rinvenire pari a questo, o a questo somigliante in dignità; poichè tutte le altre cose, che compongono quest'opera stupenda di cui noi formiamo un solo punto impercettibile, sono da' loro limiti circoscritte, o sieno esse spiriti o sieno corpi, e lo stesso spazio immenso, a cui certo non si possono prescrivere limiti d'estensione, è più che ogni altro angusto dentro a' limiti della sua propria entità. Le sole idee più o meno determinate sono quelle, che partecipano in qualche parte delle sublimi prerogative dell'essere ideale; perocchè anch'esse sono immateriali, e sotto qualche aspetto universali; ma esse non sono poi altro, chi ben le esamina, se non questo stesso essere ideale, a cui si riferiscono dal pensiero umano, come dicevo, i finiti sensibili; e quell'essere semplicissimo, in quanto è manifestativo di questi, prende nome or di questa or di quella idea determinata; e poichè questi finiti sensibili sono molti e vari, pare ch'egli pure si moltiplichi e si divari, trasformandosi nelle innumerevoli idee. Perciò esse sono partecipi de' suoi attributi, in quanto sono tutte lui, ed egli è tutte; ma rispetto alle loro determinazioni, che in esse si riflettono dagli enti finiti, decadono poi da quell'altezza e sembrano limitate.

CAPITOLO II.

DIFFERENZA TRA IL CONCETTO DEL DIVINO, E QUELLO DI DIO.

7. E non ignoro però, che dall'appellazione di *divino* data all'essere in universale, che si manifesta allo menti, si devono suscitare non poche discussioni, o dirò meglio, già prima d'ora nacquero e furono di discordia cagione tra i filosofanti. Mi trovo in fatti a fronte subitamente due schiere di non dispregevoli avversari.

Quelli dell'una dicono, che l'appellazione di *divino* data all'essere intuito dall'umana intelligenza è del tutto esagerata e

soverchia, e non possono in nessuna maniera ammettere che nel creato Iddio faccia risplendere qualche raggio immediato della sua propria luce.

Quelli dell'altra m'incalzano con armi più finamente fabbricate sostenendo che la stessa appellazione di divino, che io do all'oggetto naturale dell'umano intelletto, è tuttavia troppo scarsa e insufficiente, e vorrebbero che lo chiamassi a dirittura Dio, così argomentando: « se voi riconoscete nell'essere che è oggetto dell'umano intuito qualche cosa di *divino*, non per partecipazione, ma tale essenzialmente, v'arrestate in sulla via: noi soli siamo coerenti, perchè l'umano intelletto non intuisce soltanto il divino, ma Dio stesso. È egli forse possibile il dividere il divino da Dio, e non riconoscere che tutto ciò che è in sè divino, è Dio stesso? » Così costoro.

8. A malgrado di questi contrari assalti, io persevero nella via presa, media tra que' due estremi, e da una parte sostengo contro a' primi, che il creatore del mondo in questa sua portentosa opera ha inserito qualche cosa di se stesso, che fosse quasi chiave dell'edificio, e non ha distaccata intieramente la sua natura increata dalla natura da lui creata, e che non cessa di crear conservandola, la quale perciò non rimane del tutto orba della divina luce. E a provarlo mi pare sufficientissimo il non potersi negare da chicchessia, che l'idea dell'*essere*, e tutte l'altre idee che in lui si tracciano e si contemplanò, abbiano una natura eterna ed incorruttibile, una universalità, una necessità, sieno incorporee e, in quanto partecipano dell'essere che è il fondo comune di tutte, illimitate ed infinite. Convieni, prima che mi convincano della loro meschina opinione, che distruggano questi attributi evidenti dell'essere, o che neghino ch'essi sieno a noi visibili, e che sieno al tutto divini.

9. Più specioso ragionamento è quello de' secondi, il sistema de' quali si veste, a dir vero, d'un'apparenza di sublime religiosità. Ma essi non errano meno de' primi, ignorando la distinzione tra il concetto di Dio, e quello del divino. Se noi col pensiero ci trasportiamo di là di questo mondo, e perveniamo a Dio, qual dubbio che allora ci scappi di mano ogni distinzione tra ciò che è da sè divino, e Dio? Qual dubbio che Dio e il divino sieno la stessa cosa? Ma no, che anzi nè pure

allora sono la stessa cosa, perchè allora il divino non c'è più, e c'è solo Iddio uno e trino. Laonde la distinzione tra il divino e Dio è una distinzione di questo mondo: e noi dobbiamo vedere se ci sia quaggiù nella mente nostra, non se ci sia in cielo: in altre parole è una distinzione relativa alla nostra mente. E nel vero, che cosa è che noi chiamiamo divino, se non l'oggetto primo del naturale intuito della mente? Altro dunque non si richiede per decidere la questione, fuorchè verificare questo fatto ideologico e logico: se il concetto dell'essere indeterminato sia identico col concetto di Dio. Io credo, che per riconoscere questa distinzione de' due concetti, basti annunziarla. Riconosciuta questa distinzione concettuale, rimane solo a provare, che l'*essere indeterminato*, che è quanto dire l'idea dell'essere in universale, abbia in sé alcuni degli attributi divini. Ora questo è quello che abbiamo veduto essere indubitato, e che gli avversari ci concedono con una liberalità per noi soverchia. La conclusione dunque viene da sé, ed è, che l'*essere* intuito dall'umano intelletto merita l'appellazione di *divino*, e conseguentemente che il *concetto* di *divino* è differente dal *concetto* di *Dio*.

10. E per convincersene a pieno, si consideri che cosa importi il concetto di Dio. È chiaro che il concetto di Dio importa un vivente, un intelligente, un amante, in somma importa un subietto personale. All'opposto l'essere, qual è pensato senza determinazioni, come oggetto dell'intuito, non apparisce punto come un subietto vivente, intelligente, amante ecc., ma solamente come un'essenza impersonale e puramente obbiettiva. Quello dunque che si mostra alla nostra mente, quando ella pensa puramente l'*essere* senz'altro, non è il Dio vivente e operante, e di conseguente in nessuna maniera gli può spettare la denominazione tutta personale di Dio.

11. S'offre qui la distinzione tra la personalità divina, e la natura. Niun dubbio, che la natura divina non sussiste in se stessa altrove che nelle tre divine ipostasi. Ma se tra la natura divina e ciascuna delle persone non si dà una distinzione reale, si dà tuttavia una distinzione di ragione tutta relativa al modo del concepir nostro; ed è in quest'ordine de' concetti, per dirlo ancora, che dimora la presente questione. Ma se noi

facciamo, per un poco, astrazione dalle persone divine, e consideriamo la sola divina essenza (come fanno universalmente i teologi che ragionano separatamente di questa e di quelle), allora avremo certamente l'*essere* che si dice della stessa essenza divina (1), e tuttavia non ancora l'essere puramente obbiettivo della nostra naturale intuizione. Ecco la ragione. Acciocchè l'essere, che per una tale astrazione noi pensiamo, sia la divina essenza, dobbiamo sempre ricordarci che le persone sono da noi astratte e non separate (2), e quindi almeno virtualmente comprese in quel concetto astratto, che ci siamo formati dell'essere essenziale divino. Questo avviene in fatto in tutti quegli astratti, che facciamo noi stessi. Poichè quando siamo noi che facciamo l'astrazione, ci resta di fronte l'oggetto intero su cui l'astrazione si esercita, e riferiam quella a questo, il che è quanto dire, che nell'astratto intendiamo contenersi virtualmente ciò che ne abbiamo fatto scomparire in atto. Ma non così nell'*essere* preso in universale. Non essendo questo un'astrazione fatta da noi stessi sopra altri enti precedentemente conosciuti (perchè in tal modo lo conosciamo per la riflessione, e non per l'intuito), noi lo vediamo già prima di aver percepiti questi enti singolari, come un oggetto datoci a intuire tale qual è. Vedendo dunque quest'essere, non lo riferiamo, se non posteriormente, ad altri enti sussistenti; e quando lo riferiamo a questi, facciamo ciò assai prima rispetto agli enti finiti, che non sia rispetto alle persone divine, percependo noi quelli per natura, e conoscendo queste per fede che prestiamo alla rivelazione. Laonde l'essere universale e comunissimo, di cui parliamo, non può essere nè pure confuso colla divina natura, non che colle persone.

Con gran ragione dunque s. Tommaso distingue l'*essere* che è la natura divina, e l'*essere* comune, esponendo così la dif-

(1) *Esse in divinis non nisi essentialiter dicitur...* S. Th. De verit. I, VI, ad 18.^m

(2) S. Tommaso assai sottilmente distingue tra il pensare una cosa separata, e il pensare che questa cosa così separata sussista. *Ea quae sunt a ratione distincta, non semper possunt cogitari ab invicem separata esse, quamvis separatim cogitari possint* — De verit. X, XVI, sed c. ad 9.^m

ferenza principale, che quello è sussistente (1), e non questo, che è solo oggetto dell'intelligenza. Il che viene a reincidere appunto con quello che dicevamo di sopra, cioè che l'*essere divino* non si può pensare se non considerandolo nelle divine persone, perchè in queste e non altrove è sussistente, e se non sussistesse non sarebbe più l'essere divino. Sia dunque che Dio si prenda per significare la natura, sia che si prenda a significare le persone, è ugualmente una denominazione che non compete all'*essere* puro oggetto del nostro intuito.

Ma non si può dire il medesimo dell'appellazione di divino. Gli scolastici ben videro, che il puro *essere* si dovea distinguere da ogni ente particolare della natura, e gli diedero appunto per questo il nome di *trascendentale*. Di più, riconobbero come evidente questa proposizione, che « nessuna delle cose create è il suo proprio essere » (2), di che procede, che l'essere è bensì partecipato dagli enti finiti, ma egli non è alcuno di questi. Se trascende dunque la natura di questi, e non è Dio, che cosa rimane, se non che lo si dica un'appartenenza di Dio, qualche cosa di divino?

E veramente in Dio ci hanno certe proprietà, che possono essere, secondo le leggi dell'umana intelligenza, staccate intieramente da Dio e considerate in se stesse. Considerate poi in se stesse e non riferite a Dio, esse si presentano alla nostra mente come essenze ideali, le quali non hanno tutto ciò che si richiede per completare il concetto di Dio, e non malamente si chiamerebbero, con denominazione scolastica, « enti diminuti »; ma dalla loro divina origine ritengono tuttavia qualche cosa di superiore a tutti gli enti creati, e però si devono convenevolmente separare da questi nell'ordine gerarchico, appellandole divine. E così appunto avviene dell'*essere*. Poichè l'essere che costituisce la divina essenza in quanto sussiste, se si spoglia della sussistenza, e si lascia davanti alla mente nella sua sola e nuda forma obbiettiva, è ancora qualche cosa di divino, perchè una proprietà di quella essenza è ch'ella sia puro essere; ma non si può nulladimeno dire, che sia ancora

(1) S. Thom. De potent. II, I.

(2) *Nulla forma vel natura creata est suum esse.* De pot. II, I.

quella essenza, essendo a questa proprio e necessario non solo che sia puro essere, ma che oltracciò quest'essere puro sussista.

12. Laonde con buona ragione furono sempre da' più insigni filosofi e teologi distinti questi due concetti il *divino* e *Dio*: e quando si confusero, n'uscirono incontanente contrari errori. Poichè coloro che confusero Dio col divino, formarono di necessità un *sistema di razionalismo*, prendendo per Dio il lume della propria ragion naturale; quelli all'incontro, che confusero il divino con Dio, caddero nelle *superstizioni*, adorando la ragione umana o l'uomo siccome un Dio. Finalmente v'ebbero di quelli, che disconosciuto l'elemento divino che giace nella ragione umana come suo oggetto, e appareggiandolo agli enti finiti, o anche dichiarandolo inferiore a questi, precipitarono negli abietti sistemi del sensismo e del soggettivismo, e annullando ogni punto di continuazione tra la natura dell'universo, e quella del suo autore, prepararono la via alla moderna incredulità.

Non intendo di approfittare contro questi ultimi delle magnifiche e autorevolissime testimonianze di s. Agostino, di s. Anselmo, di s. Bonaventura, di s. Tommaso, che riguardano unanimemente come divino il lume della ragione umana, e una comunicazione immediata di colui che « illumina ogni uomo veniente in questo mondo » (1). Nel che anche consentono gli altri Padri almeno de' sei primi secoli della Chiesa, le cui testimonianze furono raccolte da Filiberto Gruber e da molt' altri. Questo mi condurrebbe troppo a lungo, e non è necessario all' assunto del libro. Mi gioverà solamente definire e giustificare con qualche scelta testimonianza la distinzione de' due concetti, e mostrare che secondo quest' uso delle due parole, Dio e divino, fu chiamato spesso divino il lume della nostra intelligenza, il quale è l'essere, come il provano le ragioni ideologiche ed ontologiche altrove esposte.

S. Gregorio Niseno, nell' orazione contro quelli che a malincuore sopportano le riprensioni, dice così:

« Veramente cosa DIVINA e sacra è la ragione, rara possessione di Dio, che non s'aggiunse da fuori, ma è dono

(1) Jo. I, 9.

« preziosissimo all'uomo, colla natura commista e contemporanea, veniente da Lui che lo creò: onde si dice essere stato « fatto a similitudine di Dio » (1). La ragione, λόγος, è dunque divina: pure non è Dio, non altro producendo nell'uomo che la similitudine di Dio. Che anzi è tanto lungi che questo Padre faccia Dio l'umana ragione, anche detta obbiettivamente, che altrove insegna non potersi punto parlare di Dio *φυσικῶς*, cioè secondo la sua natura, e niuno potersi gloriare di abbracciare Iddio *comprehensiva ratione* (2).

Ed è dottrina universale anche degli altri Padri, non solo che Iddio sia in se stesso incomprendibile, ma che secondo natura non si possa conoscere, se non d'una cognizione negativa. E pure è del pari comune sentenza, che su di noi « è segnato il lume del suo volto » (3), e che da lui immediatamente viene ciò che ci rende intelligenti. Laonde s. Cirillo Gerosolimitano, in un luogo nel quale dimostra quanto Dio sia inarrivabile dalla nostra mente, lo chiama però *lumen aeternum sine fine coruscans* (4). E a chi lampeggia di continuo questi suoi divini splendori, se non alle menti create che li possono vedere? La distinzione adunque tra Dio, e il lume che a noi da Dio si comunica, è assentita da questo Padre.

15. Il qual lume informa il nostro intelletto, ed è forma universale e comune di tutte le cose. Ora s. Tommaso non solo approva, che la forma sia da Aristotele chiamata un che di divino, ma ne rende la ragione così: *DIVINUM quidem est, quia omnis forma est quaedam participatio similitudinis DIVINI ESSE, quod est actus purus* (5). Il che è ancora più di quello che noi volevamo; perchè noi parlavamo della sola forma universalissima, ed egli parla d'ogni forma. Il più alto grado però delle forme reali, secondo lo stesso dottore, è l'intellettuale (6). Ma le forme obbiettive dell'intelletto sono più perfette, che

(1) Orat. in eos qui aegre ferunt reprehensiones.

(2) Orat. X. contra Eannom.

(3) Psalm. IV, 7.

(4) Catech. VI.

(5) In I. Phys. Arist. Lect. XV, d; C. G. I, 50, 8.

(6) C. G. II. 68. E' così dà all'intelletto umano « una virtù infinita », ivi 69, perchè infinita è la forma.

quelle ricevute nella natura delle cose (1). Riconosce pienamente, che queste forme, prive di materia, hanno l'infinità, che è indubitabilmente un attributo divino (2). La più alta poi e la più universale di tutte è certamente quella dell'essere, a cui di conseguente conviene più che a tutte le altre l'appellazione di divina, dicendo lo stesso s. Tommaso che: *Illud autem, quod est maxime formale omnium, est ipsum esse* (3).

Ma l'appellazione di divino data all'essere apparirà ancora più giustificata, e insieme spiegata, ponendo mente alla ragione che ne dà s. Tommaso stesso: egli la fa consistere nella partecipazione della *similitudine* con Dio, e riconosce più gradi in questa stessa similitudine secondo che la forma tiene più dell'essere (4). Se dunque passa una similitudine tra le forme degli enti finiti, e Dio; conviene necessariamente, che tra esse e Dio ci sia qualche cosa di comune. Poichè egli è evidente da sè, che tra due cose non ci può essere similitudine di sorta alcuna, foss'anche l'infima di tutte, qual'è l'analoga o proporzionale, se nulla affatto, nessun minimo che, si trovasse nelle due cose simili, in cui esse si accomunassero o identificassero. Ora se v'ha qualche cosa di comune tra le forme e Dio, questo qualche cosa a tutta ragione, per ciò stesso, è divino, perchè a Dio stesso appartiene. La conseguenza è irrefragabile.

Ma questo qualche cosa, altro non è e non può essere, che l'essere, perchè, come ancora insegna s. Tommaso: *Res autem quaelibet, secundum quod habet ESSE, accedit ad similitudinem Dei*. E veramente sarebbe troppo assurdo, che Iddio comuni-

(1) Contra Gentes, I, 44, 7.

(2) *Omnis enim forma in propria ratione, si abstracte consideretur, infinitatem habet*. In I. Sent. D. XLIII, 9, 1, a. 1.

(3) S. I, VII, I.

(4) Nel libro terzo contro i gentili, c. 97, scrivo: *Cum enim forma sit secundum quam res HABET ESSE, res autem quaelibet secundum quod habet esse, accedat ad SIMILITUDINEM DEI, qui est ipsum suum esse simplex, necesse est quod forma nihil sit aliud, quam DIVINA SIMILITUDO participata in rebus. Unde convenienter Aristoteles, in 1. Physicorum de forma loquens, dicit, quod EST DIVINUM QUODDAM et appetibile.*

casce in qualche altro elemento co' reali finiti, come ho mostrato nella lettera al comune nostro amico Alessandro Pestalozza, atteso che Iddio non è altro che essere.

Ma che comunichi nell'essere solamente, separato questo da ogni altro elemento, non trae seco alcuno inconveniente. Poichè in questa maniera non è propriamente la natura degli enti finiti, che comunichi con Dio; ma qualche cosa di distinto dalla loro natura, con cui questa natura ha solo una relazione di dipendenza. E veramente, sebbene gli enti finiti partecipino dell'essere, senza di che non sarebbero, pure non sono essi stessi l'essere, e però l'essere non entra nella loro definizione, se non come causa che li fa esistere. L'ente finito e mondiale in fatti si definisce: « un *reale*, che ha l'essere », e non già « che è l'essere ». Niente dunque vieta, che l'essere intuito dalla mente nella sua purità di essere, sia qualche cosa di divino, cioè che appartenga a Dio.

Il che non ci autorizza tuttavia a chiamarlo Dio, poichè sebbene l'essere, quale apparisce all'intuito umano, puro da ogni reale finito, sia anche in Dio, in Dio però sta accresciuto e compiuto. E questo accrescimento e compimento è ciò che distingue immensamente l'essere intuito dalla mente nostra, e l'essere di Dio. Qual è dunque cotesto aumento, pel quale si distingue l'essere, che merita il nome di Dio, dall'essere intuito per natura dalla nostra mente, che merita solo il nome di divino, e non quello di Dio? — L'abbiamo detto poco fa colle parole di S. Tommaso: è la sussistenza. L'essere è Dio in quanto sussiste senza alcuna aggiunta, ma l'essere in quanto è diminuito da questa sua sussistenza, e non si vede che come oggetto della mente, privo di sussistenza, è quell'essere che viene partecipato da tutti i reali finiti, a cui non può competere il nome di Dio, ma solo quello di divino. Ascoltiamo di nuovo l'Angelico: « Da questo, dice, che l'essere di Dio è per sè sussistente, non ricevuto in altro, in quanto dicesi infinito, si distingue da tutte l'altre cose, e l'altre cose si rimovono da lui. A quel modo come, se ci avesse la bianchezza sussistente, da questo stesso ch'ella non sarebbe in altro, differirebbe da ogni altra bianchezza

ROSMINI. *Divino nella Natura.*

2

esistente in un subietto » (1). Se dunque ci avesse la stessa bianchezza sussistente, questa si distinguerebbe da ogni altra bianchezza partecipata. Ma non avrebbe ella tuttavia questa bianchezza di comune colle altre bianchezze, non sussistenti in sè, ma in altri subietti, l'essenza di bianchezza astratta da ogni sussistenza? Qual dubbio? Altramente non si potrebbe chiamare l'una e l'altra, bianchezza. Così del pari tra l'essere sussistente in se stesso, e l'essere sussistente in altri subietti, conviene che ci sia di comune l'essere nella sua essenza astratta di puro essere, quale apparisce all'umana mente illuminandola.

14. Altro è dunque il concetto di *Dio*, altro il concetto di *divino*. Onde a ragione l'antico autore *περὶ μυστικῆς Θεολογίας*, parlando della Trinità, la chiamò « più che divina, » *ὑπέρθεε* (2), come del pari chiamò Dio « più che essente, *ὑπερών* », non volendo che nè pur l'essere, come noi lo intuiamo, si predichi propriamente di Dio (3), poichè l'essere stesso, e tanto più ogni altra cosa a cui vedere arrivi il natural lume, è altro da Dio, cioè dall'essere per sè sussistente, il quale non si può naturalmente vedere da niun finito intelletto. Pure questo stesso sublime scrittore, che ci nega qualunque cognizione di Dio, ci concede la cognizione delle cose divine, *θεῖα*, per la vista dei suoi effetti, i quali nulla ci farebbero conoscere di essa causa se niuna somiglianza, almeno analogica, ritenessero con essa. Ma questa non può mancare rispetto a quello, che è chiamato dallo stesso, non pur causa, ma *τῶν ὄντων οὐσία* (4).

CAPITOLO III.

COME CI PROPONIAMO DI TRATTARE DEL DIVINO NELLA NATURA.

15. Vi è dunque nella natura dell'universo, cioè nelle intelligenze che sono in esso, qualche cosa, a cui conviene la denominazione di divino, non dico in un senso figurato, ma

(1) S. I. VII, I, ad 3^a.

(2) C. I.

(3) De div. nom. 1, e5.

(4) De div. nom. 1.

in un senso proprio, a quel modo che abbiamo dichiarato. Ora ciò ch'io mi propongo di esporre intorno a questo cotal raggio della divinità, che penetra dentro il creato, non appartiene tanto alla speculazione, quanto, come dicevo, alla storia della speculazione. Poichè m'è venuto nell'animo d'indagare, se gli uomini, cominciando da' tempi più antichi, di cui abbiamo memoria, abbiano riconosciuta quest'eccellenza dell'essere e dell'idea (poichè l'essere, in quant'è per sè intelligibile, e non apparisce in sè sussistente e però non unito al reale, ma solo intuito dalla mente, dicesi idea, quell'idea a cui tutte l'altre si riducono), quest'eccellenza, dico, che la innalza su tutte le mondiali cose, e la fa uscire dalla cerchia di queste per occupare un luogo più elevato, una divina condizione. E trovai la confessione e l'attestazione d'una verità così importante e così preziosa sparsa per tutte le più antiche tradizioni, e vidi che gli uomini, specialmente quelli che si diedero al contemplare, per mezzo di questo quasi addentellato, dalla vista del mondo si continuarono col pensiero e s'innalzarono a quelle cose che sono di là del mondo, e giunsero alla cognizione ed alla speculazione dell'Essere eterno ed immenso, cioè di Dio.

Questo brano dunque della storia dell'umano pensiero mi propongo io di presentarvi brevemente e rozzamente tracciato. Ma acciocchè niuno possa prendere equivoci dal mio dire, permettetemi che, prima d'incominciare la narrazione, che non lascerò senza commenti, aggiunga alcune osservazioni.

16. Non è a credere, e non è ad aspettarsi che gli uomini che ne' primi tempi specolavano senz'arte intorno alle più difficili e soprasensibili verità, e teorizzavano intorno a Dio senza un chiaro lume di rivelazione, potessero andare immuni da errori, o fosse loro dato di pervenire a una perfetta dottrina. Anzi, quasi direi a priori, dee parere probabile, che il più delle loro opinioni e sentenze intorno a così sovrumano argomento si devano trovare viziate e imperfettissime, ragguagliandole alla pienezza della luce cristiana che circonda noi venuti al mondo più tardi. Non di meno tutti questi stessi o errori, o superstiziose costumanze, di cui dovrò fare il racconto, valgono ugualmente al mio proposito, che non è quello di mostrare che gli antichi abbiano detto tutto il vero od il buono; ma

solo, che tutti, o riflettendovi o no, riconobbero giacere una qualche cosa di divino nel mondo delle idee, e da queste sempre mai partendo, e bene o male camminando, pervennero alle loro diverse teologie.

A provare il quale assunto, ci hanno degli errori degli antichi, che mi servono meglio della stessa verità che avessero detta.

Poichè appunto per questo, che que' pensatori non avevano altra via razionale di pervenire a qualche cognizione della natura divina, eccetto quella che apriva loro il divino, che ravvisavano nelle idee, il qual divino non adegua punto la divina natura, perciò dovevano traviare, e i loro travimenti questa strada appunto ci segnalano, per la quale a quelle loro dottrine riuscirono.

17. Quello infatti, che rimase sempre nascosto agli antichi savi, si è la sussistenza dell'essere solo e puro da ogni altra aggiunta. Mi valga per tutti l'esempio di quel Platone, che toccò, a mio credere, la più alta cima, a cui giungesse prima di Cristo l'umana ragione. Platone non sa concepire un Dio personale del tutto semplice, ma distingue il subietto dalla sua forma divina che lo rende Dio (errore che ricomparve più volte, e fu riprodotto tra gli scolastici stessi da Gilberto Porretano), cioè fa che riceva la divinità dal *divino*. E il divino (τὸ Θεῖον), come ho detto di sopra, per Platone sono le idee del bello, del sapiente, del bene (καλόν, σοφόν, ἀγαθόν), e simili. Laonde il *divino* per questo filosofo è più di Dio stesso, perchè è la causa per la quale Iddio è divino. Parlando de' filosofi, dice appunto, che « la loro memoria è sempre inerente, « per quanto è possibile, a quelle cose (alle idee), alle quali Iddio aderendo è divino » (1). E in un libro che, se non è di Platone, appartiene almeno all'antica accademia, la ragione,

(1) Πρὸς γὰρ ἑκείνοις αἱ ἐστὶ μνήμη κατὰ δύναμιν, πρὸς ὅσπερ ὁ Θεὸς ὢν, Θεός ἐστι. Phædr. p. 249. Un concetto simile, ma molto più scadente, fu espresso da Cicerone quando, dopo aver parlato della memoria e dell'invenzione, dice esser questo cose così eccellenti, che neppure in Dio si può pensare nulla di meglio: *Profecto (est) id, quo nec in Deo quidquam majus intelligi potest* (Tuscul. I, 26). È pure singolare ascoltare Cicerone, che si

λογος, è chiamata « di tutte le cose la divinissima » (1). Ma Platone è pure scusabile per questo, ch'egli stesso dichiara di frequente ragionare come può un uomo, e che a parlar degnamente e con certezza di Dio, conviene che Dio stesso si riveli agli uomini (2). Vedasi dunque, che ciò che conduceva la mente di Platone al concetto di Dio era quel *divino* ch'egli ravvisava nelle idee (3). Ed è degno d'osservazione, che negli scrittori greci le parole Θεός e Θεοί s'applicano indistintamente agli Dei volgari, la parola τὸ Θεῖον si riserva ad indicare sempre ciò che veramente appartiene alla divina natura, o lo stesso Dio supremo, Θεὸν Θεῶν ἑπαινον καὶ ἄριστον. Onde presso di essi ha un uso più nobile la parola *divino*, che non abbia quella di *Dio*, benchè anche questa in singolare s'usi alcuna volta ad esprimere il sommo Dio. Apparisce dunque che quest'era l'elemento *divino*, che l'uomo apprendeva immediatamente colla sua mente, e dal quale prendendo le mosse speculava sulla divina natura.

Ci siamo dunque proposti di considerare l'andamento dell'umano pensiero, specialmente in quelle menti che si diedero alla speculazione, e di mostrare che universalmente s'avvera questo, che osservammo di Platone, cioè che tutti riconobbero

lamenta d'Omero per aver trasferito agli Dei le cose umane e soggiunge, *divina mallem ad nos*, e poi non trova nulla che sia più divino della memoria e dell'invenzione, e poi regala queste facoltà umane a Dio, le quali noi or sappiamo che non possono punto essere in Dio. Ma Cicerone non riconoscendo altre cose divine, che la potenza della memoria, della mente e del pensiero, *quae sola divina sunt*, come dice, era tornato indietro da quell'altezza a cui s'era spinto Platone, il quale almeno s'era accorto che le idee sono qualche cosa più delle umane potenze, e la causa dell'eccellenza di queste, in cui si trovava per vero qualche cosa di divino.

(1) Epinom. p. 986. λόγος ὁ πάντων θεϊστότατος.

(2) Epinom. p. 985. ὥστε οὐδ' ἐν δυνατόν εἰδέναι τῇ θνητῇ φύσει τῶν τοιούτων περί.

(3) Se il libro X della Repubblica è di Platone, s'incontrerebbe un'apparente contraddizione, perchè vi si legge, che Iddio fece le idee p. 596-599. Ma la contraddizione non di meno è apparente, perchè Platone distingue due serie d'idee, le idee delle cose mondiali o artistiche, e le idee che non si riferiscono necessariamente al mondo, come il giusto, il bello, il santo, il sapiente. Egli fa le prime esser prodotte da Dio insieme col mondo, le seconde sono quelle che costituiscono la forma divina. La stessa distinzione si trova tra le specie aristoteliche.

in vario modo nell'essere ideale qualche cosa d'immediatamente divino, o lo dichiaravano anche Dio, o da lui partendo si formavano il concetto della divinità.

CAPITOLO IV.

DE' NUMERI DE' PITAGORICI.

18. Talete (av. C. 600), e gli Jonici, da cui comincia la filosofia greca, s'erano dati alla fisica: era naturale che il mondo sensibile attraesse il primo l'attenzione del pensatore. Pitagora, che avea udito Talete e Ferecide come pure Anassimandro, dalle cose fisiche si volse, avanti d'ogni altro nell'occidente, alle matematiche, come attesta Aristotele, e però s'incontrò co' numeri: i numeri poi il condussero alle proporzioni, e queste al concetto dell'armonia. Di qui recandosi il suo pensiero a cercare una teoria universale degli enti, cioè un'ontologia, prese i numeri come *similiudini* delle cose che sono, o che si fanno (*ὁμοιώματα πολλὰ τοῖς ὄνσι καὶ γυγνομένοις* (1)). E poichè nell'ordine logico i numeri, come più astratti, sono più elementari dell'altre cose e perciò primi (*τούτων οἱ ἀριθμοὶ φύσει πρῶτοι* (2)), perciò i principî de' numeri furono da esso e da' suoi discepoli dichiarati principî di tutti gli enti (3). Erano dunque dette numeri le stesse cose esistenti; ma quando poi si volea spiegare come si formassero quelle che non esistevano, i Pitagorici dicevano che si formavano coll'imitazione de' numeri (*μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν* (4)).

Avverte però Aristotele, che i primi Pitagorici mancavano

(1) Arist. Metaph. I, 5.

(2) Ivi.

(3) τὰς οὐτῶν ἀρχὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς ᾗθησαν εἶναι πάντων. Arist. Metaph. I, 5.

(4) Aristotele qui (Metaph. I, 6) dice, alla lettera, che gli enti sono, nell'opinione de' Pitagorici, secondo l'imitazione de' numeri, ma si deve intendere, che gli enti si *formano* per questa imitazione; chè la parola *imitazione* già da sè esprime l'atto dell'imitare, e non la cosa già imitata. E solo in questo modo si può conciliare quello che pure dice lo stesso Aristotele, che i Pitagorici non dividevano i numeri dagli enti stessi, che è quanto dire dagli enti già formati, già essenti.

dell'arte dialettica (1), e che non sapevano definire (2), onde la loro dottrina intorno alle cause riusciva oscura ed imperfetta (3). Infatti, se dobbiamo credere allo stesso Aristotele, essi confondevano i numeri colle cose esistenti, da' quali numeri si astraggono colla mente, poichè appunto, com'egli afferma, i Pitagorici dicevano, che « i numeri fossero le stesse cose » (*οἱ ἀριθμοὺς εἶναι φασιν αὐτὰ τὰ πράγματα*), a differenza di Platone, che ammetteva i numeri fuori de' sensibili (*παρὰ τὰ αἰσθητά* (4)).

19. Ma qui Aristotele sembra cadere in contraddizione con ciò che dice poco appresso, cioè, che « nulla dissero di proprio de' sensibili » (*οὐδέν περὶ τῶν αἰσθητῶν οἶμαι λέγοντες ἴδιον* (5)), e che « non presero i principj e gli elementi da' sensibili » (*παρέλαβον αὐτάς οὐκ ἐξ αἰσθητῶν* (6)); poichè, se questo fosse vero, non potrebbe esser vero nello stesso tempo, che i numeri pitagorici fossero le stesse cose sensibili. E un'altra simile, almeno apparente, contraddizione è questa. Avea detto prima che i Pitagorici « vedendo che ne' numeri ci aveano più similitudini cogli essenti e co' generantisi (*τοῖς οὖσι καὶ γηγνομένοις*), che non ce n'avessero nel fuoco, nella terra e nell'acqua — e ancora osservando ne' numeri le passioni e le ragioni delle armonie, vedendo in somma che tutta la na-

(1) *Metaph. I, 6. Priores enim dialecticae expertes fuerunt.*

(2) *De ipso quid est* (Pythagorici) *in ceperunt quidem dicere et definire, sed valde simpliciter tractaverunt: definiebant namque perfunctorie* (Arist. *Metaph. I, 5*).

(3) Aristotele si lagna frequente, che o i Pitagorici e gli antichi tutti si sieno espressi con oscurità e non leggiera ambiguità; nel I de' *Metafisici* e altrove.

(4) *Metaph. I, 6* — Ripeto lo stesso più volte. Un poco prima (n. 5) avea detto, che i Pitagorici dicevano esser « l'essenza della cosa cioè in cui prima si ritrovasse inesistente la definizione, come se taluno giudicasse il medesimo il doppio e la dualità ». Ma dice anche in appresso (n. 8), che i Pitagorici non dichiaravano se il numero nelle cose naturali sia il medesimo col numero che è in cielo (*ἐν τῷ οὐρανῷ*), il che pare una contraddizione con quello che Aristotele stesso osserva, che po' Pitagorici i numeri sono le cose stesse.

(5) *Metaph. I, 8.*

(6) *Ivi.*

« tura si assomiglia ai numeri, e i numeri esser primi di
 « tutta la natura (οἱ δ' ἀριθμοὶ πάσης τῆς φύσεως πρῶτοι), cre-
 « dettero che gli elementi de' numeri fossero anche gli ele-
 « menti di tutte le cose » (1). Riconoscevano dunque i Pita-
 gorici una perpetua *similitudine* tra i numeri, e gli enti o che
 sono o che si formano, e questo consuona a quello, che gli
 enti sieno, come di poi dice, per una *imitazione* de' numeri;
 ma discorda da questa sentenza quell'altra, che « i numeri sieno
 pe' Pitagorici le cose stesse ». Che se le cose rassomigliano
 a' numeri, e sono per un'imitazione di questi; dunque esse
 non sono i numeri, nè i numeri sono le cose; nè la contrad-
 dizione può essere sì facilmente rimossa. E in una non molto
 diversa contraddizione si cozza per la terza volta nelle parole
 dello stesso filosofo, dove dice, che i numeri, secondo i Pita-
 gorici, aveano ragione di materia e di passioni e d'abiti agli
 esistenti (2). Poichè nè pure stando la cosa a questo modo, i
 numeri possono essere le stesse cose. Ma non è nostro scopo
 di raccogliere tutte le contraddizioni che si trovano nell'espo-
 sizione della dottrina pitagorica fatta da Aristotele (3).

20. All'incontro, se noi intendiamo le sentenze pitagoriche
 a quel modo, in cui sembra averle intese Platone, che indubi-
 tatamente se ne approfittò, e ci allontaniamo dalla gretta espo-
 sizione d'Aristotele; la contraddizione cessa del tutto. Tanto
 più, che Aristotele stesso vuol far credere, che in qualche
 parte Platone non abbia fatto altro, che mutar vocaboli, e ri-
 tenere la sostanza della dottrina pitagorica, come là dove dice
 di Platone, che « mutò solo quant'al nome di partecipazione
 « (τὴν δὲ μετέξιν τ' οὐνομα μόνον μετέβαλεν): poichè i Pitagorici di-
 « cono che gli enti sono per *imitazione* de' numeri, Platone poi,

(1) Metaph. I, 5.

(2) ὡς ὕλην τοῖς οὖσι καὶ ὡς πᾶσι τε καὶ ἑξίς. Metaph. I, 5.

(3) Parlando Aristotele de' Pitagorici in genere, è possibilissimo che degli
 scrittori di questa scuola si sieno contraddetti in un modo assai volgare;
 perchè ogni scuola ha de' discepoli di maggiore o di minore ingegno. Ma
 le inesattezze o gli scapucci de' singoli non si devono attribuire all'intera
 scuola, come c'è ragion di temere che faccia Aristotele, colla gran voglia
 che ha d'esercitare su di tutti quelli che lo precedettero la sua verga, per
 non dire la sagra, secondo la celebre espressione del Verulamio.

« mutando il nome, per *partecipazione*: ma qual sia la partecipazione o l'imitazione delle specie, gli uni e gli altri omissero di ricercare » (1). E se questo sia vero, che Platone omettesse al tutto di ricercare qual sia la partecipazione delle specie alle cose, noi lo vedremo altrove. Qui ci basta osservare, che lo stesso Aristotele ci concede, che Platone nel punto che trattiamo si sia tenuto ai Pitagorici, mutato solo il vocabolo: il che è quanto dire, che in Platone, su questo punto, potremo con sicurezza trovare qual fosse la mente de' Pitagorici. E tanto più ci bisogna quest'interprete, in quanto che ne' Pitagorici si mescolava indubitabilmente la dottrina tradizionale e la simbolica colla razionativa (*Ideol. Nuovo Saggio* 276, 277), e Platone venendo in appresso, colla sua mente d'indole sommamente dialettica, separò questa, che noi cerchiamo, da quella. Ma prendendo da Platone la norma e l'interpretazione, vogliamo nello stesso tempo fondare le nostre ricerche sull'esposizione del sistema pitagorico fatta dallo stesso Aristotele, acciocchè le nostre congetture sieno più autorevoli.

21. Cominceremo dall'osservare, che quando Aristotele dice che i Pitagorici scórsero ne' numeri molte similitudini sì rispetto *agli essenti* (τοῖς οὖσι) come ai *generantisi* (καὶ γιγνομένοις), confessa che essi distinguevano due maniere di cose, quelle che sono e non si generano, e quelle che si generano; e tra quelle che sono doveano certamente riporre prima di tutto i numeri stessi, a cui imitazione poi erano le altre: distinzione corrispondente a quella di Platone, tra le essenze o idee, e i sensibili.

Di poi dice, che, secondò i Pitagorici, tutto il cielo era armonia e numero (τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμὸν(2)). Ma domanda, se quel numero che è ciascuna di queste cose quaggiù, sia lo stesso numero che è in cielo, o un altro; e asserisce che Platone dice essere un altro; ma soggiunge: « egli « pure stima, che anche quelle cose (celesti) sieno numeri e « cause di questi (terrestri), ma però cause intelligibili, questi « poi sensibili » (3).

(1) *Metaph.* I, 6.

(2) *Ivi* I, 8.

(3) *Ivi*, 8.

22. Ora tutto il fondo della distinzione di Platone tra i numeri celesti, e i terrestri, si riduce sempre alla perpetua diversità ch'egli pone tra le essenze o idee, e le cose mutabili, sensibili, generabili; sulla quale è fondata tutta la sua dottrina. Onde il numero che è in cielo non è altro che l'essenza de' numeri, le quali sono eterne; e le cose terrestri sono *numeri sensibili* (ἀριθμοὺς αἰσθητούς), perchè partecipano delle essenze numeriche. La parola Cielo (οὐρανός) è qui dunque usata simbolicamente, come il complesso delle cose divine, che, per Platone, sono le essenze, onde risulta Iddio. Se dunque secondo quest'uso tradizionale della parola *Cielo* s'interpreta il detto de' Pitagorici, che « tutto il Cielo sia numero e armonia », il preteso dissenso tra la sentenza pitagorica e la platonica cessa del tutto.

CAPITOLO V.

DEL CIELO.

23. E che questo significato simbolico della parola Cielo o Urano (οὐρανός) sia tradizionale, non è difficile a dimostrare.

Egli è certo che i Pitagorici e gli Eleati dividevano l'universo in tre parti, la suprema delle quali chiamavano Urano (1)

(1) Parmenido: οὐρανός ἀμφὶς ἔχοντα, vs. 136 — δλυμπος ἔσχατος, vs. 140, 141. Stobeeo (Eclog. Physic. I, 23) esponendo la dottrina di Filolao, dà alla parte suprema dell'universo il nome di Olimpo, chiamando l'infima οὐρανόν. Ma probabilmente c'è scorrezione, perchè Stobeeo stesso chiama in altri luoghi (Eclog. Physic. I, 24) οὐρανόν il supremo giro del cielo (Cf. Aug. Boeckh. *Des Pythagoreers Lehren etc.* p. 94 segg.). Simone Karsten crede pure, che il testo di Stobeeo deva essere emendato: *mihi enim non dubium est, sorive, quin ex antiquorum mente vocabula οὐρανός et κόσμος transponenda sint, ut ille appelletur orbis sidereus, hic sublunaris* (*Philosoph. vet. Reliq., De Parmen. Philosophia*, § 25, n. 93). E così l'autore del libro *De Mundo*, che va tra le opere d'Aristotele, dopo aver detto che Iddio abita nel luogo più eccelsso di tutti, spiega il vocabolo οὐρανός in questo modo: « il qual luogo, secondo l'etimologia, chiamiamo οὐρανός dall'essere il « termine estremo di ciò che è alto (ἀπὸ τοῦ ὕψους εἶναι τῶν ἄνω), ed anche « δλυμπον come d'ogni parte lucido (οἷον ὁλοκαμπη), segregato da ogni caligine e d'ogni movimento inordinato » (*De Mundo* 6).

o Olimpo (1), abitazione degli Iddii, la inferiore mondo (κόσμος), e con altri nomi (2) l'infima, regione sublunare e terrena (ὑποεὐκρινόντε καὶ περίγειον μέρος (3)). L'Urano dunque de' Pitagorici, o piuttosto di tutta l'antica filosofia, è un luogo simbolico, che sta di là e più su di questo mondo corruttibile, o si consideri in questo la parte eminente che si chiamò cielo, o l'inferiore di tutte che si chiamò terra (4).

(1) Come fu preso l'Olimpo monte della Tessalia e della Macedonia pel Cielo? Quando si accorda che i nomi propri sono venuti da' nomi comuni (Ideol. N. S. 148 segg.), non è difficile spiegarlo. Infatti Olimpo viene a dire *tutto splendido*, quasi δόξαμπρος per sincopo e per l'eolica trasformazione dell'*o* in *u*. Ondu questa denominazione comune di *tutto splendido* può convenire a molte cose particolari, e segnatamente alla regione più alta del cielo priva di nubi: ella fu anche applicata a diversi umani individui, e tra gli altri a quel poeta e sonatore della Misia, che secondo Suida fiori prima della guerra di Troia, e diede il suo nome a un monte di quella regione. Ed alle cime de' monti altissimi questo nome mirabilmente conviene, perchè superando esse le nubi, godono d'un cielo sempre sereno. Laonde i Macedoni chiamarono τὸ ἱπουράκιον il più alto vertice dell'Olimpo greco, quasi a dire, *in cielo*. Non è dunque strano che Giove, a cui si dava per sede il cielo, colla corte degli altri Dei si collocasse da' Greci sull'altissima cima del loro monte Olimpo. Secondo la tradizione, Pelasgo figliuolo di Foroneo e di Troipa (sec. XIX av. C.) fece il primo costruire un tempio in Arcadia a Giove Olimpio. Hygin fab. 225. Altri leggono Giove Olimpo; v. Salmas. ad Tertull. Pall. p. 362.

(2) Parmenide αἰθήρα vs. 140 — Filolao κόσμος, V. Stob. Ecl. Phys. I, 23, e anche πυρώδης στεράνη.

(3) Stob. Ecl. Phys. I, 23.

(4) Che il mondo cioè il sensibile universo deva perire, lo dice Parmenide, che sulla fine della seconda parte del suo poema intitolata τὰ πρὸς δόξαν così s'esprime: « Così queste cose secondo l'opinione (κατὰ δόξαν) ed esistono, ed al presente esistono, ed appresso poi, complete che sieno, periranno: a ciascuna poi di esse gli uomini imposero un nome certo e distinto (τοὺς δ' ὄνομα ἄνθρωποι ἐπέθεντο ἐκαστῷ) ».

Ne' quali versi conviene osservare 1° la parola solenne δόξα usata costantemente da Platone per indicare l'opposto delle idee, cioè « l'opinione intorno a' sensibili o generabili », 2° l'ultimo verso che contiene un'allusione manifesta alla distinzione tra le cose opinabili e periture, e la verità ossia l'essenze immutabili. Quest'allusione non può non parere evidente a quelli che avvertono in quanti luoghi Platone parli dell'imposizione de' nomi, e ne tragga un argomento a conferma del suo sistema. Poichè vuol fare intendere, che i nomi imposti alle cose sensibili ed opinabili sono tatti dalla

24. E che in un tal luogo, anche prima di Platone, si collocassero le essenze eterne delle cose, le quali Platone poi chiamò idee, anche questo si dimostra da innegabili documenti. Abbiamo da Stobeo (1), che Filolao vi collocava gli *elementi puri* ed anzi la stessa *purezza* (che si potrebbe anche tradurre verità) degli elementi (τὴν εἰλακρίνειαν τῶν στοιχείων). E gli elementi che cosa sono pe' Pitagorici, se non i primi numeri? (2) Ecco dunque i *numeri celesti* de' Pitagorici, ed anzi *divini*. Chè gli elementi, qualunque cosa si dicessero essere, o numeri, come da' Pitagorici, o altro, si fanno sempre altrettanti Dei presso cotesti filosofi poetizzanti, quando li considerano nelle loro essenze chiamate da Platone idee (3). L'abbiamo già veduto ancora parlando d'Empedocle, e crediamo d'aver colà dimostrato, che i suoi quattro elementi divini, e i suoi due principî pure divini, altro non fossero per questo filosofo, pitagorico anch'esso, se non le essenze o idee degli elementi corporei; chè il divino

essenze o idee, così riconoscendosi che queste sono le vere essenze o sostanze (οὐσίαι) di quelle. E tale è l'argomento proprio del Cratilo, che a torto si considera da certuni come un lavoro di filologia. Ma lo stesso dice nel Parmenide, nel Filebo, nel Fedone, nel Sofista, e in altri dialoghi, e di continuo le cose generabili si chiamano da lui ὁμοιώματα, ἀπομοιώματα, μιμήματα, ἀπομοιούμενα, e con altri simili nomi (Cf. Tim. p. 50, 51, 75). Le quali osservazioni valgono a provare che la distinzione tra le *essenze* eterne, e le cose sensibili e periture era conosciuta prima che Platone introducesse la celebre parola *idea*, sia nella scuola di Pitagora, sia in quella di Parmenide. Se, come anche attesta l'autore de' *Filosofumeni*, che vengono attribuiti ad Origene, e che sono frammento d'un'opera maggiore recentemente scoperta (c. II), il mondo (κόσμος) dovea perire, e all'incontro il luogo delle essenze, l'abitazione degl' Iddii, l'Urano o l'Olimpio non poteva perire, è chiaro che la distinzione, su cui si fondò poi la platonica filosofia, esisteva assai prima.

(1) Stob. Ecl. Phys. I, 23.

(2) τὰ τῶν ἀριθμῶν στοιχεῖα τῶν ὄντων στοιχεῖα πάντων εἶναι. Aristot. Metaph. I, 5.

(3) Che Parmenide ed Empedocle abbiano divinizzati gli elementi o le forze e leggi della natura, è comprovato da' frammenti delle loro opere che ci rimangono, ed è attentato da Menandro (De Eucemiis, lib. I, cap. 5), da Platone, e da altri. Macrobio pure: *Pythagoras ipse atque Empedocles, Parmenides quoque et Heraclitus de Diis fabulati sunt*. In Somn. Scip. I, 2.

nel mondo è sempre l'ideale (*Psicologia, Delle sentenze de' filosofi intorno alla natura dell'anima*, 46-99).

25. Aristotele poi ci dà il più novo e più curioso spettacolo nell'opera ch'egli scrisse intorno al Cielo. Poichè vi si vede l'intelligenza potente d'un uomo che, allevato nel mezzo d'una società superstiziosa, la quale, perduto il filo delle vere tradizioni, avea già preso il simbolo per la cosa simboleggiata, vi resta avvolto e mirabilmente irretito. E non sapendo come uscire dall'impaccio che lo avvolge e lega d'ogni parte, rassegnatamente vi s'acconcia, e si persuade di trovarsi nel suo stato naturale. Il Cielo visibile adunque, simbolo di Dio, o della sede, dove Iddio s'immagina abitare, essendosi confuso e scambiato con Dio stesso, e colla sua propria dimora, anche la gran mente aristotelica s'inchina e si sottomette al grossolano errore, senza che pure un solo dubbio le si appresenti sulla verità e possibilità di tale credenza. A che ritorce dunque il suo mirabile ingegno? A costruire una teoria, nella quale possa adagiarsi comodamente l'imbevuto pregiudizio; una teoria che tutta si tesse con una serie (e l'artificio e lo sforzo dell'ingegno è stupendo) di proposizioni le une più gratuite, più false ed assurde delle altre: il movimento essere inerente alle nature de' corpi, tante dunque dover esser le specie de' corpi, quante quelle de' movimenti: tre sole specie aversene, la prima di quel moto che tende al mezzo, l'altra di quel moto che dal mezzo tende all'in su verso la circonferenza, la terza di quello che si rivolge in circolo; le due prime indicare due specie de' corpi, e queste ravvisarsi nelle quattro sostanze elementari che compongono l'orbe terracqueo e l'atmosfera; rimanere dunque la terza di quel corpo che ha natura di muoversi in circolo; e questo movimento, perchè circolare, esser perfettissimo; doversi dunque trovare nell'universalità delle cose « un'altra sostanza corporea, più divina, e anteriore a tutte queste, οὐσία σώματος.... Θεωτέρα καὶ προτέρα τούτων πάντων (1). Tale essere il cielo e gli astri.

Il simbolo dunque divenuto la realtà stessa, anche il *divino*, che prima si considerava nell'essere puro e nelle idee, fu così

(1) De Coel. I, 2.

attribuito a certi corpi cadenti sotto i sensi, cioè a' corpi celesti, e di qui è che tanto a lungo si mantennero, in mezzo allo stesso Cristianesimo, insieme collo studio dell'Aristotelismo e dell'Averroismo, le vane credenze dell'Astrologia giudiziaria.

26. Ma ciò che mi condusse a citare qui quest'opera singolare d'Aristotele, si è principalmente il bisogno che ho d'averlo autorevole testimonio di questo fatto, che il simbolo del cielo, come rappresentante Dio e la sua sede, appartiene ad una tradizione universale del genere umano, che smarrisce la sua traccia nel buio della più remota antichità. Poichè questo è quello che Aristotele confessa colle più espresse parole.

Dopo aver egli inferito o, per dir meglio, creduto d'inferire, a tutto rigore di raziocinio, dalle proprietà della forma sferica, che il cielo, appunto perchè sferico o circolare, non può ricevere aumento nè diminuzione, e però che è un corpo inalterabile che non invecchia, e non patisce, ma dura sempiterno nel suo moto, s'applaude d'aver così messo d'accordo la ragione ed il senso, l'opinione comune e la filosofia, e dice:

- Egli pare che la ragione renda testimonianza a quelle cose
- che appaiono, e quelle cose che appaiono alla ragione. Poichè
- tutti gli uomini hanno qualche prenozione intorno agli Dei,
- e tutti affatto attribuiscono a ciò che è divino (*τῷ Θεῷ*)
- il luogo più elevato, e barbari e greci, quanti giudicano es-
- serci gli Dei, come cioè se l'immortale fosse continuato e
- accozzato (*συνηρημένον*) col mortale. E che sia diversamente
- è impossibile. Se dunque c'è qualche cosa che sia divino
- (*Θεῖον*), come pur c'è, anche le cose, che pur ora abbiamo
- dette intorno alla prima sostanza de' corpi, sono dette
- bene » (1). Per testimonianza d'Aristotele dunque v'avea una

tradizione universale tanto presso a' Greci, quanto appresso agli altri popoli, che la divinità abitasse nel luogo altissimo. Ma quello che ci dee fare più meraviglia si è, come all'opposto si fosse interamente perduta la memoria dell'origine di questa stessa tradizione, e come nè pure a costui, il più studioso e il più perspicace uomo che vivesse allora in Grecia, non fosse arrivata alcuna fama dell'origine del mondo, o de' primi padri del

(1) De Coel. I, 3. — Lo stesso è nel libro De Mundo.

genere umano: e più maraviglioso ancora mi sembra, che un tanto ingegno si lasciasse cadere nell'assurda ipotesi d'una tradizione senza principio, ossia tale, che si fosse infinite volte ricominciata, nell'eterna vita del genere umano. Poichè Aristotele continua a dire: « E incontra che questo sia detto in modo sufficiente a riscuotere l'umana fede anche secondo il senso. Poichè in tutto il tempo passato, secondo la memoria tramandata mano mano, niente sembra che si sia giammai mutato nè riguardo a tutt'intero l'ultimo cielo, nè riguardo ad alcuna parte propria di lui. E pare che lo stesso nome sia stato tramandato fino al tempo presente dagli antichi dello stesso parere con noi. Poichè non conviene già credere, che le medesime opinioni sieno venute a noi una volta sola, o due, ma infinite volte. Laonde supponendo esistente un primo corpo, diverso, oltre la terra, il fuoco, l'aria e l'acqua, chiamarono *etera* il luogo altissimo, a questo modo nominandolo dal correr sempre (*ἀπὸ τοῦ θεῖν αἰεῖ*) per un tempo sempiterno » (1). Così dall'etimologia di *etera*, *αἰθέρα*, che crede in greco essere quella stessa, onde fu nominato Dio, *θεός*, conchiude che gli antichi riguardavano i corpi celesti come aventi una natura divina.

27. Più antiche delle tradizioni greche sono certamente quelle, che ci rimangono de' popoli che Aristotele abbraccia tutt'insieme sotto la denominazione di barbari. Platone altamente lo confessa. Uno di questi popoli ci porge de' libri, di cui l'antichità, accertata, è maggior di quella d'ogni altro documento scritto, e in questi libri s'incontra ancora il Cielo come sede e simbolo di Dio, e delle cose divine. Il cielo stesso, non tanto persineddoche, quanto per una ragione che diremo appresso, in que' libri si chiama Dio (2), come si sostituisce talora il nome di Cielo a quello di Dio nel Novo Testamento,

(1) De Coel. I, 3. — Lo stesso è nel libro De Mundo.

(2) Job. I, 16: Ps. LXXIII, 9; Dan. IV, 22, 23 (cald. *שְׁמַיָּא*) (*scemajja*)

— Dell'uso che avevano gli Ebrei di dare a Dio il nome di Cielo — Cf. Ugolin. T. III, p. 34; e T. XXIII, p. 226. — Lampio, *Comment. in Evang. Jo. T. I*, p. 561. — Volffo, *Curae philolog. et critic. etc. ad Matth. XXI, 25*. — Schlichtero in *Decimis L.* p. 58. — Deylingio. *Observat. Sacr. P. I*, n. 24, § 2. 3. — Pfochenio, *Diatrib. de ling. gr. N. T. purit.* § 50.

per esempio in quelle parole: « ho peccato contro il Cielo e contro di te » e in molti altri luoghi (1): maniera di dire, che passò poi anche in tutte le nostre lingue moderne, e che si trova in non poche delle antiche, tra l'altre nella Cinese, dove il nome più frequente di Dio è quello di Cielo, *Tien*.

28. Dicevo che un tal uso non si deve credere che sia stato in origine una semplice sineddوحة, colla quale si nominasse il contenente pel contenuto: ma quella maniera di parlare veniva dal modo, con cui ne' primi tempi s'imponevano e si dovevano imporre i nomi alle cose. Senza entrare qui nella questione dell'origine della lingua, se divina od umana, è certo che la formazione di essa dovea procedere conforme alle leggi del pensiero umano. Secondo queste leggi, i primi nomi imposti alle cose furono *sostantivi qualificati* (Psicol. 1460-1473), cioè segni vocali indicanti un oggetto individuo, mediante quella qualità che più immediatamente fermava l'attenzione. Noi n'abbiamo appunto l'esempio nelle due parole, che usavano i Greci per indicare il cielo, poichè *δῦλμπος* vuol dire, secondo Aristotele « tutto splendido, scintillante » (2), *οὐρανός*, il più alto, ossia « il termine di ciò che è alto » (3). Non si vedono qui, che de' nomi indicanti qualità comuni, e usati ad indicare un oggetto singolare. Ora egli è chiaro, che, coll'imporsi questi nomi a un oggetto particolare, essi non perdevano, almeno subito, la loro natura di nomi comuni. Queste qualità dunque sostantivate: « ciò che è splendido » « ciò che è altissimo »; potevano e dovevano, nella primitiva povertà della lingua, esser adoperate per indicare altri oggetti pure splendidi ed alti. Essendovi, a ragion

(1) Marc. XI, 30, 31; Luc. XV, 18, 21 *ἡμαρτον εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐνώπιόν σου*. Così parimenti s'adopera Cielo per Dio. Matth. XXI, 25. *Baptismus Joannis unde erat? e coelo* (ἔξ οὐρανοῦ), *an ex hominibus?* Jo. III, 27. *Non potest homo accipere quidquam nisi fuerit ei datum de coelo, ἐκ τοῦ οὐρανοῦ*, e in altri luoghi.

(2) *ὀλο-λαμπός*.

(3) Così Aristotele (De Mund. c. 6. Cf. Philo. De Mund.) *οὐρανὸν ἐνύμους καλοῦμεν ἀπὸ τοῦ ὄρον εἶναι τῶν ἔνω*. Secondo altri (s. Basil. v. I, p. 30; s. Ambros. in Hexaemer. lib. II, cap. III), *Uranus ἔ παρὰ τὸ ὄρῳ*, perchè penetrabile dallo sguardo, quasi *ὀρανός*. Altri ancora deducono quella parola da *ὄρω*, eccito, movo. Cf. Fuller, Miscell. Sacr. I, 13.

d'esempio, più montagne d'un'altezza straordinaria le cui cime trapassavano la regione delle nubi, niuna maraviglia che, oltre darsi il nome di splendido, ossia Olimpo, al Cielo, si chiamasse collo stesso nome il celebre monte della Macedonia e della Tessaglia, e molti altri ancora, giacchè non pochi monti chiamati con questo nome in diverse parti della terra si ricordano dagli antichi. Per la stessa ragione « ciò che è splendido », e « ciò che è altissimo », erano denominazioni convenienti a significare metaforicamente le proprietà di Dio; poteva dunque Dio stesso esser chiamato con tali nomi. Per questo dicevo che il nome d' *Urano* era dato a Dio non tanto per sineddoche, quanto per la natura dello stesso nome, che poteva ugualmente convenire e al Cielo e a Dio.

29. E per ritornare alle tradizioni antichissime conservateci dalla Bibbia, la parola ebraica Cielo o cieli שָׁמַיִם (*sciamaïm*) è uno di que'cinque nomi, che Iddio stesso impose alle grandi parti dell'universo, come narra Mosè nel Genesi. Quivi imponendo Dio stesso tali nomi alle grandi opere delle sue mani, lascia ad Adamo la cura di denominare, sull'esempio datogli, gli animali che appartengono alle piccole parti del mondo: secondo il qual racconto, l'origine della lingua appare parte divina, e parte umana. Ora, ciascuna delle dette cinque parti da Dio nominate nella narrazione mosaica ha un doppio nome, perchè con un nome vien espressa la parte che Dio connomina, e l'altro è quello che Dio stesso le impone. E così riguardo al Cielo, dice Mosè che רָקִיעַ (*rakia*) Iddio impose nome שָׁמַיִם (*sciamaïm*). I quali due nomi, indicanti l'uno e l'altro il cielo, non sono anch'essi che nomi comuni, simili a' due greci di cui abbiamo parlato. In fatti, secondo gli ebraisti la prima di queste due parole viene da un verbo, che in una delle conjugazioni ebraiche vale quanto « fece espanso a guisa di lamina battuta » (1). Il che

(1) רָקַע (*raka*) che vuol dire *battè*, e nella conjugazione Pihel, che ha forza intensiva, frequentativa ed anche causativa, come nella conjugazione Hiphil, « battendo replicatamente espanso » come battendo s'espande una lamina. Il Cielo dunque colla parola ebraica *rakia* significa « ciò che è espanso e terso come uno specchio metallico battuto ».

rende ad un tempo il concetto di un esteso lucido come specchio di metallo, che molto s'avvicina a quello d'ὄλυμπος (1). La seconda delle accennate parole, quella imposta da Dio, viene da un verbo inusitato nella lingua ebraica, ma conservatosi nell'arabica come tante altre radici ebraiche, il quale significa: « fu alto » (2), onde con questa denominazione si denomina il Cielo « le cose alte », il che mirabilmente conviene colla parola greca οὐρανός (3). Così queste due parole greche, significanti il

(1) La parola *lamina* o *lamine*, רִקְקִיּוּם (rikkuim), viene dalla stessa origine. Il cielo è descritto nelle scritture come un espanso tra lucido e splendido come zaffiro, Ex. XXIV, 10; Dan. XII, 3. Giobbe lo paragona a uno specchio fuso di metallo, XXVII, 18.

(2) L'ebraico שָׂמָה (sciama) è l'arabico سَمَا (sama) *altus fuit*. La parola *sciamaim* è plurale e significa cieli, quasi a dire: « le cose alte ».

(3) I Greci hanno un terzo nome con cui appellano il cielo, αἰθήρα, che Aristotele, come abbiamo veduto, vuol che venga da αἶθρ' αἰεὶ αἰεὶ, cioè dal continuo movimento, riprendendo Anassagora che lo deduce da ardere αἰετίζαι. Finalmente l'etimologia preferita da' moderni eruditi (Cf. Schol. Arat. 926; Orion. Theban. p. 612) è da αἶθρ', brucio, splendo. Ne' due versi dell'Iliade, II, 364, 365, occorrono tutt' e tre i nomi dati al Cielo da' Greci. Ora, qualunque delle tre etimologie si preferisca, che in fondo è una sola, avendo tutt' e tre quelle parole per comune radice αἶθρ', *moveo*; si ha sempre ancora un nome comune per indicare il Cielo: « ciò che è sempre in moto », « ciò che arde e splende ». Inoltre s'osservi che non manca il terzo nome del Cielo nella lingua ebraica, il quale è שְׁחַח (sciahhak) che viene a dire « ciò che è confuso in polvere » (Deut. XXXIII, 26; Ps. LXXXIX, 7, 38). In questo nome ebraico s'acchiade il concetto della mobilità, giacchè la sottil polvere, a cui si rassomiglia l'aria, è mobilissima, ma non quello che i filosofi (Arist. De Coelo I, 3; Apol. De M. p. 57) attribuirono gratuitamente alle stesse sfere. Ora al concetto d'aria pura s'unisce quello dello splendore in Omero (Cf. Eustat. in Il. Θ', 558). S'aggiunga che alle nubi, chiamate anch'esse dagli Ebrei col nome di *sciahhak*, o polvere, attribuivano il fulmine (Ps. LXXVII, 18), onde il concetto del fuoco e dello splendore s'univa a quello di *sciahhak*. E come nelle parole greche αἶθρ', αἶθρ', αἰθήρα il concetto passò dal movimento al calore, al fuoco, alla luce, cioè dalla causa all'effetto, così dall'ebraico « tritò, logorò conficando שְׁחַח (sciahhak) » si passò al concetto di « cosa polverizzata, mobilissima, riscaldata, fulgente ». Non sarà fuor di proposito osservare,

Cielo, sembrano quasi una traduzione delle due ebraiche, che abbiamo indicate.

Qual meraviglia dunque, che si chiamasse Iddio *Cielo*, se questa parola cielo altro non significava che « ciò che splende, ciò che è alto »? E non è pervenuto quest'uso antichissimo fino a noi, che chiamiamo Iddio « l'Altissimo, l'Eccelso »? Non diciamo, che egli illumina le menti, infiamma i cuori, non gli applichiamo altre simili qualità comuni, ora in senso proprio, ora in senso traslato? Se dunque questi nomi significanti da principio qualità comuni, e però applicati ugualmente a Dio, al Cielo e ad altre cose, col volger de' tempi e col mutar delle lingue, fossero divenuti nomi propri del cielo, è naturale che i posteriori, leggendo i libri antichissimi direbbero che i loro autori chiamano Iddio il Cielo, e facilmente trascorrerebbero a dire che il Cielo era adorato da essi per Dio. Il che altro non sarebbe propriamente, che una mala intelligenza venuta dalla dimenticanza de' primi significati, col tempo antiquati e dismessi, di que' vocaboli. Il che quanto contribuisse allo stabilimento delle favole, e alla dottrina degli enimmi orientali, ci verrà occasione di toccare in appresso.

50. Ora vogliamo osservare che, se la parola ebraica *sciamaim* significava « le cose alte », si vede facilmente la ragione dell'uso costantemente plurale di quella parola (1). Poichè essendovi varie altezze, vari doveano essere i cieli. Laonde gli Ebrei distinguevano un cielo inferiore, dividendo questo stesso in più cieli « come il Cielo degli uccelli, e il cielo delle nubi »; e un Cielo superiore, che era quello degli astri. Oltre

che come gli Ebrei uniscono il concetto del cielo aereo a quello delle nuvole, usando la stessa parola, così Omero accoppia frequentemente il nome *αἶθρα* con quello di *νεφός* nube, come Il. O', 192, dove dice, che Giove ebbe in sorte *οὐρανὸν ἑρπύην ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλῃσιν*, e 20 *ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλῃσιν*.

(1) Così del pari la parola caldaica *אַרְעָא* (*ara*), la stessa dell'ebraica *אֶרֶץ* (*eretz*), che significa *terra*, ha valore di significare « le cose inferiori », onde le prime parole del Genesi: « In principio Iddio creò il Cielo e la terra » equivalgono a questa altre: « In principio Iddio creò le cose superiori e le cose inferiori », dov'è compendiate tutta la creazione.

questi due cieli poi, n' ammettevano un terzo; e questo era appunto il significato traslato, pel quale intendevano « le cose alte in senso spirituale » (1). Non confondevano dunque il simbolo colla cosa simboleggiata. Questo Cielo che comprendeva Dio, i beati, le pure intelligenze, è il terzo cielo a cui fu rapito s. Paolo (2), e di cui disse Cristo stesso, che è « il trono di Dio » (3), espressione più acconcia d' ogni altra ad indicare il simbolo, perchè esprime la manifestazione della regia maestà.

Per questo i Padri della Chiesa riconoscono che molti luoghi della Sacra Scrittura, ne' quali si nominano i cieli, ricevono una felice e forse unica interpretazione intendendosi per cieli le intelligenze, o l' anime, nelle quali Iddio abita e si manifesta con una regale magnificenza, e donde colla sua santità regna anche sul mondo. Perocchè al servizio de' santi sono ordinate anche tutte l' altre cose. Nè altro più augusto trono può avere Iddio, di cotest' anime, di coteste intelligenze, a cui egli compartecipa la sua santa natura. Qui è veramente « il Regno de' Cieli », cioè de' Santi, il cui Re e Capo è Dio. Onde s. Agostino, esponendo la terza petizione dell' orazione domenicale, dice: « Il cielo è la mente, e la terra è la carne. Onde « quando tu dici, se pur lo dici, quel dell' Apostolo: « colla mente servo alla legge di Dio, ma colla carne alla legge del peccato », si fa la volontà di Dio nel Cielo, ma non ancora « nella terra » (4). E un altro scrittore ecclesiastico espone le parole: « Padre nostro che sei ne' cieli » così: « che abiti

(1) Cf. la dissertazione di Gio. Worstio, De Parad. nell' Ugolino, T. VII.

(2) II Cor. XII, 2. Cf. S. Aug. De Gen. ad lit. lib. XII, cap. XXXIV, n. 37.

(3) Matth. V, 34 — Anche presso i Gentili s' accostumava di giurare pel Cielo, del qual giuramento si veda il Beckio, Comment. in Aristoph. Vol. I, p. 72 agg.

(4) Serm. LVI, 8. E De Gen. ad litt. lib. I, cap. IX, n. 15: *Atque illud ante omnem diem fecisse intelligitur, quod dictum est: « In principio fecit Deus Coelum et terram », ut coeli nomine intelligatur spiritualis iam facta et formata creatura, tamquam coelum coeli hujus quod in corporibus summum est; — terrae autem nomine invisibilis et incompositae, ac tenebrosa abyssus, imperfectio corporalis substantiae significata est, unde temporalia illa fierent, quorum prima est lux. — Cf. In Ps. XXX. Enarr. II, 7 sqq. et alibi passim.*

« nelle anime » (1); e innumerevoli altre testimonianze si potrebbero addurre, se facesse bisogno.

31. Per fare ora dunque ritorno al nostro primo proposito, se la parola Cielo nelle lingue antichissime altro non significava che cose dotate di certe proprietà eccellenti, come d'altezza, di luce, di mobilità e simili, onde convenientemente con quel nome o con que' nomi poteva chiamarsi la mente tanto *superiore* alle cose corporee, dove sta la *luce* intellettuale, il cui pensiero è *mobilissimo*, qual meraviglia che nel cielo si collocassero i numeri divini de' Pitagorici, e le divine essenze di Platone? Questo non era da principio un simbolo, nè una metafora. Ma poi che quelle parole, perduto o quasi perduto l'antico significato, furono riservate dall'uso a significare il Cielo visibile, questo Cielo visibile s'incominciò a riguardare siccome un luogo simbolico delle divine cose, e l'abitazione di Dio medesimo, e non fa meraviglia che ne venisse anco la dottrina materiale del cielo Aristotelico, che a Dante suggerì di cantare:

- « Ma nel mondo sensibile si puote
- « Veder le volte tanto più divine,
- « Quant' elle son dal centro più remote (2).

CAPITOLO VI.

DEL SOPRAURANO DI PLATONE.

32. Quando comparve al mondo il sublime ingegno di Platone, il Cielo era già profanato da' miti popolari e poetici, profanato da immagini sensibili e voluttuose che il faceano discendere alla condizione di questo mondo inferiore generabile e corruttibile. Quella mente straordinaria, e voleva dir unica,

(1) *Barthol. De Martyribus, Compendium spiritualis doctrinae*, P. II, cap. 25 — Dagli ecclesiastici scrittori s'interpreta la parola *cielo*, in alcuni luoghi della Scrittura, non come indicante la pura intelligenza, ma l'anima santa (Cf. Clem. Alex. Strom. IV p. 542, 543, e S. Agostino di frequente). Ma può significare l'una o l'altra cosa nel senso comune e antichissimo della parola.

(2) *Par. XXVIII, 49-51.*

che più dell'altre tra i gentili scosse da sè il corporeo, compiacendosi della propria bellezza e purità, collocò le cose divine di là del Cielo conosciuto, imaginò un altro luogo più degno, più sublime, chiamandolo sopraurano o sopraceleste (τὸν ὑπερουράνιον τόπον (1)). E dice che « niuno de' poeti aveva « mai lodato il luogo sopraurano, e niuno mai tanto lo loderà « quant'è degno » (2).

33. Pe' quali poeti non si dee certamente intendere il solo Omero; ma allude alla volgare dottrina degli Orfici e a quella de' Pitagorici che, del pari poetizzando, nascondevano di soverchio la verità e la corrompevano pur coll' involgerla ne' misteri e ne' simboli ad imitazione degli Egizi (3). Poichè nella dottrina esoterica e razionale della scuola italica c'era quella verità, che voleva Platone indicare. Abbiamo questo dato storico certo, che, come Platone distingue due mondi, il sensibile e l'intelligibile, così pure facevano i filosofi anteriori, a ragion d'esempio Empedocle, presso al quale la distinzione tra il mondo αἰσθητόν e il mondo νοητόν è indubitabile per consenso anche de' moderni eruditi, non poco difficili (4): la qual distinzione sola basterebbe ad assicurarci, che prima di Platone s'erano distinte le essenze eterne ed intelligibili dalle cose sensibili, corruttibili e contingenti, e che l'antichità di questa distinzione non è un'invenzione de' Neoplatonici (5). Vero è che

(1) Phaedr. p. 247.

(2) Ivi.

(3) Erodoto: ὁμολογῶσι δὲ ταῦτα (gli Istituti Egiziani) τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεῖται - καὶ Πυθαγορείοις (II. 81.). Cf. Creuzer, Religions de l'antiquité, ouvrage réfondu etc. par Guignaut, Part. I, lib. I, chap. II, § 1.

(4) Cf. Sturz, Empedocle. p. 277 sgg., 280 sgg.

(5) Goffredo Stallbaum non dubita punto, Platone abbia in citato luogo del Fedro seguita le orme de' filosofi che lo precedettero. *Quod quidem diligenter contemplantibus nobis nunquam dubium est visum, quin Plato duos mundos, ut ita dicamus, distinxerit, alterum hunc inferiorem, qui sensibus est subiectus, quique coeli terminatur spatio, alterum νοητόν, in quo essent species rerum absolutae. Quod ne mireris cum hac in fabula fecisse, jam ante eum extiterunt philosophi, qui νοητόν fingerent mundum: quorum placita non potest dubitari, quin adeo fuerint celebrata, ut eorum memoria hanccriptionem legentibus facile in mentem venire potuerit. Inter eos autem, qui Platoni hac in re praeiverunt, praecipue Pythagorei et Empedocles commemorandi sunt.* In Phaedr. p. 246.

Platone introducendo un luogo sopraceleste, o ricorre anch'egli ad un simbolo, sebben più puro, o non seppe tanto appurare il suo pensiero dell'essenze da riconoscerle come al tutto immuni da spazio. Questa imperfezione nel concetto platonico dell'essenza potrebbe desumersi dal Parmenide, dove all'ente esistente trova necessario d'assegnare qualche luogo (1), acciocchè sia qualche cosa, e per la stessa ragione gli assegna una figura. Deve probabilmente intendersi un luogo e una figura ideale, ma l'idea d'un luogo sarebbe nulla, se non ci potesse essere un luogo reale, e la dottrina difetterebbe ancora, come quella che verrebbe a stabilire non poterci essere un ente reale fuori di luogo. D'altra parte un luogo di là del cielo non si potrebbe immaginare come puramente ideale, non essendo ideale il cielo a cui sovrasta. Ad ogni modo, conviene meglio all'argomento, che si consideri quel luogo sopraceleste per un simbolo; tanto più che non si vede come si possano dare de' limiti all'immenso spazio del Cielo. E questa interpretazione simbolica s'accorda pienamente con tutto ciò che Platone ragiona delle anime nel Fedro; dove, volendo dichiarare la loro sublime e tutta intellettuale natura, confessa apertamente di ricorrere ad una allegoria. Poichè dice: « Dell'idea poi di « essa (anima) è da dire così: quale per intero ella sia, esigerebbe una al tutto divina e lunga narrazione; ma basta « un'umana e breve, a dare di essa una cotale similitudine » (2). Descrive dunque la natura dell'anima colla similitudine d'una biga composta dell'auriga, del carro alato, e di due cavalli: i quali sono tutti buoni, com'anco è buono l'auriga, se si tratta degli Dei (perchè anche gli Dei sono anime, come diremo in appresso); ma nell'altre anime c'è mistura di buono e di tristo, e uno de' cavalli della biga umana è buono, l'altro poi è il contrario. Ora l'anima deve con questo carro ascendere il cielo, alla cui sommità, se l'anima è perfetta, sempremai ella tende, ed è portata dal volo, giugnendo così di là di tutto questo mondo, a quel luogo che *sopraceleste* dal filosofo è nominato. Accingendosi dunque Platone a descrivere cotesto inaudito luogo,

(1) Οὐκ οὐκ μὴ δαμάσκει μὲν ὅν οὐδὲν ἔν ἐστι. Parmenid.. p. 145.

(2) Phaedr. p. 246, A.

quasi intimorito dalla grandezza dell'opera: « Conviene osare » (esclama) di dire il vero, massimamente a chi parla della verità », dimostrando che lo scopo del suo discorso non è il simbolo, ma la stessa verità, che vuole far tralucere dal sottil velo d'un simbolo, in cui anch' egli la involge. E tosto soggiunge, che « il genere della vera scienza » (τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος), che è quanto dire la scienza essenziale, l'idea della scienza (tale essendo la forza della parola *genere*, presso Platone) abita in questo luogo *scopriaceleste*, e vi abita vicina alla « essenza vera- » « mente esistente (ὄντῳ ὄντως οὐσα), senza colore, senza figura, » « senza alcuna tattile qualità. » Poichè quest' « essenza si serve della sola mente contemplante, governatrice dell' anima (4) ». Nell'altissimo luogo dunque, chiamato Iperurano da Platone, abita l'Essenza assoluta, al tutto soprasensibile, ossia l'Essere essenziale, il quale usa della sola e pura mente contemplante, e con esso, e circa esso, si sta l'essenza della vera scienza, oggetto di sua contemplazione, e questa scienza essenziale governa le anime, cioè l'anima del Mondo, e ogni anima perfetta (2). E quest'essenza poi, circa la quale, come dicevamo, sta la scienza per sè, ossia assoluta (περὶ ἣν τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος), ella stessa è il genere degli Dei, cioè l'essenza delle cose divine, di cui pure dice che abita nell'Iperurano (ἢ τὸ τῶν θεῶν γένος οἰκεῖ). Dal confronto de' quali luoghi si vede, che Platone riduce la divinità all'uno, conducendola al *genere*, che per lui significa *essenza*, e che questa divinità una, è l'Essenza veramente esistente, circa la quale sta la scienza anch'essa essenziale o genere. Oude dall'Essenza, come dall'uno vivente ed intelligente, fa venire gli altri enti immateriali, cioè gli Dei, e questo è il vero Monoteismo, e il finto Politeismo Platonico (3). Ma dobbiamo vedere come questi Dei procedono, secondo Platone, dal solo Dio, dall'unità della natura divina.

(1) Ἦ γὰρ ἀκρόματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀνεκὴς οὐσία ὄντως οὐσα ψυχῆς λυβερνήτη, μόνῃ θεατῇ ἢ κρήται περὶ ἣν τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος τοῦτον ἔχει τοῦ τόπων. p. 247, C.

(2) L'avea prima chiamata « idea dell'anima: » περὶ δὲ τῆς ιδέας αὐτῆς ὥδε λεκτόν » p. 246. A.

(3) Dice Platone in una lettera a Dionigi di Siracusa (Ep. XIII), che lo

34. L'essenza è la natura puramente divina. Ora, questo divino puro si veste di anima, poichè anche a'suoi Dei Platone dà l'auriga e il carro alato e i cavalli (1), che, tutt'insieme, costituiscono l'anima. Le anime poi sono di diversa specie: quindi la pluralità di questi Dei, moltiplicati a cagione che l'unico principio divino a più e diverse anime si comunica (ἄλλοτε ἐν ἄλλοις εἶδεσι γιγνομένη (2)).

Ora ognuna di queste anime, benchè divina, è generata (γιγνομένη) in una diversa specie, e il generato, per Platone, è il contrario del divino, il quale è l'eterno. Non tutto dunque in questi Dei è divino, ma il divino è solo l'auriga di queste anime, cioè la *mente* contemplante, della qual sola usa l'eterna ed assoluta essenza (οὐσία ὄντως οὐσα ψυχῆς κυβερνήτη, μόνῳ θεῷ νῶι χρῆται). Ma l'essenza, a cui spetta la sola contemplazione, sarebbe stata priva di azione e di movimento se non avesse vestite dell'anime, perchè l'essenza è per sè immobile ed immutabile. Ricorre dunque Platone alle anime per ispiegare il movimento, chè l'anima è da lui definita « il principio del movimento », ossia ciò che si move da sè stesso, dal che egli deduce, che sia di natura immortale (3). Era questo uno

sue lettere serio hanno per principio Iddio, e le non serie hanno per principio gli Dèi (τῆς μὲν γὰρ σπουδαίας ἐπιστάτης θεὸς ἄρχει, θεοὶ δὲ τῆς ἥτιον), dove ben si vede quale sia la vera mente di Platone. Θεὸς è forse contrattivo da θεῖος.

(1) Θεῶν μὲν οὖν ἵπποι τε καὶ ἡνίοχοι πάντες, αὐτοὶ τε ἀγαθοὶ καὶ ἐξ ἀγαθῶν p. 246, A. E prima avea posto così la proposizione di tutto il seguente ragionamento: « Ora è mestieri che noi conosciamo prima il vero circa la « natura dell'anima divina ed umana, (ψυχῆς φύσεως περί θείας τε καὶ ἀνθρωπίνης) osservandone gli affetti e le opere » (p. 245, C).

(2) P. 246, B.

(3) Ecco in che modo s'esprime Platone: « Ogni anima è immortale. Poi, chè immortale è quello che sempre si move. Quello poi che dà il moto a ad altro, ma da altro lo riceve, quando il moto ha fine è necessario che cessi di vivere. Solo dunque ciò che move se stesso, poichè non può rimanere abbandonato da se stesso, nè pure può finir mai di muoversi, che anzi all'altre cose che si muovono esso è il fonte e il principio del movimento. Ora, del principio non si dà origine, chè dal principio nascono tutte le cose: esso poi non può nascere da niuna; chè non sarebbe principio se fosse generato altronde: essendo poi non generato, è anche incorruttibile. Che se si perdesse il principio, nè esso da altro, nè altro da

sforzo per risalire dall'essenza impersonale alla personalità divina: ma a quel volo non reggeva la mente umana.

35. Al qual luogo, non possiamo tenerci dall'osservare con quanta ingiustizia Aristotele accusi del continuo il suo maestro di non assegnare la causa del moto, quando anzi, avendo egli riposta questa causa nell'*anima*, additò sagacemente il vero principio del moto, l'unica vera causa di moto che ci si presenti con certezza in tutta la natura (1); al che non avendo posto mente Aristotele, ricorse a cause occulte e supposte unicamente per via d'immaginazione.

Platone poi non si contenta di riporre nella natura dell'anima un principio di moto, come un concetto voto e del tutto astratto, ma significa la natura di questo principio e la maniera con cui egli opera, mediante i simboli de' cavalli che tirano il carro, i quali indubitatamente rappresentano il *sentimento* e i diversi effetti che ne procedono, e le ale di cui è fornito il carro, le quali rappresentano l'ardore e lo studio dell'anima verso le cose eterne e celesti (2).

« caso si genererebbe; necessario com'è, che tutte cose si generino dal principio. Laonde procede, che il principio del moto sia da ciò che si muove da se stesso; è questo o è impossibile che si perda o che si generi, o è forza che cadendo, tutto il cielo e tutta la generazione si formi, nè si trovi più una forza, dalla quale ricevendo il primo impulso si mova. Apparendo dunque che è immortale quello che move se stesso, chi dirà esser tale la sostanza e la ragione dell'anima, non avrà ad arrossire ». Phaedr. p. 245, C, D, E.

(1) Noi abbiamo mostrato che in tutta la natura non si trova una causa certa di moto, eccetto il *principio vivente*, cioè il sensitivo e l'intellettivo, e che tutte le forze brute che si suppongono sono pure *ipotesi* (Ved. *Psicol.* 1826, 1828, 1833, 1835, 1843, 1881 e 1882 — *Teosof.* 1456 segg.).

(2) E per ciò dice appresso, che di tutto ciò che riguarda il corpo, l'ale sono quelle che comunicano più col divino, perchè sono quelle che ciò che è grave sollevano alle regioni celesti, leggendo noi il passo così: Πίπτειν ἡ πτεροῦ δύναμις τὸ ἡμερῶδες ἔχειν ἄνω μεταωρίζουσα, ἢ τὸ τῶν θεῶν γένος οἰκτικὸς κοινῶνται δὲ πρὸς μάλιστα τῶν περὶ τὸ σῶμα τοῦ θεοῦ, p. 246, D; omettendo la parola ψυχῇ, o ψυχῇ, secondo l'emendazione che fece l'Heindorf sull'autorità di Plutarco (Quaest. Plat. p. 1004, C=265. ed. Hutten.). Così viene a dire, che la forza dell'ali (ἡ πτεροῦ δύναμις) è tra le cose corporee il simbolo, che rappresenta quella parte dell'anima, che più comunica colle cose divine, rappresentando essa la virtù spirituale dell'entusiasmo, che solleva

36. Così si costituiscono gli Dei come anime pure e perfette; ma oltre questi, egli pone e spiega la generazione di due maniere d'*animali*, gl'immortali e i mortali, tra' quali ripone gli uomini.

E quanto agl'immortali, pe' quali intende gli astri, che sono poi anche i dodici Dei maggiori che nomina appresso, egli mostra di parlarne con incertezza, e piuttosto secondo l'opinioni volgari, confessando che non si può sapere, come l'anime sieno unite in perpetuo a que' corpi celesti. « Si chiama », dice, animale « immortale, non per alcuna ragione ottenuta » per via di ragionamento, ma per finzione (*ἀλλὰ πλάττομεν*), « non avendo noi nè veduto nè bastevolmente inteso questo » Dio, animale immortale, avente sì l'anima, avente anche il « corpo, in ogni tempo naturalmente seco congiunti » (1). La qual maniera di parlare del gran filosofo mostra, come la forza del suo raziocinio fosse vigilante per non accogliere quasi certe le comuni opinioni, che non poteano provarsi razionalmente; ed è un modesto rifiuto dell'opinione della divinità degli astri (2), che Aristotele poi si bevette così di buon grado; introducendo quell'opinione solo per rendere inteso il simbolo ossia l'allegoria ch'ebbe cominciato a descrivere.

l'anima alle cose eterne. Poichè Platone dà l'ali anche all'anima pura non unita ancora con alcun corpo (p. 246. A), onde convien di novo distinguere il simbolo corporeo dalla cosa spirituale simboleggiata.

Riponendo qui dunque Platone l'ali tra le cose corporee, parla del simbolo; chè per vero non dà a' suoi animali ali corporee. Riceve poi lume questo luogo dall'osservare che usa un consimile ordine di ragionare nel Filebo, dove, dopo avere stabilito che il primo bene sono quelle cose che hanno natura sempiterna (*τὴν αἰδίων φύσιν* p. 66), cerca qual altro bene con quello abbia comunione e quindi s' avvicini al primo in valore (p. 22 segg.).

(1) *Θητόν (ζῶον) τ'ἔσται ἰππονομίαν* - Ἀθάνατον δὲ οὐδ'ἔξ ἐνός λόγου λελογισμένον, ἀλλὰ πλάττομεν, οὔτε ἰδόντες οὐδ'ἰκανῶς νοήσαντες θεόν, ἀθάνατόν τι ζῶον, ἔχον μὲν φύσιν, ἔχον δὲ σῶμα, τὸν αἰὲ δὲ χρόνον ταῦτα ξυμπεφυκότα. p. 246, C, D. E di questi corpi naturalmente animati conviene intendere il luogo precedente p. 245, 246, dove dice: « quel corpo, a cui è insito il moversi da se stesso; è animato » ἢ δ'ἐνδοθεν αὐτῷ ἐξ αὐτοῦ, ἐμψυχον, etc.

(2) Dopo aver fatto un cenno di tali corpi per sè animali, lascia tosto da parte il discorso, con queste parole: « Ma già queste cose sieno e si dicano, « com' a Dio piace » p. 246, D., che è di novo un protestare della loro incertezza, e della impossibilità di conoscerne il fermo.

Venendo poi a dichiarare come l'anime pure, e non congiunte per natura ad un corpo, s'incorporino, generandosi in questo modo gli animali mortali, pone che questo accada per la bizzarria d'uno de' due cavalli, che rappresenta il malvagio istinto (1) in quelle che non sono anime d'Iddii; il quale, ricalcitrando e sbizzarrendo, rende il viaggio della biga intorno al cielo, e verso al sommo, oltre misura difficile e faticoso, di che poi intricandosi ed urtando tra loro, alcune bighe scuipano le ali, e quell'anime cadono giù fino che s'aggruppano a qualche corpo solido, il quale incontanente, ricevuta l'anima, sembra muoversi per sè, ma veramente si move per la potenza dell'anima, che accidentalmente ebbe acquistata, e tutto questo anima e corpo si chiama animale mortale (2).

37. Ma torniamo alle anime ancora scevre di corpo, e poichè abbiamo incominciato, seguiamo a narrare la magnifica allegoria di Platone, dovendoci questo giovare a intendere più chiaramente l'Urano degli antichi, o l'Iperurano di Platone, e la natura degli Dei che lo abitano, e quindi pure i numeri celesti de' Pitagorici; e conseguentemente a recare un equo giudizio di ciò che dice Aristotele, che i numeri celesti erano i medesimi che i terrestri pe' Pitagorici, e diversi per Platone.

L'anima tutta, dice Platone, presiede all'inanimato (*τοῦ ἀψύχου*), e perciò tutte le diverse anime percorrono il cielo con movimento circolare, e fino a tanto che sono perfette e non hanno infrante le ali, se ne vanno sublimi e governano il mondo (*τὸν κόσμον διοικεῖ*). Giove, che tutto adorna nel suo giro

(1) I Pitagorici avevano già distinto nella natura umana due inclinazioni, l'irascibile *τὸ θυμικόν*, e il concupiscibile *τὸ ἐπιθυμητικόν* (Cic. Tusc. IV, 5 — Plut. De Plac. Phil. IV, 4, 5; II, 5. — Diog. Laert. VIII, 30 — Stob. Ecl. Phys. I, 2 — Apul. De habitud. doctrinarum Plat. phil. lib. I, de Philos. natur. — Suidas, T. N. Νοῦς). Ma poichè tanto l'irascibile, quanto il concupiscibile può ubbidire o ricalcitrare alla ragione, perciò questi non possono essere i due cavalli della biga platonica: ma per questi reputo doversi intendere l'appetito ordinato, e l'appetito disordinato, la tendenza che è nell'uomo all'armonico operare, il quale consiste nella sommissione dell'appetito alla ragione, e la tendenza al piacere parziale, che turba l'unità e la concordia delle diverse facoltà umane.

(2) P. 246. C.

e con sapienza provvede, è il condottiere che va a tutti innanzi, e lo seguono undici schiere di Dei e di Dèmoni, rimanendo Vesta sola nell'abitazione degli Dei. L'abitazione degli Dei (οἶκος Θεῶν) è dentro il cielo, ed è a distinguersi da essa l'Iperurano, dove abita l'essenza unica, o il genere degli Dei (ἡ τὸ τῶν Θεῶν γένος οἶκεῖ). Poichè siccome Platone, prendendo l'antico mito, aggiunse un luogo superiore al cielo stesso, così, lasciando stare l'opinione volgare, che gli astri fossero altrettanti Dei (chè all'uomo manca il coraggio d'opporsi direttamente a tali opinioni ricevute dal comune, e ci bisogna un inviato di Dio stesso per osare e bastare a tanto), e contentandosi d'indicare, che quella opinione non avea prove razionali (οὐδ' ἐξ ἐνὸς λόγου λελογισμένου), volle indirettamente sollevare le menti a un concetto più puro della divinità, collo stabilire un'unica essenza divina, la quale abitasse al disopra de' cieli e fuori al tutto de' cieli sensibili. Riguardo dunque agli Dei che sono entro il cielo, aventi l'anima (1) e aventi anche il corpo, cioè gli astri, imagina che Vesta sola rimanga nell'abitazione degli Dei, cioè non si mova dal suo luogo, significando in Vesta la terra, che rota sul suo asse nel centro dell'universo sensibile (2). Distingue

(1) Nel Filebo dice, che Giove stesso, il duce di tutti gli Dei celesti, deve aver l'anima. Poichè, dopo aver mostrato che l'universo si regge e move sapientemente, Socrate dice: « Ora la sapienza e la mente non sono mai « senza un' anima ». A cui Protarco: « No certo ». Socrate: « Dunque « nella natura dello stesso Giove tu confessorai, che dee essere ingenerata « (ἐγγενεσθαι) un' anima regale, ed una regal mente, per effetto della virtù « della causa (διὰ τὴν αἰτίας δύναμιν), e negli altri (Iddii) altre belle anime, « secondo che a ciascuno piace che si dica » (p. 30. C, D); dove « per « la virtù della causa » intendo « per la virtù dell'assoluta essenza », causa prima di tutte le cose, e non « per la causale virtù che si scorge in Giove »; poichè « la causa » fu prima dichiarata quella che unisce il fine e l'infinito, il corpo coll'anima ecc., e quindi appresso dice, che « la mente è progenie della causa ».

(2) Platone nel Timeo p. 40 B, C. chiama la terra « il primo e il più « antico di tutti gli Dei, che sono generati dentro il cielo » (πρώτην καὶ παλαιότατην Θεῶν, ὅσοι ἐντὸς οὐρανοῦ γιγνόμεναι), dove si conferma la distinzione degli Dei (così detti nell'opinione comune) che sono generati e che abitano dentro il cielo, dall'unica natura divina posta da Platone nell'Iperurano, cioè al di sopra ossia fuori del cielo sensibile.

Gran questione s'agita tra gli eruditi, se Platone voglia che la terra si

dunque gli dei celesti, cioè gli dei volgari, gli astri animati, dall'essenza divina sopraceleste, appresso alla quale sta la

mova o stia ferma (V. Ruhnken. ad Tim. p. 69 segg., che lascia la cosa indecisa; Aug. Boeckhius, De Platonico system. coelestium globor. etc. p. VI seqq., che sostiene Platone volesse la terra star ferma; Gott. Stallbaum ad Tim. p. 40, che inclina anch'egli a questo). Comechessia, se Platone dà alla terra qualche movimento, come attestano Aristot. De Coelo II, 13, Diog. Laerzio III, 75, ed altri (Cic. Acad. IV, 39); certo non le può dare, che il solo movimento di rotazione intorno all'asse dell'universo, come Ecfanto pitagorico (Plut. De Plac. phil. III) ed Hiceta (Cic. Acad. 22, IV, 39); e di questo solo moto parlano tali autori, onde non avendo quello di traslazione, ella non abbandonerà mai il suo domicilio per volare cogli altri Dei fino sul dorso del cielo a contemplarvi l'assoluta essenza. Ora, argomento a favore dell'opinione, che la terra si mova di moto rotatorio, si è che Platone la chiama « effettrice e custode del giorno e della notte » (φύλακα καὶ δημιουργὸν νυκτὸς τε καὶ ἡμέρας), il che non si potrebbe intendere in modo naturale, senza fare che la terra si rivolga intorno a se stessa; e sopra tutto, che Platone dice di essa terra εἰλουμένην, ovvero ἰλουμένην περὶ τὸν διὰ παντός πόλον τεταμένην, che Aristotele intese per « circonvolgentesi intorno all'asse dell'universo ». Benchè la parola εἰλουμένην, o ἰλουμένην, possa, l'una e l'altra, avere altresì il valore che le dà il Ficino, *circa polum per universum extensum alligatam*, seguendo i Platonici più riputati, ma più recenti, Plutarco, Galeno, Timeo il Sofista, Simplicio ed altri; pure il concetto della terra legata al polo è strano e appena intelligibile, eccetto che non s'intenda per polo in singolare l'asse della terra. E d'altra parte è fuori di dubbio, che Platone colloca la terra nel centro e però nel mezzo de' due poli, come dice Plinio: *terra a verticibus duobus, quos appellaverunt polos, centrum coeli est* (H. N. II, 15). Or l'asse concepivasi rotante, e i poli con esso (*rotatis... polis*, Ovid. Met. II, v. 74, 75). Se dunque la terra era legata al polo, dovea girare anch'essa, altrimenti sarebbe stata sciolta e non legata. Nè mi sembra convincente l'argomento per l'assoluta quiete della terra, che adduce il Boeckh (De Plat. system. coelest. globor. etc. IX, X), e che chiama *omnium firmissimum et certissimum*, che non si potrebbe attribuire alcun moto alla terra senza distruggere quello dell'orbe massimo delle stelle fisse, chiamato dai Greci ἀπλανῆ, il quale secondo noi va verso la destra, cioè da occidente in oriente, essendo l'oriente la destra, come molti Pitagorici definiscono (V. Lobeck. Aglaophami T. I, p. 918; Plut. De pl. phil. II — Cf. Forcell. v. *dextera*), e non al contrario come suppone il Boeckh. Il sole poi cogli altri pianeti, che costituiscono l'orbe interiore e minore, tiene il corso verso la sinistra, e però va dall'oriente all'occidente. Or resta a vedere da che parte si rivolga la terra. Se s'intende il passo controverso del Timeo come l'intende Aristotele, che fu per vent'anni alla scuola di Platone, cioè significante il movimento terrestre,

scienza per sè, e « veramente esistente », com'egli dice, scevra di ogni elemento sensibile (*δυσία ὄντως οὐσα*), al contrario

convien dire che la sua rotazione sia come quella della sfera massima, perchè dice che si rivolge intorno al polo del mondo tutto, *ἰδουμένην δὲ περὶ τὸν διὰ παντὸς πόλον τεταμένην*. E così la terra, come centro, vorrebbe a partecipare della natura dell'orbe esteriore e massimo. Il che è coerente; stantechè, esprimendosi la natura di quest'orbe col denominarsi il *Medesimo* (*τὸ ταυτόν*) a cagione che non esce dal suo luogo girando e che le fisse non cangiano le reciproche loro distanze, chiamandosi per ragione contraria l'*Altro* (*τὸ θάτερον*) l'orbe interiore che contiene il sole e le stelle erranti; certo la terra, che non si muove di luogo, ha la natura dell'orbe massimo, e però dee avere il moto di questo, di cui è centro; e questo sta ottimamente anche intendendo *ἰδουμένην* per *circumligata* all'asse, rotando l'asse col cielo massimo, quando l'asse si concepisca come una linea fisica. Il che posto, l'attribuirsi da Platone la vicenda della notte e del giorno al rivolgimento dell'orbe massimo (*νύξ μὲν σὺν ἡμέρᾳ τε γίγνεται ὅττω, καὶ διὰ ταῦτα ἡ τῆς μιάς καὶ ὑπομμενότητος κυκλώσεως περίοδος*, p. 39, C.), che dal Boeckh è preso per un argomento del non essere la notte e il giorno prodotti dal giro della terra, provverebbe anzi il contrario; poichè quel giro dell'orbe il *medesimo* è quello stesso della terra quanto alla direzione e all'impulso, benchè varii nel grado di celerità. E non è cosa inverosimile, se la terra non rota, che il giro delle stelle fisse distingua il giorno dalla notte? Chi potrebbe spiegare come ciò avvenga? Se la terra non si move sul suo asse, non si potrebbe ricorrere che al giro del sole per la formazione della notte e del giorno; ma a questo non ricorre punto Platone. Nella maniera all'incontro, che proponiam noi d'intendere la teoria astronomica di Platone, tutti i fenomeni più apparenti rimangono facilmente spiegati. Poichè Platone al giro del sole attribuisce unicamente la formazione dell'anno, alla luna la formazione del mese (*μὲν δὲ ἐπειδὴν Σελήνη περιελθεῖσα τὸν αὐτῆς κύκλον ἥλιον ἐπικαταλάβοι· ἵναυτὸς δὲ, ὁπότεν ἥλιος τὸν ἐκυστοῦ περιέλθοι κύκλον*), resta dunque che alla terra, che gira coll'orbe massimo, si debba attribuire la vicenda della notte e del giorno. Ma un altro fortissimo argomento a conferma della nostra sentenza si è che solo così rimane spiegata la varietà delle stagioni. Poichè se la terra stesse ferma, e il sole facesse sempre uno stesso giro come suppone Platone, le stagioni rimarrebbero inesplicate. Ma girando la terra coll'asse dell'orbe massimo, e la direzione di quest'asse essendo diversa da quella del circolo che percorre il sole co' pianeti, devono aver luogo di necessità le varie stagioni. E che l'orbe massimo ed esteriore giri in direzione diversa da quella dell'orbe interiore, è insegnato dal Timeo là dove, narrando come il Demiurgo formasse l'anima del Mondo, dice che da prima formò una croce decussata $\begin{smallmatrix} c & a \\ \times & \\ b & d \end{smallmatrix}$; e poi prendendo l'asta *ab*, la ritorse in circolo, che rappresenta l'orbe esteriore chiamato il *Medesimo*, e rappresenta pure il piano

degli altri dei, ai quali, essendo generati, manca questo assoluto modo d' esistere.

del suo movimento da occidente in oriente; appresso ritorse in circolo anche l'asta *cd*, che rappresenta l'orbe interiore detto l'*Altro*, in cui gira il sole coi pianeti, e del pari traccia il piano del loro movimento, cioè l'eclittica da oriente in occidente (p. 36). Così il piano del movimento dell'orbe massimo e della terra s'interseca col piano del movimento del sole per l'eclittica, onde hanno luogo le stagioni. In fatti sembra assurdo l'attribuire a Platone, di far che il sole si volga dall'occidente all'oriente, come pur fanno i più eruditi commentatori. S'aggiunga, che il lasciare del tutto immobile la terra s'opponne al concetto platonico degli animali divini ed immortali, de' quali il primo e più antico è la terra. Perchè l'anima, essendo, secondo Platone, il principio del moto, e per sè mobile, conviene che sempre si mova; e che si mova in circolo, perchè questo è il moto proprio degli Dei (Tim. p. 34). Nè Platone s'opponne a questo, dicendo che Vesta, per la quale si dee intendere fuor di dubbio la terra, non abbandoni il domicilio degli Dei, cioè il cielo, nel quale è pendula, come apparisce dal Fedone (p. 109), mentre gli altri Iddii escono dal cielo sormontandone il dorso per contemplare la divina essenza; nemmen l'animale perfettissimo, cioè l'universo intero, non esce dal suo luogo, ma gira in se stesso, il che è il movimento perfettissimo. Così anche si spiega, come i Platonici meno antichi abbiano potuto sostenere, che secondo Platone la terra si manteneva immobile, tratti a questa opinione dal veder che lo nega ogni moto d'andata; e come all'opposto Aristotele abbia potuto dire il contrario, avendo egli avuto riguardo al moversi intorno a se stessa.

L'unica obbiezione che si presenta a questa esposizione del sistema astronomico di Platone si è, che non sarebbe spiegato il tramontar delle stelle; ma si risponde che questo fenomeno può aver luogo se si suppone che la terra giri intorno a se stessa con una celerità *proporzionalmente* maggiore dell'orbe massimo (benchè questo in sè per la sua immensa ampiezza corra senza misura più celere); e Cicerone, esponendo l'opinione d'Hiceta sulla mobilità della terra, dice in fatti *quae — circum axem se summa celeritate convertat et torqueat* (Acad. Post. I, lib. II, § 39); onde le stelle fisse avrebbero un moto apparente da oriente a occidente. Tutto questo poi sembra confermarsi da quello che si dice nel Timeo, che quegli astri che percorrono un circolo minore, vanno più celeri di quelli che percorrono un maggiore (p. 38, 39): il che se s'applica alla terra, correndo essa apparentemente più celere del cielo supremo, la stelle fisse di questo dovrebbero tramontare all'occidente, benchè in fatto corressero velocissimamente ad oriente. Onde gli otto giri di cui parla poco appresso (p. 39. D.), i movimenti de' quali sono tutti misurati dal movimento della sfera suprema, potrebbero forse intendersi così, che comprendano il giro della terra, anzichè per ottavo si prenda quello della stessa sfera suprema; poichè si dice: « È « tuttavia facile a intendere, che il perfetto numero del tempo allora

Gli Dei dunque percorrendo tutto intorno il cielo, goduti i beati spettacoli che sono dentro il cielo (*ἐντὸς οὐρανοῦ*), ascendono al convito e alle vivande al sommo del Cielo stesso (*ἐπὶ τὴν οὐράνιον ἀψίδα*), e le anime che si chiamano immortali, cioè divine, giunte colassù, uscite dalla volta celeste, si trovano sul dorso del cielo stesso (1). L' immensa circonferenza (è questo l'orbe massimo, e tutto il di sopra è l' Iperurano), che velocissimamente si rigira, le trasporta intorno intorno, e intuiscono nel loro corso quelle cose, che sono fuori del cielo (*αἱ δὲ Θεωροῦσι τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ*). Le quali cose, fuori e al di sopra del cielo sensibile, son l'Essenza, senza alcun colore, senza figura e tattile qualità, come vedemmo, la quale usa della sola mente, e

• finalmente compisca l'anno perfetto, quando gli otto giri, compiti i loro corsi (che quell'orbe, che è sempre il medesimo e similmente procede, • misura), ritornano allo stesso capo •. Perocchè se gli otto giri sono misurati dall'orbe detto il Medesimo (*τῷ τοῦ ταυτοῦ καὶ ὁμοῦς ἰδντος ἀναμετροῦντα κίνησι*), questo, che è il misuratore, sembra escludersi dagli otto giri misurati: ed esso, a questo modo, costituirebbe non l'ottava, come si suol credere, ma la nona sfera, riuscendo il numero perfetto, quello del tre elevato al quadrato, a cui forse allude Platone stesso, nominando qui appunto il numero perfetto del tempo (*τέλειος ἀρχαῖος χρόνος*).

Enumerando le sfere in ordine inverso Cicerone (*De Rep. VI, id est Somn. Scip.*), chiama la terra *nona tellus*, e Macrobio *quae sphaerarum nona et mundi ultima est* (*In Somn. Scip. I, XXI*). Finalmente si sa, che Eracleo discepolo di Platone poneva l'aggirarsi della terra intorno al suo asse (*Plut. De plac. phil. III, 13 — Procl. in Tim. III, p. 282*): si sa pure, che quando Aristarco di Samo mosse la terra di luogo, facendola girare intorno al sole (seguito poi da Seleuco Eritreo che ne diede le prove), allora Cleante, o sul serio o per ischernire la greca superstizione, disse che bisognava acconiarlo a' Greci, perchè avea osato di muovere tutti i lari e Vesta stessa dal suo luogo (*Plutarch. L. De facie in orbe lunae, VI, — Conf. Plutarch. Q. Platon. VIII, 1; De Plac. Ph. II, XXIV, 6; Sext. E. pyr. et Archim. ap. Monag. ad Diogen. Laert. Vitae Philos., lib. VIII, cap. VII; Stob. Ecl. phys. I, 22.*); onde il darle solo un moto di rotazione non era un sacrilegio; si sa finalmente sulla testimonianza di Teofrasto, che Platone in sua vecchiaia si pentì non d'aver tenuta ferma la terra, ma d'averla posta nel mezzo del Mondo, e quindi di non averle dato anche il moto di traslazione (*Plut. Q. Platon. VII, et Vit. Numae n.º XI, — Cf. De plac. phil. I, et Lib. de fac. in orbe lunae, ibid.*).

(1) Αἱ μὲν γὰρ ἀθάνατοι καλοῦνται, ἡνίκα ἂν πρὸς ἑαυτῶν γένηνται, ἔξω πορευθεῖσαι ἵστανται ἐπὶ τῷ τοῦ οὐρανοῦ νότω, p. 247 B. C.

ROSMINI, *Divino nella Natura*

4

circa essa sta il *genere* della scienza. Questa essenza è Dio causa di tutte le cose; e la Mente, di cui solo essa usa, circa la quale sta la scienza essenziale, è la sua Progenie, come dice altrove (1): l'immensa circonferenza poi, che velocissimamente si muove di moto circolare e sempre uguale, perchè non esce dal luogo, n'è il simbolo, e il muoversi simboleggia l'atto della mente divina, onde questo moto è chiamato « dell'uno » e del sapientissimo » nel Timeo (2), e la immensità della sfera, le molte cose che il *genere* della scienza comprende. Dice dunque, che « da per tutto dove si volge l'intelligenza di « Dio (Θεοῦ διάνοια) colla mente e colla scienza immacolata, « anche l'intelligenza d'ogni anima (secondo la condizione « che deve prendere a sè conveniente), intuendo per quel tempo « l'ente (τὸ ὄν), appagata della contemplazione della verità, si « pasce e gode, fino che la circonferenza, col suo giro, ritorni « allo stesso. E in questo giro vede la stessa giustizia, vede « la temperanza, vede la scienza, non quella nella quale è « la generazione, nè quella per la quale, in qualche luogo, ella « sia un'altra in un altro, quali cioè sono quelle cose che noi « ora diciamo enti; ma quella che è scienza in quello che veramente è ente (ἐν τῷ ὃ ἐστὶν ὄν ὄντως), e vedute l'altre « cose pure alla stessa guisa che veramente sono, e di queste « pasciuta, di novo rientrata sotto il cielo (εἰς τὸ εἶδω τοῦ οὐρανοῦ), si ritorna a casa » (3).

Questa dice essere la perpetua vita degli Dei. Tra le altre anime poi, la migliore che con valore li segue, sporge anch'essa il capo dell'auriga dal cielo nel luogo sopraceleste, ed è con essi rapita dal veloce corso della circonferenza, ma perturbata

(1) Nel Filebo ὅτι νοῦς ἐστὶ γινούσῃς τοῦ πάντων ἀκρίτου λεχθέντος, p. 30 D, E.

S'accosta questo alla verità cristiana, ma non la raggiunge; perchè essendo la mente quella che *intende*, ha ragione di soggetto, e l'essenza dovendo essere quella che è *intesa*, ha ragione di oggetto: onde si dovrebbe piuttosto dire, che l'oggetto (vivente) sia il Verbo, generato dal soggetto (vivente) il Padre, anzichè viceversa. Del resto, una certa trinità si vede nel luogo citato del Fedro, la quale si compone 1.º dell'essenza; 2.º della mente; 3.º della scienza che sta circa la mente.

(2) H' τῆς μιᾶς καὶ ὁρισιμωτάτης κυκλήσεως περίοδος, p. 39. C.

(3) P. 247.

da' cavalli, appena che possa intuire le cose che veramente sono (τὰ ὄντα). Un'altra, di minor perfezione, ora sporge fuori il capo, ora il ritira di sotto, e per la violenza de' cavalli parte vede, e parte non vede. Altre anime poi, benchè tutte tendano al sommo, non avendo vigor d'arrivarci, si sommergono, e non avendo potuto veder l'ente, usano per loro alimento dell'*opinabile* (τροφή δοξαστή). Che se, durante un'intera girata, vedono anche solo un minimo di quei veri (τῶν ἀληθῶν), sono salve per un altro giro, e così sempre; ma se poi, in un intero giro, non ne vedono punto, e, infrantesi l'ali, cadono sulla terra, vestono varie specie di corpi umani, dove hanno una sorte più o men nobile, secondochè ne' giri precedenti ebbero più o men veduto della verità: chè in questa prima generazione non possono ricevere corpi di bestie, quelle che hanno pur veduto, anche per un istante, qualche briciolo dell'ente. E quindi la dottrina della reminiscenza, e l'altre cose intorno all'anime, di cui favoleggia Platone, non secondo il certo, ma secondo il verosimile, com'egli espressamente dichiara (1).

(1) Dopo aver detto che c'è una cognizione certa, quale è quella delle cose necessarie, delle essenze; ed una opinabile, quale è quella delle cose contingenti e generabili; così, prima di descrivere la fabbricazione del mondo, dice l'interlocutore Timeo: « Dunque, o Socrate, essendosi detto da molti • molte cose intorno agli Dei ed alla generazione del mondo, non istupire, • te ne scongiuro, se circa tale materia non posso arrecare de' ragionamenti • provatissimi ed esattissimi. Tu dovrai anzi stimare che si sia fatto abbastanza, se addurrò ragioni non meno probabili di quelle di ciascun altro. • Poichè vuole l'equità che si ricordi, che ed io che espongo, e voi che giudicate, siamo uomini: di modo che, se saranno dette cose probabili, non • richiediate di più • (Tim. p. 29). Di due cose egualmente sembrano essersi dimenticati i Platonici: 1.° Che Platone riconosce la certa verità intorno alle cose necessarie, ed essi sono caduti in una specie di scetticismo, applicando anche alle necessarie la modesta avvertenza di Platone intorno alle dottrine che riguardano i contingenti; 2.° che Platone tiene per opinioni incerte queste ultime, ed i Platonici si dilettarono di presentarle ed insegnarle con quella sicurezza, che si farebbe di dogmi filosofici. La ragione di questi due errori è chiara: l'impressione, che la dottrina intorno alle cose opinabili e sensibili fa sull'immaginazione de' discepoli che non hanno la forza mentale del maestro, prevale e fa loro dimenticare la dottrina delle essenze eterne. Così Arcesilao, capo della terza Accademia, attribuiva a Parmenide il placito κατὰ λόγον, dimenticandosi della parte principale τὰ πρὸς ἀληθείαν di questo filosofo (Plut. adv. Colut. p. 1121 — Cf. Brandis, Comment. p. 181, n. 6. Cic. Acad. IV, 23. — *Logica* 791. n., 1088 sgg.)

38. Dobbiamo ora più accuratamente investigare come tutte queste cose narrate da Platone abbiano insieme coerenza. Poichè, dopo d'aver posto nell'Iperurano l'una essenza pura da ogni sensibile, e chiamata questa Dio, compariscono più cose, che riempiono, per così dire, la smisurata sfera sopraceleste e sopramondiale (1). Onde sono venute? È dunque a considerarsi, che l'Essenza veramente esistente usa della mente, e appresso questa è la scienza essenziale: questa scienza contiene una moltitudine d'altre essenze, le quali tutte, io credo, sono contenute e collegate e unificate nell'unica Essenza: onde questa le vede in se stessa, usando della sola mente contemplante governatrice dell'anima (ψυχῆς κυβερνήτη, μόνῳ θεᾷ νῶ χρηται), cioè dell'anima del mondo, e di tutte le anime che ne sono, per così dire, de' frammenti. Ora, di queste cose molteplici, tutte eterne, che l'Essenza veramente esistente contempla in se stessa, rivolgendosi intorno e al di sopra del mondo, conviene in prima distinguere due classi: 1.° l'una, di quelle idee o specie, sull'esemplare delle quali si formano le anime, poichè ogni anima sortì di essere generata in una data specie, partecipando della quale, esistette, diversa dall'altre (ἄλλοτε ἐν ἄλλοις εἶδεσι γυγνομένη (2)); 2.° l'altra classe è di quelle idee, di cui rimane alle anime ancora da partecipare, acciocchè acquistino la loro ultima perfezione ed eccellenza, e queste sono quelle, che nel gran volo intorno e sopra il mondo, seguendo il pensiero di Dio, intuiscono, onde sono fatte intelligenti e immortali. Poichè dice, che dovunque il pensiero dell'Essenza si rivolge, in percorrendo l'immensa sfera, colà si volge del pari il pensiero delle anime che la seguono, perchè la prima mente, unica per sè tale, governa tutte l'altre, tali per partecipazione (3). Le cose poi, che si vedono in tal giro dall'Essenza divina e dall'anime tutte, che il compiono, sono quelle idee che, come dicevamo, perfezionano ed immortalano l'anime. Perocchè si vedono nel gran viaggio sopraceleste le essenze della giustizia,

(1) *Supermundiales... substantiae* Tertull. De An. 18.

(2) Phaedr. p. 246. B. C.

(3) "Ατ' οὖν θεοῦ (cioè dell'essenza) διάνοια νῶ τε καὶ ἐπιστήμη ἀληθέως στρεφομένη, καὶ ἀπάσης ψυχῆς, etc. Phaedr. p. 247 D.

della temperanza e della scienza. Nelle quali si contiene certamente anche ciò che è per sè sapiente, ciò che è per sè buono e tutto quello che è così fatto; in cui avea detto prima trovarsi il divino (τὸ δὲ θεῖον, καλὸν, σοφὸν, ἀγαθόν, καὶ πᾶν ὃ, τι τοιοῦτόν· L'Essenza dunque vede in sè tutte queste cose, come quella che essendo Dio non può vedere il divino altrove che in sè, nè vedersi altro che pienamente; ma le anime che la seguono la vedono in parte, e in un modo più imperfetto, secondo la condizione conveniente che ciascuna di esse dee ricevere (ὅσων ἂν μέλλῃ τὸ προσήκον δεῖξασθαι (1)).

CAPITOLO VII.

LA DOTTRINA DI PLATONE È UNA CONTINUAZIONE

DI QUELLA DE' FILOSOFI PIU' ANTICHI.

39. Ma egli è oggimai tempo che riconduciamo il discorso là onde fu mosso. Dicevamo essere impossibile ammettere, con Aristotele, che i Pitagorici non distinguessero tra i numeri essenziali ed eterni, e i numeri partecipati dalle cose sensibili, non meno che Platone. E solo si può scusare, in qualche modo, Aristotele per questo, che anche i sensibili erano da' Pitagorici chiamati numeri (intendendo però numeri imitati); ond'egli per questa denominazione, quasi cogliendoli alla parola, secondo il suo vezzo cavilloso, conchiuse, che essi facevano tutti i numeri sensibili. Si potea in quella vece osservare in essi una improprietà di parlare, attesoche la parola *numero* non riceve altra significazione che d'un astratto, e però impropriamente con tal vocabolo si chiamano i reali. Può aggiungersi, che Platone pose maggior diligenza nel distinguere le *essenze* dai *sensibili*; onde per dimostrare quelle essere al tutto insensibili, non si contentò del simbolo del vecchio Urano, imaginò un altro luogo, fuori del cielo, e fece che in questo, soprastante

(1) Macrobio dico: *Haec mens, quae vobis vocatur, qua patrem inspicit, plenam similitudinem servat auctoris* (essenza): *animam vero de se creat posteriora respiciens*. In Somn. Sc. I, XIV,

per eccellenza di natura, abitasse l'essenza unica senza colore, nè forma, nè tattile qualità (ἡ ἀχρόματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφής οὐσία ὄντως οὐσα. Ma con tutto ciò, non è men vero, che già prima di Platone s'era conosciuto che l'oggetto proprio della mente, l'essere, le essenze (qualunque nome loro si desse) erano cosa immutabile e costante, a cui faceva opposizione la mutabilità, la contingenza e la scorrevolezza delle cose sensibili. Onde, non senza ragione, Simplicio accusa Aristotele d'aver intesi i Pitagorici troppo materialmente (1); ed è manifesto, che non si fermava il concetto di questi all'astronomia e alla fisica, ma queste dottrine ordinavano a simboleggiare ciò che c'era d'intellettuale e d'eterno nelle essenze delle cose, ch'essi riguardavano siccome l'oggetto più importante del sapere (2). La quale osservazione consuona con quello che dice di essi lo stesso Aristotele, cioè che accomodavano le cose fisiche al loro sistema de' numeri, anzichè questo a quelle; il che è una prova, che essi distinguevano i numeri puri da' sensibili, e co' sensibili non li confondevano (3).

40. E qui non è nostro intendimento, per dirlo di nuovo, il determinare quali fossero le dottrine accessorie, che ciascuno de' più antichi annetteva all'essenza immutabile intuita dalla mente umana; o l'indagare se tali dottrine fossero coerenti

(1) In Arist. De Coel. III, fol. 161. B.

(2) Così appunto Aug. Boeckh nella sua Commentatio Acad. De Platon. system. coel. globor., et de vera indole Astronom. Philolaicae p. XXIV: *Et Pythagorici quidem hoc de industria fecerunt, quum non tam adspectabiles in coelo res curarent, quam divinas ideas in coelestibus regionibus agnoscere et admirari vellent: id quod a Platone, in his rebus Pythagoreorum sectae prorsus addicto, satis edocemur.* — Cf. Rep. VII, p. 529 seqq.

(3) Metaph. I, 5 — Si conviene oggimai tra gli eruditi, che non si può fidarsi d'Aristotele, quando riferisce le opinioni degli antichi. Il Cousin nel suo scritto sopra Sotofane dice (ediz. Bruxelles, 1841, p. 78): *On ne saurait accorder trop de confiance à Aristote, qui non seulement rapporte les opinions de Xénophane, mais en développe et en commente les motifs.* — Simone Karsten: *neque Aristotelis opinioni nimis oportet confidere, quia hic in antiquorum placitis interpretandis saepius halucinatur, quin etiam Parmenidis rationem περί του ὄντος simili interpretatione depravasse videtur.* Philosphor. graec. vet. reliquiae, De Xenophanis philos. I. § I. Lo stesso confessano il Brandis, il Trendelenburg ed altri eruditi, quantunque ad Aristotele propensissimi.

o no col principio, vere o false: a tanta ricerca ci mancano i documenti. Voglio solo stabilire che, molto prima di Platone, e fino dalla più remota antichità, era stato veduto che l'umana mente ha un oggetto immutabile, e non tale che soggiaccia alle vicissitudini de' reali finiti, insensibile, appartenente alle cose eterne, a cui non senza proprietà davano la denominazione di divino. Poichè, stabilito questo, è con ciò dimostrato essersi conosciuto il punto fermo su cui posa la leva d'ogni umano ragionamento, il seme della dottrina delle idee, che poi da Platone con tanto ingegno fu coltivato, e con eloquenza tanto magnifica celebrato.

41. E se non era inventata ancora, per significare l'essenza eterna, la parola *idea*, mancavano forse altre parole, che acconciamente la significassero? Non si può considerare come una di queste, la parola *simile*, celeberrima nelle scuole pitagoriche? E la sentenza tanto comune, che « il simile si conosce col simile » (1), attribuita ad Empedocle e a molti altri, non veniva a dire il medesimo? Poichè il simile è fondato nella natura delle idee: di maniera che, tolte queste, è tolta via affatto la natura della similitudine (*Ideol.* 182-187, 1115, 1116, 1182, 1185). Sia pure, che alcuni di quegli antichi attribuissero al corpo, ovvero al senso, l'intelletto, o talora ne confondessero o permutassero le proprietà (2): questo non distrugge quello che noi affermiamo. Primieramente si vedrà, chi attentamente considera i frammenti che ci rimangono di quelle dottrine, che la tendenza naturale della loro mente li recava piuttosto ad elevare il senso all'altezza dell'intelletto, che non ad abbassare questo alla condizione di quello: di poi, che sono questioni diverse quella dell'avere un giusto concetto dell'intelletto e quindi di conoscere l'idea, e quella d'attribuire

(1) Καὶ ἀποδεικνύεται τε καὶ γινώσκον τὰ ὅμοια τὸ ὅμοιον. Aristot. de An. III, 3.

(2) Questo vero non fu conosciuto da Aristotele, e però recò il detto d'Empedocle e degli altri di quella età, *similibus similia cognosci*, quasi per provare, che davano al corpo e al senso l'intelletto; quando quel detto è anzi un chiaro argomento, che que' filosofi aveano conosciuto che le cose sensibili e reali si conoscevano colle *idee*, perchè in queste sole, quelle trovar possono la loro *similitudine*, nè sono simili tra loro, se non perchè sono simili le idee per le quali si conoscono.

poi questo concetto dell' intelletto al senso ed al corpo, e di credere che l' idea possa a questi aderire o in questi rinvenirsi. Si può conoscere quella verità, e tuttavia cadere in questo errore: si può concepire l' intelletto e l' idea per quello che è, e tuttavia attribuirlo al senso ed al corpo; purchè poco si conosca la natura di questi, e non si usi la diligenza di confrontare la natura sensibile o corporea colla intellettuale ed ideale. E l' aver separato intieramente la natura corporea e il sensibile dall' intellettuale, questa è la magnifica aggiunta che fece alla filosofia antica Platone, o piuttosto Socrate, se lice dividere questi due nomi indivisibili. Perocchè, avendo gli Jonici incominciato a meditare sul *reale* sensibile, ben presto gl' Italici nel ricercarne più accuratamente i principî, abbattendosi nella distinzione tra l' *indefinito* e il *fine*, da' quali due principî vedevano constare il *definito*, e quindi procedendo a' numeri, si trovarono senz' accorgersi nella sfera dell' *intellettuale* e dell' *ideale* (essendo questi elementi delle cose non più distinti secondo la realtà, ma secondo la ragione), e quivi stese grand' ala Parmenide. Il solo *morale* era rimasto nella forma apotegetica, e non ridotto ancora a scienza, mancando l' istrumento atto a ciò fare, che era la Dialettica. Onde vi s' applicò Socrate, il quale cercando delle rigorose definizioni, per dare fermezza alle morali dottrine (1), aperse la via a conoscere che il corpo dovea segregarsi dallo spirito e dalle idee, come quello che mancava di permanenza e di una esistenza necessaria; onde colla Morale furono ad un tempo segregate le idee da ogni cosa sensibile e mutabile, come ben si vede nel Fedone di Platone. Lasciando dunque il merito di questo nobilissimo progresso della filosofia a Socrate ed alla sua scuola; non è da negare a quelli che lo precedettero l'aver conosciuta la natura intellettuale e ideale e l' elemento divino delle essenze, benchè impuramente, perchè l'involgevano, più o meno, in altre nature eterogenee ed aliene da quella delle idee. Onde reputiamo che quando Proclo (2), Plotino (3), Galeno (4) ed altri filosofi de'

(1) Arist. Metaph. I, 6.

(2) Proclus. De Unitat. et Pulchrit. — Theol. Plat. I, 3.

(3) Plotin. De Pulchro ed. Creuz. p. 66, 86.

(4) Galen. De Hippocr. et Plat. dogm. VII, c. 5.

primi secoli dopo Cristo intendevano l'antica sentenza, che « col simile si conosce il simile », come l'intendiamo noi, cioè come dicesse « colle idee si conoscono le realtà », meglio assai d'Aristotele ne cogliessero il vero senso. E la distinzione, che non si può negare, fatta dagli antichi, cioè da quelli che precedettero Platone, tra un mondo sensibile ed uno intelligibile, ne dà la riprova in maniera, che queste due sentenze si spieghino e confermano reciprocamente. Riceve un'altra conferma ancora la stessa interpretazione dal vedere, che Aristotele attribuisce quella sentenza « γινώσκεισθαι τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον » anche a Platone, senza punto notare, che egli la intendesse in un modo suo proprio, anzi supponendo ch'egli la prenda appunto al modo stesso de' filosofi precedenti (1). Onde, se Platone tolse quella sentenza in un senso diverso da quel materiale in cui la volle intendere Aristotele, convien dire, che anche gli antichi, intendo i migliori e non quelli che ne depravarono il significato, riconoscessero che il *simile*, pel quale nasce l'intelligenza, erano le idee delle cose, colle quali le cose s'intendevano, qualunque poi fosse ancora l'imperfezione della loro dottrina intorno alle idee. Che anzi il luogo stesso di Platone, a cui allude Aristotele, può servire a spiegare come gli antichi dicessero, che si conoscono col *simile* tanto le cose sensibili, quanto le intelligibili (al che forse si dee ridurre quello che Aristotele disse così: καὶ αἰσθάνεσθαι τε καὶ φρονεῖν τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον), senza che da questo ne venga necessariamente la confusione del senso coll' intelletto, che vuole indurne Aristotele (2). Perocchè Platone, dopo d'aver detto nel Timeo, che Iddio compose l'anima di tre parti, cioè d'una che è individua e sempre la stessa e sempre simile (τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταυτὰ ἐχούσης

(1) De An. I, 2. Cf. De An. III, 3; Metaph. III, 5; De generat. et corrupt. I, 8; De sensu et sensili, 2.

(2) Due testimonianze di Platone adduce Aristotele De An. I, 2, l'una del Timeo, che ancora abbiamo; per l'altra cita i libri *περί φιλοσοφίας*, che secondo Simplicio e Filopono non sono un'opera di Platone, ma sono gli stessi libri *De philosophia* scritti da Aristotele, dove dovea esporsi questa teoria di Platone. Cristiano Augusto Brandis crede perduti questi libri; Francesco Niccolò Titze ed altri li credono esistenti, ma confusi tra i Metafisici (Cf. *Logic.* 15 n. 2). Ved. anche Plat. Men. p. 76.

οὐσίας), d'un'altra che è divisibile ne' diversi corpi (καὶ τῆς αὐτοῦ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς), e d'una terza, specie d'essenza media, partecipe dell'una e dell'altra, cioè della natura che è sempre la stessa e di quella che cangia (τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκράσατο οὐσίας εἶδος), soggiunge che essendo l'anima così conformata dal medesimo (ἐκ ταυτοῦ), dall'altro (καὶ τῆς θατέρου φύσεως), e dall'essenza (ἐκ οὐσίας), avviene che « ogni
 « qualche volta ella tocca qualche cosa che abbia l'essenza *divisibile*
 « qualche cosa che abbia l'essenza *indivisibile*, rivolgen-
 « dosi a tutta se stessa, distingue che cosa sia l'una e l'altra,
 « e a cui il medesimo sia, e da cui sia l'altro, e il diverso,
 « e rispetto a che, e che cosa sia principalmente, e dove e
 « come ». E di qui deduce Platone le due specie di cognizione ch'egli sempre distingue, cioè quella delle cose necessarie, e quella delle contingenti, alla prima delle quali s'appartiene la scienza (νοῦς ἐπιστήμη τε ἐξ ἀνάγκης), alla seconda le opinioni vere (δοῖαι καὶ πίστεις βέβαιοι καὶ ἀληθεῖς). E l'una e le altre è la ragione (λόγος), che le produce secondo che ella versa intorno al *sensibile* (περὶ τὸ αἰσθητὸν), o intorno al *razionale* (περὶ τὸ λογιστικόν), di maniera che i sensi non fanno che porgere all'anima la materia delle opinioni vere, venendo sempre la forma dalla ragione; ma questa materia non potrebbe essere data all'anima, se non avesse ella stessa in sè il sentimento, e non lo potesse paragonare e così distinguere dall'intelligibile e razionale. Onde allorquando Aristotele, dopo avere addotta l'opinione d'Empedocle, che la terra si conosce colla terra, l'acqua coll'acqua, l'aria coll'aria, e col fuoco il fuoco, soggiunge che fa lo stesso Platone, perchè, dice, « anche per sen-
 « senza di lui il simile si conosce col simile » (1); senza dubbio o egli pervorte la dottrina del suo maestro, o viene a confessare che anche per Empedocle il simile della cosa era l'idea, come per Platone, benchè al tempo d'Empedocle la parola idea non avesse ricevuto ancora quest'uso in filosofia. Deve anche raccogliersi dal surriferito luogo del Timeo (che è quello stesso a cui Aristotele si rapporta), che l'applicare lo stesso principio alle cose sensibili, non è un confondere il senso col-

(1) De Anima, I, 2, p. 404.

l'intelletto; ma soltanto è un dire che le cose sensibili, per essere conosciute, devono aver nell'anima un simile corrispondente, cioè un sensibile come *materia* della cognizione, richiedendosi oltracciò un primo ed essenziale *simile* come *forma*; essendo sempre la ragione, come dice espressamente Platone, quella che conosce, sia che conosca il sensibile, o il razionale. Ed è da notarsi, che Teofrasto pure attesta che Platone la sentiva in questo con Empedocle, il quale poi seguiva Parmenide, perchè Parmenide già prima di lui voleva, che si conoscessero i sensibili col simile (τῷ ὁμοίῳ (1)). E qui si ricordi, che Parmenide indubitatamente distiuse la ragione (λόγος) dal senso, e disse i sensi ebeti e ciechi, la ragion sola discernere il vero (2): al che si confronti quello che vuol Platone nel luogo del Timeo sopraccitato, cioè che la ragione (λόγος) sia non solo quella che produce la scienza intorno alle cose eterne, ma ben anco quella che produce le opinioni vere intorno alle cose sensibili e generabili. Onde questa fu, per quanto a noi pare, una modificazione che fece Platone alla dottrina di Parmenide: che mentre questi non riconosceva di vero altro che quello che è eterno, cioè l'essere, e fuori di questo negava ogni cosa ed ogni vera cognizione, Platone aggiunse alla *scienza* l'*opinione vera* intorno a' sensibili; e ciò, perchè egli, oltre ammettere l'*essere*, la verità essenziale, riconobbe altresì la *partecipazione dell'essere e della verità*, onde quello che è temporaneo e sempre in moto, partecipando dell'eterno, cioè della forma ideale, dava luogo ad opinioni e persuasioni ferme e vere (δόξαι καὶ πιστεῖς βέβαιοι καὶ ἀληθεῖς), che erano cognizioni di second'ordine, rispetto alla forma immutabili, rispetto alla materia mutabili. E noi non pretendiamo già, che tutto ciò che è in

(1) Ἐμπειδοκλῆς δὲ περᾶται καὶ ταύτας ἀνάγειν εἰς τὴν ὁμοιότητα Παρμενίδου. Παρμενίδης μὲν γὰρ ὅλος οὐδὲν ἀφώρυσεν (Theophr. De sensu, c. I, 2). Onde intorno a questa dottrina del simile, come mezzo di conoscere, si vede un progresso da Parmenide a Empedocle, e da questo a Platone: ma il fondo di essa è lo stesso.

(2) Vs. 93-95 Ap. Karsten — Euseb. Praep. Ev. lib. I, cap. VIII, lib. XIV, cap. II, XVI, XVII. — Sext. Empyr. advers. Logic. lib. I, § III. — Diog. L., IX, 22 — Stob. in Append. Flor. p. 71.

Platone fosse in Parmenide e negli altri che lo precedettero; ma ci basta di stabilir quello che ci concedono oggimai anche i moderni eruditi (che pur son tanto inclinati a spogliare i Neoplatonici di quelle autorità antichissime, colle quali s'affaticavano di confermare le dottrine del loro maestro), cioè che ancor prima di Platone era conosciuta dalle migliori scuole e universalmente consentita la distinzione tra ciò che è eterno, cioè l'essenza, e ciò che è continuamente mutabile (1). Benchè

(1) Simon Karsten scrive di Parmenide: *Distinxit quidem res aeternas a rebus fluxis; illis veritatem, his incertam opinionem tribuit... attamen... utriusque generis vim et naturam parum perspicue definivit* (De Parmen. Philosophia, § 4).

Mi pare che talvolta questi dottissimi scrittori diano troppo all'uso delle parole. Ecco un esempio. Proclo scrive: « Anche questo filosofo (Parmenide) ai due generi di cose, quelle che sono e quelle che non sono, assegna due maniere di cognizione, la verità (*ἀληθειαν*) e la fede (*πίστιν*) » (In Tim. p. 105). Ora qui il Karsten osserva, che Parmenide chiama fede (*πίστιν ἀληθῆ*) la stessa cognizione della verità, quando Platone usa della parola fede per indicare le cognizioni intorno ai sensibili, e di poi esclama: *Tantum valuit praejudicata opinio existimantium, totam Platonis dialecticam a Parmenide fluxisse!* Ma per vero dire, l'osservazione non è più che verbale e grammaticale; poichè la parola *fede* si può dare anche alla scienza de' primi principi, come gliela dà Aristotele, senza che per questo si rinunzi ai due generi di cognizioni indicate da Proclo. La differenza dunque tra Parmenide, e Platone sta piuttosto in questo: che Parmenide, come abbiamo osservato, riconosce solo una cognizione vera dell'essenza eterna, e non il secondo genere di Platone, cioè la persuasione vera intorno a' sensibili, poichè le opinioni intorno a questi chiama *ἀπάτην*, cioè errore e incostanza; il che gli avvenne perchè conobbe l'essenza, ma non la dottrina intorno alla partecipazione dell'essenza, propria di Platone, benchè prima rozzamente iniziata da' Pitagorici. Ma questo non vide accuratamente il Karsten, il quale scrive *nec unam amplexus est veritatem, nec sprexit omnino opiniones* (§. 3). Ora, che Parmenide ammettesse le opinioni intorno a' sensibili come un fatto, cioè come tenute e seguite dal volgo e come apparenze, di questo non o'è dubbio, altramente non n'avrebbe potuto parlare; ma che le ammettesse come *opinioni vere*, quali sono per Platone, questo è evidentemente falso, chiamando le opinioni di tali cose *ἀπάτην*, e dicendo esser questa una via falsa (vs. 38), e da essa dover astenersi la mente (vs. 45). Colla quale distinzione si conciliano le sentenze degli espositori in apparenza contrarie. Alessandro raccoglie dalle testimonianze d'Aristotele e di Teofrasto, che Parmenide non ammettesse le

egli è pur conveniente di farsi qualche stima anche dell'opinione di Plutarco (1), e d'altri ecletici, che e avevano maggiori documenti sott'occhio e non difettavano di criterio.

42. Potrà dunque mettersi in dubbio, come fecero alcuni, se Parmenide, oltre la scienza dell'essenza immutabile, ammettesse una cognizione delle cose mutabili come avente qualche verità (il che tuttavia a noi non pare), ma nessuno può dubitare, ch'egli riconoscesse l'essenza eterna ed intelligibile per sè, il che è quello che noi vogliamo; e con questo dato certo, crediamo doversi spiegare il principio che « il simile si conosce col simile ».

43. Non ignoriamo essersi voluto spiegare questa sentenza col discorrimento delle particelle corporee (ἐπὶ πόρροις), che Epicuro immaginava idoletti volanti che portavano a' sensi e all'intelletto la notizia delle cose.

Quando questo grossolano meccanismo si trasporta dal senso all'intelletto, non appartiene più che a que' filosofi minuti, che corrupero la filosofia. Rispetto al solo senso, si potrebbe concedere che anche Parmenide l'ammettesse, volendo prestar fede a Stobeo (2), perchè la dottrina perplessa e recondita della

opinioni intorno alle cose sensibili; Simplicio gli si oppone (Simpl. in Arist. Phys. I, f. 9). Hanno ragione entrambi. Non tolse le opinioni e le apparenze: le dichiarò false ed ingannevoli. A questo senso, pare a me, si devono ridurre altresì i luoghi d'Aristotele (Metaph. I, 5; De generat. et corrupt. I, 8; De Coel. III, 4,) di Teofrasto, e di Plutarco (advers. Colot. XIII), acciocchè vadano netti da contraddizione.

(1) Plutarco (adv. Colot. XIII) riconosce che Parmenide conobbe l'elemento eterno; perocchè dico che « egli, prima di tutti gli altri e dell'istesso Socrate ancora, vide nella natura essere l'opinabile, e l'intelligibile; ed opinabile è l'incoostante e soggetto a varie mutazioni, e quello che per gli accrescimenti e diminuzioni avendo a diverse cose diverso rispetto, non sempre muove e dispone il senso nel medesimo modo; ed intelligibile, un'altra specie, ch'è, com'egli disse: *senza principio, fermo sempre e integro, simile a se stesso, e sempre ritenente la sua natura* » (Tradus. del Graef). Che Parmenide abbia conosciuto l'eterno prima di Socrate, sì; prima di tutti, non credo.

(2) Dice quest'opinione comune a Parmenide, Empedocle, Anassagora, Democrito, Epicuro, Eratide παρὰ τὰς συµμετρίας τῶν πόρων τὰς κατὰ μέρος αἰσθήσεις ἵκνῃται, τοῦ οἰκείου τῶν αἰσθητῶν ἑκάστου ἑκάστη (αἰσθάναι) ὑποβύττοντος Stob. Ap. Flor. ed. Gaisf. p. 71.

sensazione si studiò assai più tardi, che non sia quella luminosa e semplice della verità. Ma dove anche Parmenide avesse accettata questa maniera di spiegare la sensazione, e che perciò? Sarebbe una di quelle sentenze, che apparterrebbero alla parte volgare (τὰ πρὸς δόξαν) del suo insegnamento, in cui pone l'errore. Per la verità egli voleva che l'uomo s'innalzasse sopra i sensi, sopra i quali è la ragione (κρίναι λόγῳ); e però conviene cercare il *simile* in questa sfera razionale per ispiegare la cognizione vera, secondo il filosofo eleate, e non nella sottoposta sensibile.

Che anzi ripugna intrinsecamente che il *simile*, che fa conoscere le cose, si trovi ne' corpi. Poichè questi, sieno piccoli o grandi, hanno ugualmente mestieri che si rendano conosciuti mediante il simile; onde le particelle piccolissime, ancorchè fossero simulacri de' corpi grandi (secondo la rozza immaginazione d'Epicuro), nè si potrebbero conoscere senza qualche cosa d'*intelligibile per sé*, che le rendesse cognitive, nè si potrebbero ravvisare per simulacri, cioè simili, di corpi grandi, senza una *forma* comune e incorporea nella quale si confrontassero, cioè senza una idea (Ideol. n. 989, 180-187, 1115-1116); e però in questa sola si rinviene il *simile per sé*, il simile puro. Di più, chi attentamente considera la parola idea e altrettali (ἰδέα, εἶδος), intende che nella loro stessa etimologia si racchiude il concetto del *simile essenziale*, onde l'idea, superiore alle cose sensibili, è per sua essenza il loro simile, che ha virtù di farle conoscere, è la loro intelligibilità (1), l'immutabile forma de' mutabili.

44. Laonde quantunque, come abbiain detto, non s'usasse nelle filosofie antiche la parola idea, non dubita Platone, sollecito della cosa e non della parola, di collocare Senofane, il fondatore della scuola d'Elea, tra quelli che chiama τῶν εἰδῶν φίλους *amatori delle idee*. Anzi, il principio eleatico, che riduceva all'uno eterno e immutabile tutte le cose, egli fa risalire ad una età anteriore a Senofane stesso (2), e dice che questa

(1) Le idee si dicono da Plutarco τὰ νοητὰ τῶν αἰσθητῶν (Question. Platon. Q. III, 2).

(2) « L'Eleatico principio poi, che trae l'origine appresso di noi da Senofane, ed anzi da un tempo anteriore, pone come uno tutte le cose, « come si favoleggia ne' miti ». Soph. 242 D. Il Cousin per questi anteriori

dottrina fu favoleggiata, cioè occultata sotto le favole (ὅτι διέκρυπται τοῖς μύθοις). Al qual passo di Platone, il Karsten, contro quelli che si meravigliano di tanta antichità della dottrina, che dalla scuola eleatica ricevette poi il nome (4), scrive con retto senso: *Sed eos fugisse videtur, id quod de multis philosophorum placitis animadvertendum est, eorum primas origines in occultum latere, atque ut mores et constituta pleraque dudum antea extiterunt quam a legislatoribus instituta essent, similiter multa et gravissima philosophiae inventa multo prius hominum fama obscure prodita esse, quam philosophorum effatis confirmarentur* (2).

Proclo, co' Neoplatonici, attribuisce la sentenza eleatica ad Orfeo, a' Teologi e a' Caldei (3): Diogene Laerzio a Eumolpo figliuolo di Museo (4). Senofonte morde, senza però nominarlo, Platone per non essersi tenuto al sobrio filosofare di Socrate, e per avere amato l'Egitto, e la portentosa sapienza di Pitagora (5): il che accenna all'antica origine di ciò che disse Platone intorno alle divine cose.

CAPITOLO VIII.

LA DOTTRINA DE' PRIMI FILOSOFI INTORNO AL DIVINO
È CONTINUAZIONE D' UNA DOTTRINA ANTERIORE POETICA E MITICA.

45. Vero è che fu presa in sospetto da' critici quella gran voglia, che mostrano i Neoplatonici e gli Alessandrini, di deri-

a Senofane, a cui accenna Platone, intende i Pitagorici. — Siriano attribuisce le idee platoniche a' Pitagorici (p. 59 in Arist. Metaph. XII, 2): *Neque a Socrate ortum habuisse hanc considerationem dicit philosophus, sed altius a Pythagora et principibus Eleatici ludi*, dove quest' ultime parole, *principibus Eleatici ludi*, sono aggiunte da Siriano stesso.

(1) Elea fu fondata a' tempi di Senofane da' Focesi, che lasciaron la patria quando fu presa da Arpago duce dell' esercito di Ciro. V. Herod. I, 167.

(2) De Xenoph. Philosophia I, § I.

(3) Ὁ Θεόλογος..., ἐν τῷ αὐτῷ, φησὶν εἶναι. Procl. in Parmenid. T. IV. p. 197, et 141; T. V. p. 22 seqq. ed. Cousin.

(4) φάναι τε ἐκ ἐνδὲς τὰ πάντα γινώσκειν, καὶ εἰς τὰ αὐτὰ ἀναλύειν. Prooem. Sect. III.

(5) Fragm. 1. ed. Beniam. Weiske 1804 vol. VI. p. 315, 316. — Ensebio, che reca questo frammento della lettera di Senofonte ad Eschine (Praep. Ev. XIV. 12), osserva che vi si riprende Platone senza nominarlo.

vare le dottrine de' filosofi greci dalle orientali, e renderle venerabili col prestigio d'una quasi portentosa antichità. E sia pure, che, ne' particolari, cotesti scrittori posteriori a Cristò fossero qualche volta più sognatori, che veri interpreti delle antiche tradizioni. Ma la loro comune opinione dee valer qualche cosa a persuadere, che Platone ed Aristotele trovassero un addentellato ai loro sistemi filosofici, non solo nelle filosofie precedentemente florite in Italia in Sicilia e in Grecia da Talete in poi, ma anche nelle poesie e nelle più antiche favole greche, e nelle orientali onde le greche provennero. Noi crediamo in fatti, che i filosofi greci più antichi, i quali scrissero in versi, da cui fuor di dubbio trassero non poco il filosofo ateniese e il macedone, seguino il passaggio dal pensare mitico e favoloso al razionale e filosofico. Parmenide, a ragion d'esempio, ed Empedocle, de' quali sono a noi pervenuti frammenti più copiosi, rivestono di miti le più ardite loro astrazioni, e in divinità convertono i loro concetti e gli elementi delle cose, e mutano in storiche narrazioni i movimenti del pensiero.

E quando s'ascolta Senofonte succitato, accusare Platone, suo contemporaneo e suo condiscipolo, d'aver amato la portentosa dottrina egiziana e la pitagorica, non s'ha qui una prova irrecusabile di queste due verità: che al tempo di Platone c'era una dottrina egiziana e una dottrina pitagorica, e questa portentosa, il che certamente significa involta nelle favole; e che Platone ne fece uso? Questo è irrefragabile. Ora tutti i lavori degli eruditi moderni, e le antichità rinvenute a Babilonia, a Ninive e in altri luoghi dell'oriente, tendono a dimostrare che la greca sapienza è in grandissima parte d'origine orientale.

46. Ma dalle stesse opere, che di Platone ci rimangono, noi vediamo com'egli cita ed interpreta le poesie più antiche, vedendoci dentro i veri filosofici, nascosti sotto il velo de' simboli e de' miti (1). Così nel *Cratilo* vuole la parola *Cielo*, di cui abbiamo parlato addietro, essere usata dagli antichi a significare un'altissima intelligenza, e dichiara che Giove chiamato

(1) Cf. *De Rep.* II, p. 424; X, 620. — *De Legib.* VI, p. 626, 782—*Apol.* p. 369.

da Esiodo « figliuolo del Cielo » significa probabilmente « prole d'una tal quale grande intelligenza »: dice, che quelli che hanho parlato delle cose sublimi (ch'egli chiama οἱ μετεωρολόγοι (1)) insegnarono, che Οὐρανία si chiama quasi ὁρῶσα τὰ ἄνω. Pretende che nella Dea Vesta sia simboleggiata l'essenza, e che per questo i sacri riti esigano che a Vesta si sacrifichi prima che a tutti gli altri Dei (2), poichè tutte l'altre idee susseguono a quella dell'essenza. Trova presso Orfeo, Omero, Esiodo anche il sistema d'Eracrito che volea tutte le cose fluenti (3). Certo, in tutto questo non manca quella delicata ironia, che è così terribile nella mano di Platone, e con cui egli vuole stracciare l'incomposto velo delle favole e la rozzezza delle superstizioni, senza prendere la pubblica opinione di fronte. Ma, a malgrado di ciò, la dottrina così razionale di Platone non si può negare innestarsi sulle dottrine antiche avvolte nel linguaggio della favola.

47. L'Astronomia babilonese, mitica e religiosa, è nè più nè meno quella che si trova esposta nel Timeo di Platone. Il sole tiene il luogo medio tra' pianeti, avendone tre di superiori e tre d'inferiori (4): perfetta uniformità tra Pitagora, Filolao e Platone in quell'opinione babilonese. Al di sopra delle sette sfere de' pianeti, ponevasi da' Babilonesi l'ottava sfera delle stelle fisse. Al di sopra ancora, soggiornava l'anima universale, Bel, o Belus, Iddio, che era luce, fuoco, etere (le proprietà che s'aggiungevano al concetto della vita), il quale animava i tre mondi, il superiore e divino degli astri, il medio e sublunare, e l'inferno, che rammentano i tre mondi de' Pitagorici (5). A questa nona sfera risponde il Sopraurano di Platone, di là delle fisse, dove colloca le eterne essenze. L'origine della dottrina non può esser più chiara.

(1) Cratyl. p. 396.—E p. 397, 398 spiega come Esiodo chiami i démoni « un' aurea generazione » per dire « una generazione buona ».

(2) Ivi p. 404.

(3) Ivi p. 402.

(4) V. Études sur le Timée de Platon, par Th. H. Martin T. II, p. 91-103.

(5) Proclus, ap. Simpl. in Arist. de Coel., lib. I, cap. II, Sect. 7.—Cedrenus, Chronic. — Iamblicus, de Myster. Aegypt. p. 2, 7, 29, 32 sqq. 41 sqq. ed. Th. Gale.

48. Aristotele prende ancora più sul serio le dottrine de' *teologi*, che sono quegli stessi che Platone chiama *metereologi*, e interpreta filosoficamente le loro parole; a ragion d'esempio, per la *notte*, da cui fanno uscire tutte le cose, intende la *potenza* ossia il *non ente*, onde dà loro la colpa di anteporre la *potenza* all'*atto*, e il *non ente* all'*ente* (1): la quale accusa, se si bada ad altri luoghi d'Aristotele, sembra l'opposto di quanto osserva di tali filosofi poetizzanti Platone, quando trova in essi il sistema d'Eraclito, che voleva tutte le cose scorrevoli. Sembra, dico, l'opposto, a chi pon mente che Aristotele colloca Leucippo tra quelli che anteponevano l'atto alla potenza, appunto perchè ammetteva il moto continuo eterno. Ma quello che si muta e si move è da compararsi a quello che è immobile e perfetto, come la potenza all'atto. E lo stesso Aristotele ricade nella contraddizione quando dice, che il moto è l'atto dell'imperfetto: l'imperfetto poi è per lui quello che è ancora in potenza: dunque ciò che si move è in potenza; e chi mette il moto prima dell'atto ultimo immobile, non incomincia dall'atto puro, ma dalla potenza. L'osservazione dunque d'Aristotele, che pare l'opposta, è in fondo quella stessa di Platone.

Ma s'ascolti come Aristotele giudichi di cotesti antichi sapienti, che precedettero il nascimento della greca filosofia. Dopo aver egli parlato degli astri e assegnato a ciascuno un primo motore immobile, continua così:

« Da' nostri maggiori, e molto antichi, furono a noi tramandate alcune cose, e lasciate a' posteri in figura di favola (*ἐν μύθῳ σχήματι*): che questi (astri) sieno Dii, e che il divino (*τὸ θεῖον*) contenga l'universa natura (2). E l'altre cose sono state riferite, per verità, in un modo favoloso, affine di persuadere la moltitudine, e per servire all'opportunità delle leggi e di ciò che giova. Poichè dicono, quelli (gl'Iddii) aver forme umane e somiglianze d'alcuni altri animali, e altre cose conseguenti e simili a queste, che dicemmo. Ma se taluno di queste cose, separando, riceva solo questo primo,

(1) Καίτοι αἱ ὡς λέγουσιν οἱ θεολόγοι αἱ ἐκ νυκτὸς γεννῶντες. *Metaph. XI, (XII)*, 6. Cf. *ibid.*, 7.

(2) La nona sfera de'Babilonesi, l'abitazione del divino, conteneva il mondo diviso nell'altre otto sfere.

• che reputassero essere gli Dii *prime essenze* (τὰς πρώτας οὐσίας εἶναι), dirà certo che così fu detto divinamente, e che, com'è verosimile, per essere stata ogni arte e la filosofia più volte inventata al possibile e perduta, fino a questo tempo si sieno salvate, quasi reliquie, quelle loro opinioni » (1).

49. Da' quali luoghi apparisce chiaro, sì da non potersene dubitare, che al tempo di Platone e d'Aristotele si pensava di possedere i frammenti di una dottrina antichissima; e che di questi frammenti que' filosofi fecero uso in ordinando le loro filosofie; e finalmente, che credevano tali verità filosofiche giacere nascoste e involute nelle favole, dalle quali dovessero trarle riducendole al linguaggio proprio. Parimente non è dubbio, che l'*elemento divino* era la principale ricchezza che pensavano dover ricercare dentro a quelle mitiche sapienze, quel divino che *conteneva* l'universa natura, quelle prime essenze che s'erano convertite in altrettanti Dei.

50. Quando si ascende ad un'età anteriore alla filosofia italo-greca, noi ci troviamo nell'Oriente. È troppo noto, quanto l'ingegno orientale amasse il simbolo, e quasi direi non potesse da lui staccare mai per intero l'idea pura. Anzi, come questo è proprio dell'età infantile dell'individuo, così è pure di quella del genere umano: la lingua stessa che si formava, essendo un complesso di segni sensibili, non poteva direttamente significare altrui le idee pure, senza ricorrere ad un'altra serie di segni, cioè agli stessi enti corporei e sensibili che si possono additare col dito pronunciando il vocabolo. Per non allungarmi di soverchio, nell'abbondanza degli esempi de' simboli, ne sceglierò uno tolto dagli uccelli.

51. Nel libro che porta il titolo di Oracoli Magici di Zoroastro, scritto da chi e in qual tempo non importa or cercare, si dà alle idee il nome simbolico di *Iynges*, ἱγγες, cioè di quegli uccelli, che noi diciamo cutrettole.

*Intellectae Iynges a Patre, intelligunt et ipsae,
Consiliis ineffabilibus motae ut intelligentes* (2).

(1) *Metaph. XI (XII), 8.*

(2) *Vs. 117 seg. — Cf. v. 100 seg., 105 seg. — Coecum enim oportet esse, dicit il Bruckero parlando di questi due versi, qui Platonis ideas hic non deprehendit. Hist. Phil., doctrina de ideis p. 7, 8.*

Ne' quali versi però si confondono evidentemente le idee, che non hanno che un essere obbiettivo, colle intelligenze, a cui solo spetta un'esistenza subiettiva; e questo è il solito equivoco de' Platonici, e di tutti, oso dire, gli antichi, cominciando dagli orientali. Lasciando questo, Platone interpreta la parola *iynges* per « specie intelligibili », τὰ νοητὰ εἶδη; Psello l'interpreta per « certe potenze della profondità paterna » cioè della profondità dell'essenza *δυνάμεις τινὰς μετὰ τὸν πατρικὸν βυθόν*.

Diceva che non importa fermarci a cercare l'antichità del libro citato, perchè abbiamo altri documenti che ci assicurano, questo simbolo appartenere all'Oriente ed essere antichissimo. Filostrato ci descrive una sala fatta costruire dai re di Babilonia, intarsiata di zaffiri, rappresentante il Cielo e l'universo, dalla vòlta della quale per ordine dei Magi pendevano quattro uccelli da richiamo, tutti d'oro, che si dicono appunto ἄγγες, ossia cattedrole, e che si chiamavano da' Magi « lingue degli Dei » (1). E, nominandosi i Magi, ricorre appunto il pensiero alla dottrina persiana, che fu certamente la stessa, o si confuse colla caldea. Consultiamo dunque il Zend-Avesta, e vediamo se vi troviamo tracce di questo simbolo.

Nei Jescht Sadé noi troviamo appunto al Jescht di Mitra (2) i quattro uccelli celesti « di color bianco, nutriti nel Cielo, « che parlano con purità, i cui piedi sono d'oro ». Vedesi che questo simbolo di uccelli nutriti nel Cielo ci fa uscire dalla natura, e ci richiama al divino. I nomi di questi uccelli favolosi sono: 1.° l'Eorosch, il corvo celeste, capo degli uccelli istruiti da Ormuzd: egli parla la lingua del Cielo e combatte i Dew (3); 2.° l'Houfraschmos-dad, ovvero Pérôderesch, il gallo celeste, che veglia sugli uomini durante il sonno (4); 3.° l'Eoroschâsp, che veglia come capo su tutti i Feroûer del mondo (5); 4.° l'Aschtrenghâd, ovvero Aschttré-âchem « assiso

(1) Philostr., De Tyan. Apoll. I, 48. È da osservarsi che la cattedrola ha una lingua lunghissima e serpentina.

(2) XXX^e Cardè.

(3) Zend-Avesta d'Anquetil Du Perron, T. II. p. 216, 293, 294.

(4) Ivi, T. I, P. II, p. 225, 227; T. II, p. 293.

(5) Ivi T. II, p. 223.

« sopra un tappeto d' oro , la cui parola penetra come un pugnale » (1). Questi quattro uccelli si vedono anche scolpiti ne' bassorilievi persiani (2). Nello stesso Zend-Avesta, uccelli che che agiscono nell' alto si dicono il Tempo senza confini, cioè Dio, e anche il Tempo lungo fissato dal Tempo senza confini, che significa, come io credo, l' Universo (3). Vi si accenna ancora un costume anteriore a Zoroastro, che gli uccelli devono custodire i cadaveri per cacciarne i Dew (4). Onde non dee far maraviglia se in Persia si reputava una felicità l'esser mangiato dagli uccelli (5). Dalla dottrina poi di tali uccelli si può trarre qualche luce a spiegare i riti mitriaci. A ragion d'esempio i *coracica* o *coracina sacra*, o *hierocoracica* hanno una relazione al corvo, o alla cornacchia; e un antico autore gli attribuisce agli Egiziani, che, dice, adoravano i corvi (6). Ma non è necessario ricorrere immediatamente agli Egiziani per ispiegare i misteri del Dio persiano, quando in Persia troviamo l'Eorosh, che è il corvo celeste; il quale rammenta il *Delphicus ales* (7) de' poeti greci e latini. Il supremo grado nei misteri di Mitra prendeva pure il nome dall'aquila o dallo sparviero simbolo d'Ormuzd e del gran re (8). E a chi non verrebbero qui in mente anche gli aruspici e gli auspicî non solo etruschi e romani, ma d'un' antichità che si perde, come si vede in Omero (9), e che si riscontrano sostanzialmente in tutti i popoli antichi ? (10).

(1) Ivi, T. II, p. 225.

(2) Uno di questi bassorilievi si può vedere riportato dal Cantù tra' documenti della sua Storia Universale, tav. 12.

(3) Zend-Avesta, T. I, P. II, p. 415, 416, e not. 1.

(4) T. I, P. II, p. 345.

(5) Ivi, pag. 299.

(6) L'aut. de' Comm. in ep. D. Pauli ad Rom. c. 4, che furono attribuiti a S. Ambrogio. — Del simbolo egiziano della cornacchia ved. Horns Apollinis hierogl. 8, e le note degli eruditi a questo luogo.

(7) Così chiama il corvo Petronio, Satyr. c. CXXII, vs. 176.

(8) Cf. Creuzer P. I, l. II, c. III, IV.

(9) Il. A', 69-72.

(10) Anche ne' sacri libri, secondo S. Ambrogio (*Hexaem.* L. II, c. IV., e *De Interpell.* Job. L. I, c. IX) per *volucres coeli* s' intendono qualche volta gli angeli. — I selvaggi trovati da Cook a Taiti credevano, che gli Dei comunicassero cogli uomini in forma di uccelli.

52. Il simbolo dunque degli uccelli persiani (e lo stesso può dirsi d'un simile simbolo presso le altre nazioni (1)) rappresentava la comunicazione delle menti umane colle cose divine: il che si rende più probabile quando si consideri, che tali uccelli nel citato libro sacro de' Persiani si dicono istruiti da Ormuzd, che è la ragione eterna di Dio, e uno di essi si fa capo di tutti i Feroüer del mondo, i quali a giudizio d'Anquetil Du Perron, come dirò più innanzi, sono le idee delle cose mondiali.

CAPITOLO IX.

LA DOTTRINA MITICA SI RAGGIUNGE AD UNA PRIMITIVA TRADIZIONE.

53. Ma onde questi simboli? Onde queste dottrine mitiche e popolari, di cui è piena l'antichità? Sono esse state inventate a bella posta per velare agli occhi della moltitudine il soverchio lume delle più alte verità?

L'intento di questo libro non esige d'indagare le molte cause speciali, che concorsero a produrre quel confuso ammasso di favole, nelle quali finì a perdersi la mente e la società umana, senza trovare più il bandolo d'uscire dal fabbricatosi labirinto, prima della venuta di Colui che, mandato dall'alto, redense il mondo. Dirò soltanto, che un'intenzione, e un bisogno di vestire di simboli le più sublimi verità fu sentito sempre e da' buoni e da' rei. I buoni temevano, che le dottrine divine, troppo apertamente divulgate, o fossero male intese, o venissero profanate, e che quella parte di cui tutti eran capaci potesse esser più facilmente ricevuta e più apprezzata, quando da sensibili e misteriosi involucri ella si facesse trapelare e risplendere. I rei ne temevano essi stessi la luce e le conseguenze, e però amavano non solo di coprirle densamente, ma più ancora, di contraffarle; e tra questi, i prepotenti volevano che il popolo rimanesse più ignorante di essi, e ignorante specialmente delle cose veramente divine, sulle quali si fondano i reciproci do-

(1) Cf. Spanheim ad. Callim. Pallad. 123 — Müller, zu Herders Vorwelt, p. 330.

veri degli uomini tutti uguali davanti a Dio. E però assai per tempo l'umana malizia dovette concepire il disegno, non già di legare al simbolo sensibile i veri più spirituali per conservarli e renderli accessibili, almeno in parte, alla materiale moltitudine, ma anzi di toglierli del tutto dalla cognizione degli uomini, e di sostituire ad essi altri dogmi empî, favorevoli alla corruzione del loro cuore e al loro superbo talento. Per tal modo si andò oscurando così fattamente e si spense il lume e l'amore della verità, e la cognizione del dovere di confessarla, che, sulla fine del mondo pagano, que' filosofi che si riputavano i più perfetti maestri della virtù, cioè gli Stoici, distinsero la Teologia in tre generi, chiamando l'uno mitico, l'altro politico, e il terzo filosofico (1): e il Pontefice Scevola sentenziò esser cosa dannosa al popolo, il fargli sapere che gli Dei non hanno nè sesso, nè età, nè membra (2); e dello stesso avviso fu il dottissimo dei romani, Varrone! (3) V' ebbe dunque una dottrina vera intorno alle cose divine decentemente velata dai savi e santi uomini, che n'erano i custodi; e v'ebbe, a canto ad essa, un'altra dottrina empia, la qual pure vantò i suoi misteri. Convien che noi diciamo alcune poche cose della prima, e poi anche della seconda.

54. Alla prima si raggiunge quella perpetua tradizione delle verità, il filo della quale ci fece risalire da Platone ai filosofi italo-greci, che lo precedettero; e da questi agli Orfici e agli altri poeti ciclici e mitici; e da questi finalmente ai savi dell'Oriente. Ora nell'Oriente appunto troviamo il cappio, a cui pende annodata tutta questa serie di veri i più preziosi per l'umanità; e questa è la divina rivelazione consegnata agli uomini sul principio del genere umano. Tutti gli uomini, anche dopo averne perdute le memorie precise, sentivano in un modo confuso, che l'origine della sapienza dovea cercarsi verso alle sorgenti del genere umano; Platone rivolge sempre gli sguardi

(1) Varro, ap. Tertull. *Ad nation.* II, 64; et S. Aug. *De C. D.* IV, 27.—Cf. Plutarch. *Amator.* XVIII, p. 44; et *De placit. philos.* I, 6; Euseb. *Præp. Ev.* IV, 1; et IV *Proœm.*

(2) Ap. S. Aug. *De C. D.* IV, 27.

(3) Tertull. *Ad nat.* II, 64.

a questa parte; Aristotele il fa pure, ma disperato di rinvenirne il principio, sogna che la sapienza abbia ricominciato più e più volte. Cicerone ha una simile persuasione, e la esprime chiaramente e nobilmente così: *quae (antiquitas) quo propius aberat ab ortu et DIVINA PROGENIE, hoc melius ea fortasse, quae erant vera, cernebat* (1).

55. Ma poichè Platone riduce tuttè le idee, come vedemmo, all'essenza per sè essente (*οὐσία ὅντως οὐσα*), cioè all'essere (2), la quale essenza per Platone è « il divino » τὸ θεῖον, e questo è il suo Dio; perciò noi cercheremo appunto, come fin da principio potè essere rivelata e vestita di simboli la cognizione di Dio, e qual parte di essa ne divenisse, quasi direi, l'arcano.

(1) Cic. Tusc. I, 12, luogo che sembra imitare Platone, Phileb. p. 16, et De Rep. III, p. 391 — Seneca dice presso che lo stesso, chiamando gli uomini dell'età d'oro *a Diis recentes*, Ep. XC, 44—Of. Pausan. VIII, 2, 2; et Dioearchi Fragm. ed. Fuhr. p. 102.

(2) *Sicut enim ab eo quod est sapere, vocatur sapientia, sic ab eo quod est esse, vocatur essentia*. S. Aug. D. C. D. L. XII, c. II.

SEZIONE II.

IL NOME DI DIO.

CAPITOLO I.

LA PRIMITIVA RIVELAZIONE COMPENDIATA NEL NOME DI DIO.

56. Noi crediamo che la rivelazione, e la legittima tradizione di essa si trovasse compendiata nel nome tetragrammaton יהוה (Jehovah ovvero Adonai), che significa; l'ESSERE: di cui rimase la traccia manifesta presso gli antichi popoli d'Italia nel nome *Jupiter, Jovis*. Questo supremo degli Dei si chiamava il « Padre degli Dei », « il Dio degli Dei », « il re degli Dei », o semplicemente « il Padre » Ζεύς . . , Θεῶν ὑπατος καὶ ἄριστος (1); πατὴρ ἀνδρῶν τε Θεῶν τε (2); *magne Pater divūm; Divūm Pater* (3); βασιλεῖα Θεῶν (4); πρῶτα Θεῶν (5), che sono le stesse espressioni, di cui la divina Scrittura onora Jeova, יהוה אלהים (Jehovah ovvero Adonai Elhoim), che la volgata rende *Deus Deorum* (6), e così pure *magnus Dominus super omnes Deos* (7), ed altre simili. L'identico linguaggio indica manifestamente la stessa origine.

Tra tutti i nomi di Dio, quello solo di Jeova, significando l'Essere sussistente, separa affatto dal vero Dio tutte le creature, e quindi è il saldo fondamento del monoteismo, poichè tutti gli altri nomi o indicano *potenza* (El, Eloë, Eloim, Sabaoth, Saddai),

(1) Hom. Odyss. T', 303.

(2) Hom. Il. O', 12, 47, etc.

(3) Virg. Aen. IX, 495; I, 69.

(4) Hesiod. Theogon. vs. 486.

(5) Od. E', 158; T', 230.

(6) Deut. X, 17; Ps. XLIX, 1; LXXXIII, 8; CXXXV, 2.

(7) Exod. XVIII, 11; Ps. XCIV, 3; XCV, 4; CXXXIV, 5.

o *alleanza* (Elion), o *dominio* (Adonai) (1), e potevano essere comunicati ad enti finiti e creati, che apparissero in qualche modo *potenti, eccelsi, o dominatori*; ma a nessuna creatura poteva venire in mente, per quanti pregi ella avesse, di chiamarsi « lo stesso essere per sè ». Questo dunque è il nome incommunicabile, questo solo a Dio solo è proprio, come il riconobbe lo stesso Plutarco: *μόνην μόνῳ προσήκουσαν τὴν τοῦ εἶναι προσαγορεύειν* (2).

E non si trova nè pure immagine o simbolo in tutta la natura, che valga ad esprimere Iddio in questa sua essenza di puro essere; onde non solo gli Ebrei, ma nè pure l'antichità gentile, come osserva Macrobio (3), rappresentava il Dio supremo con simulacri: esso rimanevasi nell'arcano, e pareva sacrilegio il comunicarne la notizia a' profani, a quelli, noi diciamo, che non volevano o non sapevano colla sola mente concepirlo, ma aveano bisogno d'onorare la divinità sotto segni sensibili (4).

Questo augusto nome dunque, ripetiamolo, esprimendo la stessa essenza di Dio, separava inconfusibilmente il vero Dio da tutti gli altri, che così furono detti per partecipazione di qualche pregio, la cui grandezza vincessero la comune misura delle menti (5). E quant'era sublime, altrettant'era difficile a

(1) Il nome di Jah, che s'aggiunge in fine de' vocaboli ebraici, è lo stesso nome di Jeova, e così pure l'Asoer ehje, venendo tutti e due dal verbo *הָיָה* (*hava*) *fuit*.

(2) Più sotto riferiremo il passo intero.

(3) *Ideo et nullum ejus simulacrum, quod cum Dis aliis constitueretur, finxit antiquitas, quia SUMMUS DEUS nataque ex eo mens, sicut ultra animam, ita supra naturam sunt: quo nihil fas est de fabulis pervenire.* In somn. Sc. I, II.

(4) Macrobio dice, che narrando l'origine de' Saturnali non intende esporre la parte, *quae ad arcanam divinitatis naturam refertur*, ma solo la parte favolosa o fisica di quelli. *Nam, soggiunge, occultas et manantes EX MERI VERI FONTE rationes ne in ipsis quidem sacris enarrari permittitur. Sed si quis illas assequitur, continere intra conscientiam tectas jubetur.* Saturnal. I, VII.

(5) V. Frammenti d'una storia dell'empietà, dove è osservato, che il principio psicologico della divinizzazione e dell'idolatria è la grandezza, immisurabile alle menti, di qualunque cosa o qualità. Se si presenta alle comuni intelligenze una qualunque cosa così grande, che non possano misurarla o vederla confina, esse la dicono infinita, e la divinizzano.

ben comprendersi, e non dovea in modo alcuno essere profanato.

57. Quindi nello stesso tempo che questo nome fu rivelato a Mosè, esso fu circondato da un sacro mistero. Come ciò che esprimeva quel nome era *incomunicabile* alle creature, così il nome stesso era *ineffabile* (ἀνεκπρόσωτον). Onde il costume degli Ebrei, quando l'incontravano nel sacro testo, di non leggerlo, sostituendovi quello di *Adonai*; i Samaritani poi dicevano semplicemente il nome שְׁמַי (scima). E i LXX, che voltarono in greco i sacri libri di Mosè al tempo di Tolommeo Filadelfo (Sec. III a. C.), principe dedito alla platonica filosofia, e che per ciò stesso pregiava assai l'ebraico monoteismo, nascosero pure il nome di Dio ai gentili traducendolo ὁ Κύριος, come fosse scritto *Adonai*, e oltracciò velarono studiosamente tutti quei passi, che si riferissero all'incarnazione o alla trinità delle divine persone (1).

I misteri poi, che i dottori ebrei aggiungevano a quel nome,

(1) S. Girolamo l'attesta nella prefazione all'opera delle *Questioni ebraiche sul Genesi*: *Quum illi (LXX interpretes) Ptolemaeo regi Alexandriae mystica quaeque in Scripturis Sanctis prodere noluerint, et maxime ea, quae Christi alcentum pollicebantur: ne viderentur Judaei et alterum Deum colere: quos ille, Platonis sectator, magni idcirco faciebat, quia Deum colere decerentur.* E nella Prefazione al Pentateuco scrive pure a Desiderio così: *Judasi prudenti factum dicunt esse consilio, ne Ptolemaeus, unius Dei cultor, etiam apud Hebraeos duplicem divinitatem deprehenderet. Quod maxime idcirco faciebant, quia in Platonis dogma cadere videbatur. Denique ubicumque sacratum aliquid Scriptura testatur de Patre et Filio et Spiritu Sancto, aut aliter interpretati sunt, aut omnino tacuerunt; ut et regi satisfacerent, et arcanum fidei non vulgarent.*

Alcuni luoghi, dove i LXX hanno nascosto le profezie riguardanti l'incarnazione, son notati da S. Girolamo In Is. L. I, c. I, vs. 21; L. III, c. VIII, vs. 6-8; L. VI, in c. XV.

S' avverta che quanto attesta S. Girolamo di Tolommeo, che essendo seguace di Platone, pregiava gli Ebrei pel loro monoteismo, dimostra che allora la dottrina platonica s'intendeva come consentanea all'unità di Dio.

Gli Ebrei di Gerusalemme, riguardando come un sacrilegio la traduzione in greco delle Scritture, ordinarono in espiazione un annuale digiuno il giorno 8 del mese Tebeth, come si vede nel loro Calendario pubblicato dallo Scalligero (Isagog. Chronol. Canon. lib. I, cap. VI.)

sono tanti e tali, che vi riconoscevano compendiata tutta la divina rivelazione, e principalmente quello che c'era in essa di più recondito e di più profondo, come ha ultimamente dimostrato il dottissimo ebraista Paolo Drach (1).

58. L'*essere essenziale* è certamente l'unica espressione conveniente a significare Iddio nella sua propria e pura natura. Onde anche a S. Agostino piace di chiamare Iddio *summa essentia*, giovandosi di questa definizione a confutare gl'idolatri (2). Ma nell'*essenza*, presa come nome proprio di Dio, conviene distinguere due parti o elementi o faccie della cosa stessa: 1.° la pura essenza dell'essere, quale si concepisce dall'umana mente; 2.° la vita e gli altri attributi reali di questa essenza.

La pura *essenza dell'essere*, essendo presente alla mente umana, è per sè immediatamente conosciuta per modo, che niun uomo, niuna intelligenza non può non sapere che cosa sia *essere*; nè alcuno potrebbe insegnarlo a chi no'l sapesse, chè questi pur non avrebbe l'intelligenza.

La *vita* e gli altri attributi divini contenuti nell'*essenza*, senza i quali questa non sarebbe ultimata, nè sarebbe Dio, non è cosa per sè conosciuta agli uomini. La mente umana, coll'uso di un ragionamento riflesso e indiretto, conosce che quella vita e quegli attributi *devono* esistere nell'*essenza*, ma non percepisce tali attributi, e però non ne conosce la natura, non sa come siano, nè come si unifichino nell'*essenza* (Teodicea, 62-74) per modo d'essere anch'essi la stessa ed unica essenza, e non può rappresentarsi, che per mezzo di determinazioni logiche e negative. La pura essenza dell'essere non ha davanti all'intuizione umana, che un modo d'*esistere oggettivo*, conserva nascosto il modo d'*esistere subiettivo e personale*, del quale ben si può argomentare la necessità, chè altrimenti non ci sarebbe un Dio, ma, come dicevamo, quale sia questo modo non sa l'uomo, a ciò non arrivando nè l'*intuizione* nè la *percezione*, le sole facoltà che rivelino all'uomo la propria natura delle cose.

(1) V. l'opera *De l'Harmonie entre l'Eglise et la Synagogue*, Tom. I, Sect. I, chap. III, not. 11, e ciò che lungamente scrisse di questo nome nelle sue eruditissime lettere.

(2) De C. D. L. XII, c. II.

59. Nell'angusto nome rivelato a Mosè s'indicava l'una e l'altra di queste due cose. Poichè, dicendo Iddio: « Io sono quello che sono » (1), e poi: « Colui che è » (2), egli non nomina soltanto l'essere ossia l'essenza impersonale, ma l'essere-persona, l'essere che parla e pone se stesso, dicendo: Io sono; e che manda Mosè agli Ebrei (3). Il Verbo incarnato diede lo stesso nome a se stesso, non dicendosi già *essere* in modo indeterminato, ma: *ἐγώ εἰμι*, io sono (4).

60. Ma conviene che vediamo più distintamente la diversa natura di queste due parti contenute nel divino nome. La prima, cioè l'essenza pura ed astratta da ogni altro elemento, appartiene all'intelligenza naturale dell'uomo: la seconda, cioè la *vita personale*, supera l'umana intelligenza. Quindi la prima è l'oggetto della naturale ragione e della filosofia: la seconda, che supera la ragione, è il fondamento del *mistero*, e però della Religione e de' simboli. Non potendosi conoscere della seconda se non l'esistenza, ma la natura rimanendo occulta in sè e venendo solo determinata da relazioni logiche e da analogie co' sensibili e percettibili all'uomo; è naturale e conveniente, che quella parte si rappresentasse per via di simbolo; chè le cose sensibili appunto, analoghe all'eterno vivente, sono già per se stesse simboli e segni di esso. Per il che Iddio fece l'universo il solo oggetto della percezione dell'uomo, per modo da dover essere un simbolo, un'analogica similitudine del Creatore, acciocchè la creatura di questo mondo, come dice S. Paolo, cioè l'uomo, intesi i visibili, ascendesse a conoscere quelle cose di Dio, che non sono da lei percettibili, cioè la parte arcana del nome divino, la vita personale, chè tutto questo esprime la parola

(1) אֲנִי אֲנִי אֲנִי (ehje ascer ehje) Exod. III, 14.

(2) אֲנִי אֲנִי (ehje) Exod. III, 14.

(3) Il modo infinito (indefinito) de' verbi è un astratto logicamente posteriore alle forme finite che esprimono l'azione con relazione al subbietto che la fa; e però è manca o s'usa pochissimo nelle lingue più antiche. La base del verbo ebraico è la terza persona del preterito perfetto, come הָיָה (hava) fuit, onde יְהוָה (Jehovah ovvero Adonai).

(4) Jo. VIII, 58.

invisibilia ipsius dell'Apostolo (1). Il che avea veduto sostanzialmente anche Platone, comechè l'abbia poi esagerato, quando scrisse nel Timeo: « Che se questo Mondo è bello, e « buono è l'Opifice del Mondo, certo egli dovette farlo ad un « esemplare sempiterno: se altrimenti, il che non è lecito nè « pur dire, ad un esemplare generato. Ora, poichè e il Mondo « è di tutte cose generate bellissimo, e l'autore di esso ottimo « sopra tutte le cause, non è dubbio a niuno, ch'egli non abbia riguardato un sempiterno. Generato dunque così, fu fatto « per ciò che si comprende colla sola ragione e sapienza, e « che rimane il medesimo. Ond'è che si rende necessario, che « questo mondo sia il simulacro di qualche altra cosa » (2). Ai vestigi poi della divinità impressi in questo Universo, ne furono aggiunti degli altri artificiali: tale è l'origine necessaria e a pieno giustificata di tutte le cerimonie religiose delle iniziazioni, e de' misteri (3).

(1) *Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt intellecta, conspiciuntur: sempiterna quoque ejus virtus et divinitas.* Rom. I, 20. Le parole *virtus et divinitas* esprimono appunto la sussistenza operativa e la vita di Dio, che è ciò che rimane all'uomo in questa vita nascosto.

(2) Tim. p. 28, 29.

(3) Indicando qui noi la prima origine de' misteriosi riti che appariscono egualmente nella vera religione, e nelle guaste, non escludiamo altre ragioni che da quella prima e radicale provengono. Una di queste ragioni secondarie si è, che « la parte arcana della divinità », non percependosi dall'uomo, ma solo argomentandosi e ideandosi per via d'analogie, per la limitazione dell'intendimento umano si presta ad essere con facilità falsificata, dal che s'originano gli errori e le superstizioni. Si provvedeva dunque, che la parte più intima e difficile fosse solamente comunicata agli uomini più intelligenti e religiosi, celandosi alla moltitudine. La sola malignità irreligiosa, congiunta all'ignoranza, poteva ne' tempi nostri ascrivere questo costume all'astuzia de' sacerdoti. Che i sacerdoti gentili n'abbiano abusato, che meraviglia? Di che non si abusa? Ma l'abuso non distrugge l'intima ragione che diede origine a un tale costume. Prossimo agli Ebrei, Iddio stesso l'avea simboleggiato col rimuovere dal *Sancta* del Tempio il popolo, e dal *Sancta Sanctorum* gli stessi sacerdoti, eccetto il Sommo Pontefice, che v'entrava una volta all'anno (Levit. XVI, 1, 2, 17, 29;—Hebr. IX). R. Maimonide (Sec. XII) nel libro *MORE NEVOCHIM*, tradotto da G. Buxtorff, parla de' segreti della legge, che i dottori ebrei tramandavano vocalmente gli uni agli altri, e ch'era vietato di scrivere, e a questo attribuisce l'essersi perdute tra loro molte pre-

CAPITOLO II.

LA DOTTRINA CONTENUTA NEL DIVIN NOME SI SCIOLGIE IN DUE,
PRESSO LE GENTI; MA RIMANE UNA ED INTERA PRESSO GLI EBREI.

61. Come nel nome di Dio si trovavano congiunte le due parti sopra indicate della divina natura, l'essere e la vita, così unite si conservarono presso il popolo ebreo eletto da Dio stesso a depositario e custode della dottrina rivelata. Ma presso gli altri popoli quelle due parti si divisero, e ne nacquero due dottrine opposte intorno a Dio, l'una simbolica e rituale, che conservò il concetto d'una sussistenza e d'una vita in Dio, l'altra razionale e filosofica, che conservò il concetto dell'essere. Ma come la vita, separata dall'essere, non è più la vita di Dio, così l'essere separato dalla vita e sussistenza personale, non è più Dio nè pur egli. Se non che il concetto della vita, quando il soggetto vivente non sia più l'essere, niente più contiene in se stesso di divino, e ci rappresenta solo la vita animale od umana; laddove l'essere, ancorchè diviso col pensiero dalla vita, ritiene qualche cosa di Dio, e, come abbiám detto, merita l'appellazione di divino.

62. Iddio stesso avea definiti positivamente i doveri al sacerdozio presso gli Ebrei; non così al sacerdozio presso l'altre nazioni.

Questi doveri non si limitavano alle cerimonie religiose, colle quali il solo popolo sarebbe stato soddisfatto: ma Iddio istituì l'aronnico sacerdozio, acciocchè esso conservasse e tramandasse la rivelazione e la scienza. Affinchè il sommo sacerdote non

zione notizia: *Haec est vera causa, propter quam solida illa fundamenta eximique Religionis nostrae articuli inter nos perierunt; et non nisi pauca admodum Doctrinae illius veteris vestigia et indicia comparent, quae in TALMUD et MEDRASCHOTH sparsim hinc inde exstant* (MOSE NOVOCHIM P. I. c. LXXI p. 132).—Gli Apostoli stessi, memori delle parole del Salvatore, di non doverai *projicere margaritas etc.*, insegnarono molte cose vocalmente, e con segrete norme istituirono certi riti. *Qui in primordiis Ecclesiae*, dice S. Basilio, *certos ritus praescripserunt Apostoli, et Patres in occulto silentioque Mysteriorum suam servare dignitatem* (De Sp. S. ad Amphilo. Episc. c. XXVII). Ma è troppo nota la dottrina dell'arcano.

si dimenticasse mai del dovere impostogli d'esser custode e maestro della scienza di Dio, fu ordinato che portasse il nome ineffabile scritto davanti agli occhi. Nella lamina d'oro, che gli pendeva sulla fronte, era scolpito: « La santità di Jeova » (1). Così egli non potea dimenticarsi di questo nome dato a Mosè, e probabilmente ancor prima, allo stesso Adamo (2). E a quel nome s'univa il concetto della santità, ricordandogli ch'egli rendeva culto al Dio Santo. Questo era un dirgli, che non si dovea limitare alla sola parte materiale de' riti, poichè il Dio Santo addimanda l'interna adorazione, e la scienza di ciò che nella natura dell'Essere supremo si contiene di più sublime e profondo. Presso le genti all'opposto, la santità fu l'attributo più presto di tutti gli altri obliato (3): la dottrina intorno ad essa esige in fatti meditazione di mente, e raccoglimento di cuore. Sul petto oltracciò del pontefice ebraico era posta una pezzetta di panno prezioso della grandezza d'un palmo quadrato, la quale chiamavasi il « razionale del giudizio » e v'erano su scritte queste due parole: « Dottrina e Verità » (4). La dottrina nella mente, la verità nelle azioni dovevano accompagnare e adornare il Pontefice del Dio Santo: a questo spettava lo scernere il vero dal falso, il bene dal male; a questo l'applicar la scienza con verità ne' giudizi che portava in mezzo al popolo (5): dalle mani di questo il re dovea ricevere l'esemplare della legge (6).

« Le labbra del Sacerdote, era scritto, custodiscono la scienza, e dalla sua bocca ricercheranno la legge: poichè egli è

(1) Ex. XXXIX, 29.

(2) Nei primi capi del Genesi questo nome è posto sul labbro de' primi primi padri. Ved. Gen. IV, 1, 3, 4, 6, 9 ecc.

(3) A quest'abbandono della parte morale voleva S. Agostino che i pagani riconoscessero la falsità e la vanità della loro superstizione. De C. D. lib. II, cap. IV: *Dii illi cultores suos ad bene vivendum quare NULLIS LEGIBUS adjuverunt?* Cf. cap. 6: *Demonstrentur vel commemorantur loca talibus aliquando conventiculis consecrata — ubi populi audierunt quid dii praeciperent de cohibenda avaritia, ambitione frangenda, luxuria refrenanda.*

(4) Exod. XXVIII, 30.

(5) Deut. XVII, 8-13; XIX, 16-20.

(6) Deut. XVII, 18; XXXI, 9.

« l'angelo del Signore degli eserciti » (1). Spesso Iddio dichiara nella Scrittura di prendere fastidio de' religiosi riti, delle solennità e degli esterni sacrifici, e di considerarli come la più vile sozzura, qualora vadano divisi dalla santità e dalla vera scienza (2). E tutto, in una parola, tendeva, presso gli Ebrei, a conservare nella sua interezza la dottrina rivelata intorno a Dio, e a conformare ad essa la mente ed il cuore.

CAPITOLO III.

IN QUAL MANIERA NEL NOME DI JEOVA SI CONTENEVANO I DUE CONCETTI DELL' ESSERE E DELLA VITA.

63. Or prima d'investigare come i due concetti dell'*essere* e della *vita*, che, uniti insieme, costituiscono la natura divina, si dividessero nelle menti de' popoli gentili e de' loro savi, e generassero due dottrine opposte, gioverà che noi consideriamo in che modo si contenessero nel nome sacro di Jeova.

Non è bisogno, per questa ricerca, che noi entriamo nella questione dell'origine della lingua, se divina od umana (*Psicol.* Vol. II, 1460, 1471, 1472), perchè, supposto pure che Iddio stesso la desse all'uomo, egli doveva certamente dargliela accomodata alle leggi immutabili del pensare umano.

64. Ora, secondo queste leggi, l'essere puro non è atto a venir segnato immediatamente con alcun vocabolo. Perocchè, quand'anco questo vocabolo fosse da un uomo pronunciato, gli altri non potrebbero intenderlo, mancando il mezzo di fare loro avvertire che cosa con quel suono si voglia significare: non potendosi l'*essere* puro segnare a dito, o indicare in altro modo sensibilmente, come quello che non cade sotto i sensi.

Per questo nelle lingue più antiche l'essere sta quasi sempre sottinteso, e non espresso: e quand'esso s'esprime, a ciò

(1) *Malach.* II, 7.

(2) Ai sacerdoti che mancavano al loro dovere, Iddio fa questa minaccia: *Dispergam super cultum vestrum stercus solennitatum vestrarum, et assumet vos secum.* *Malach.* II, 3.

s'adopera una parola traslata; e questo si vede nella stessa etimologia di quella parola, che gli Ebrei adoperavano a significare il verbo essere הָיָה (*haja*), *fuit*, dal quale derivò il nome di Dio Jeova, יְהוָה (*Jehovah* ovvero *Adonai*). Cerchiamo dunque a qual altro concetto si dovea ricorrere, e si ricorse, per trasportarlo, dopo avergli posto un nome, alla significazione di *essere*.

65. Il primo oggetto, a cui si volge il pensiero umano, non è il corpo brutto, come può parere, ma l'animato. Avendo l'uomo un'abituale cognizione di sè e una prima percezione del proprio corpo animato (*Psicol.* 248-265), egli concepisce l'animato prima e più facilmente della materia pura. Per questo i bambini penano a persuadersi, che le cose che cadono sotto i loro sensi sieno inanimate. E così dovette essere del genere umano ancor fanciullo. Il concetto riflesso dell'esser puro, che si dovea cavare per astrazione e che non era necessario a' bisogni del vivere, non potea dunque acquistarsi dagli uomini, se non assai dopo quello dell'essere vivente. Per una simile ragione il *vivente* dovea pensarsi da essi prima dell'astratto *vita* o *vivere*. A questo s'aggiunga, che nella percezione degli enti l'uomo fissa quella qualità speciale, che gli fa più impressione, o più lo interessa, e a questa riferisce il vocabolo con cui li nomina. Togliamo esempio da' nomi de' primi uomini Adamo ed Eva. Questi nomi furono imposti ad enti sussistenti, ma contrassegnandoli con una loro qualità speciale, la prima che colpisse la mente, o toccasse il bisogno del discorso. Adamo, nome imposto da Dio, significava il primo uomo, mediante la qualità d'esser fatto di terra; Eva, il primo nome imposto dall'uomo, significava la qualità che dovea aver colpito il primo padre, cioè la vita. Così ne' due primi nomi s'ebbero i due elementi dell'umanità, il corpo e l'anima, la materia e lo spirito.

Pure lo stesso concetto di vita era ancora troppo complesso. Benchè quel concetto tutto intero fosse nella mente di Adamo, era naturale, che questi dovea nominare la vita da qualche suo importante e sensibile effetto che attirasse la sua attenzione, come sarebbe dal *respiro*, dal *calore*, dal *moto*, che sono le

tre qualità che più prontamente si avvertono nel vivente. E questo appunto si scorge nell'etimologia del nome di Eva, che viene da חָוָה (*hhava*) *spiravit*, respirò, o spirò: onde poi provennero nella lingua ebraica molti altri significati, come quelli di aspirare, desiderare, gravitare e cadere, annunziare, parlare; e onde pure, oltre il significato di vivere, si derivò, appresso gli Arabi, quello di famiglia, di casa, di villaggio, di congregarsi e di altri, che si possono vedere appresso i filologi (e sempre secondo il principio di non nominare già il concetto nella sua interezza, quale sta nella mente, ma da uno de' molti suoi elementi (1)); e finalmente anche quello d'esistere, e del puro *essere*, quando le menti poterono pervenire a questo astratto. Onde gli ebraisti riconoscono, che il verbo *spirare*, *vivere* ed *essere* חָוָה (*hhava*) *spiravit*, *vixit*, חָוָה (*Hhava*), Heva, חָוָה (*hhaja*), *vixit*, חָוָה (*haja*), *fuit* hanno la medesima radice.

66. Per questo modo appunto il sacro nome di Jeova, יְהוָה (*Jehovah* ovvero *Adonai*), che significa « quello che è » significa pure, secondo la sua antichissima etimologia, « quello che vive », di guisa che non si tratta puramente dell'*essere astratto*, ma dell'*essere vivente*. Così nel sacro nome si contengono tutti e due gli elementi, che costituiscono la divina natura: l'elemento razionale, che è l'essere puro senza determinazioni straniere; e l'elemento che rimane inaccessibile alla mente, e lo determina in se stesso, cioè « la vita dell'essere puro ».

Il primo di questi due elementi non si può che intuire col l'intelletto; al secondo non può pervenire il pensiero, se non in un modo imperfetto per via d'analogia. Indi procede, che in questi due elementi divini c'è del pari qualche cosa d'arcano, ma in un modo diverso. L'arcano del primo consiste nel non

(1) A ragion d'esempio, chi desidera molto, respira, o aspira con più frequenza. Essendo adunque tale l'effetto fisico del desiderio, percepito insieme con questo, si usò *spirare* per desiderare. Chi desidera, tende a una cosa, è come attratto da questa; quindi lo stesso vocabolo usato per « cadere verso una cosa » e così vadasi avanti.

poter essere con segni esterni espresso, ma solo contemplato immediatamente; dal che deriva ch'egli rimane un arcano per tutti quegli uomini, che non sono arrivati al puro contemplare, cioè a riflettere sulla propria intuizione, e il cui pensiero ha bisogno di appoggiarsi sempre a cose sensibili, come accade al volgo. L'arcano del secondo consiste nell'impossibilità, in cui si trova ogni uomo, di argomentare, per analogia della vita che sperimenta, la vita infinita propria del puro essere, d'argomentare questa vita infinita così fattamente, da averne un positivo conoscimento. Può certamente indurre, che una tal vita ci dee essere, e dev'essere infinita; ma non può nè percepirla, nè immaginarla, nè sapere qual sia. Questo arcano è maggiore del primo, perchè è arcano ugualmente pe' savi e per gl'ignoranti. Pure i sentimenti della vita e tutti gli altri simboli che cadono sotto il senso, e che investono il concetto arcano della vita infinita, fanno facilmente credere, che alcuna cosa di questa si conosca per essi: quindi l'illusione e l'inganno volgare d'arrestare il pensiero nell'analogo, scambiando questo coll'analogato: ond'ebbe origine l'idolatria.

CAPITOLO IV.

DEL NOME DI DIO TRA I GENTILI.

67. Tra le nazioni si conservò sempre anche nel mezzo dell'idolatria, la memoria di un Ente supremo. I nomi con cui si designava rammentano quello stesso antichissimo di Jeova.

Il sommo Dio presso i Greci chiamavasi Ζεύς (che trovasi variato secondo le età e i dialetti in Ζάν, Ζάς, Ζής), come chiamavasi pure Δία, Δίς.

Se si ammette l'etimologia che dà Platone della parola Ζεύς, con molti altri antichi (1), ella verrebbe da Ζῆν, cioè *vivere*, e avrebbe la stessa origine del nome ebraico Jeova.

L'analogia si aumenta quando si osservi, che il verbo Ζάω

(1) Cratyl. p. 395, 396 — L. De Mundo c. VII — In versib. orphic. ap. Io. Diac. Alleg. in Hesiod. Theog. p. 482, ed. Gaisf. — Diodor. Sic. Bibl. hist. III, 60.

trovasi usato da' più antichi, come da Eschilo, in senso di spirare (1), allo stesso modo che l'ebraico חָיָה (*hhava*), visse, che valse poi nel significato di fu, ed ha la medesima origine di חָיָה (*hava*), spirò (2).

E questa etimologia si concilia coll'altra, che fa venire lo stesso nome Ζεύς da Ζέω, *ferveo*, cioè dal calore, che è un altro degli effetti più apparenti della vita, di cui gli antichi anzi credevano esser la causa, poichè sembra, di tutta probabilità, che Ζάω, *vivo*, e Ζέω, *ho calore*, sieno un solo vocabolo originario (3), usato in due diverse significazioni (4).

68. Avendo poi creduto di scorgere nel calore il principio della vita e della generazione, non dee far meraviglia che lo stesso si considerasse anche come il principio della divinità, a cui principalmente apparteneva la vita. Due cose infatti furono riguardate come *divine* nella natura, la *vita* e l'*intelligenza*; e tra l'altre, se ne cavarono due divinità, Pan e Mercurio. I Greci fecero Pane figliuolo di Mercurio o di qualche altro Dio, (Cic. De N. D. III, 22; Hygin. fab. 225): il che dimostra, pare a noi, l'opinione, che la vita venisse dall'intelligenza. Ma prima del Pane greco, ce n'è uno orientale (Mandon, Mendes), assai più antico, il quale non è da niuno generato; e in Egitto è il

(1) Eschilo usa questo verbo parlando de' venti (Ag. vs. 828), significazione che manca nel Lessico di Roberto Stefano, ristampato con aggiunte dal Didot. In questo si nota solo, come Ζάει presso que' di Cipro valeva *βίει καὶ πνέει*, e s'applicava al vento (Heringa, Obs. p. 217. Hesych.). Se consideriamo l'altro verbo πνέω, anche questo s'usa per significare tanto *spiro*, quanto *vivo*.

(2) Dall' antichissimo verbo *hhaja*, spirò, visse, onde il nome di Eva, che i LXX scrivono Εὐα, è certamente derivata una gran famiglia di vocaboli, come *ἄω*, *ἀέω*, *ἀεμι*, io soffio, respiro, *ἡώς*, *ἄως* (olorico), l'aurora, *aveo*, desidero ardentemente, *βία*, vita, e innumerevoli altri.

(3) Nel Lessico omerico-pindarico di Cr. Tob. Damm., accresciuto per cura di Gio. Maria Dancan (Londra 1842), si nota che Ζάω, *est cum Ζέω ejusdem originis, διὰ τὴν τῶν ζῴων ἀρρότητα, et quia calore nativo vita continetur*.

(4) Un'altra qualità osservata ben presto dagli antichi nell'origine della vita si era l'umido unito al calore, onde i sistemi che attribuivano all'acqua l'origine delle cose. Al qual concetto appartiene l'opinione di quelli che fanno venire Ζεύς Δεύς da δύνω, *irigo*, *irrigo*. Ora, questo stesso verbo δύνω sembra ridursi alla medesima parola originale, da cui Ζάω e Ζέω.

primo Dio, o anteriore ai Cabiri (Herod. II, 145, 146), o identico con Vulcano, dal quale i Cabiri provengono. E questo Pan, cioè il Tutto, la vita dell'universo, era pure il Dio de' Pelasgi prima che conoscessero il nome degli Dei (Heinecke, Homer. Götter u. Heldendualism. p. 48, reca i luoghi degli antichi — Cf. Herod. II, 51), il che dimostra la loro affinità cogli Egiziani e co' Caniti. Lasciando adunque da parte Mercurio, che tra i Fenici e gli Egiziani è l'ottavo de' Cabiri, e di cui parleremo in appresso, l'antico Pane non era che il fuoco; di che si dipingeva con faccia rossa come di fuoco. E gli Arcadi lo chiamavano τὸν τῆς ὕλης κύριον, *non silvarum dominum, sed*, come spiega Macrobio (Saturn. I, 22), *universae substantiae materialis dominatorem significari volentes: cujus materiae vis universorum corporum, seu illa divina seu terrena sint, componit essentiam*. Ma se i corpi divini sono gli astri, Macrobio s'inganna quando fa che Pane sia il Sole: che anzi è quello che domina e compone il Sole stesso, onde in Egitto egli regna prima di Vulcano, e poi regna il Sole suo figliuolo (Creuz. Religions etc., P. I. L. III, c. 7). Diceasi ancora, che Pane pasceva il gregge celeste (*divina corpora*), e quindi in Arcadia era preposto ai greggi terrestri, simboli e partecipi della vita e della generazione, che risiedeva specialmente ne' fuochi del cielo. Nelle feste di lui, come in quelle di Vulcano, di Prometeo, di Minerva e di Diana, numi a' quali s'attribuiva specialmente una virtù ignea e siderea, s'usavano i certami delle *lampade*, portando le quali correivano i giovani, solleciti che non si spegnessero; e gli si dava il nome di *lucido* (Herod. VI, 105, VIII, 98 — Cf. Broendsted, Reis. u. Untersuchungen, T. II, p. 290). Gli Hhammanim della Scrittura sono così nominati da un verbo che significa ardere. Dalla stessa opinione, che vedea nel fuoco il divino principio della vita, e della generazione, avvenne che il fuoco fosse sacro nelle famiglie: e quindi anche l'origine degli Dei Iari. *Quare Noetis posteris*, scrive Pietro Leone Casella (De prim. Ital. colonis p. 9. Lugd. 1606), *in huiusmodi et unitatis et communionis opportunam necessitatem* (parla del matrimonio), *symbolum coluere, quod diximus domesticum in laribus, qui ligna ad ignem supposita sustinent, in quibus alii Janum et Vestam intellexerunt, alii vero Cranium et*

Cranam (Cranai sono chiamati i Pelasgi Ateniesi presso Erodotto VIII, 44. — Cf. Aristoph. Av. vs. 122; Pausan. I, 2; Apollod. III, 14): *in sobole enim ratio conjugii constat, et vitae communio ab ipso principio, et lucis exordio.* — *Quamobrem lares ipsos Solem et Lunam interpretati sunt.* E a questo significato de' Lari risponde pure la visione di Ocrisia, da Dionisio d'Alicarnasso (Antiq. rom. lib. IV, sect. II.) riferita a focolare domestico di Tarquinio, che la fece madre di Servio Tullio: favola di stile etrusco, come è pure etrusca o sabina la voce *Lari*.

69. Che se nella lingua greca uno stesso verbo *Ζάω*, *Ζέω*, significa ad un tempo respirare, vivere e aver calore ecc., non sarà maraviglia che nella stessa radice si trovi anche il significato di risplendere, giacchè il fuoco risplende. Così l'etimologia, che dà Tommaso Benfey della parola *Ζεύς*, da una radice che significa risplendere o brillare, tant'è lungi che s'opponga a quella che abbiamo accennato, che torna anzi alla medesima (1). E di più crediamo, che nella radice stessa si contenga ancora il concetto di generazione di cui si faceva causa il calore, e che perciò ritorni ad una stessa anche l'etimologia del Buttmann, che trae *Ζεύς* da una radice indicante *generare* (2). Così i concetti di spirare, vivere, aver calore, brillare, generare dovevano esprimersi da principio con voca-

(1) Il Benfey (Griechisches Wurzellexicon T. II, p. 206 seg.) prendendo *Διός* come una delle forme di *Ζεύς*, ne trova l'etimologia nella radice sanscrita *Div* risplendere, da cui *Diou*, *Djou*, cielo, chiarezza, giorno, *Diou-ti* *Djou-ti*, bellezza, *Diou-van*, sole. Da questa radice il citato filologo fa discendere una gran famiglia di vocaboli. Tra questi, da *Div* il latino *Dium*, l'aria, il sereno, il greco *ἠέλιος*, *sub dio*, onde *ἠελιαῖος*, *ἠέλιος*. Da *Deva*, *δαΐφος*, *δαΐφος*, *θεός*, *Deus*. Da *Διός* poi *Διώνη*, nome che portava Giunone a Dodona. Da *dair* col suffisso *man*, *δαίμων*.

(2) Sanscrito *jan* nascere, generare, *janata* produzione, che è la stessa radice di *γενέσθαι*, e di *gnatura*. Da *Jan*, la forma *Ζάω* per *Ζεύς*. Il Buttmann trova in *Jan*, *Ζάω*, il nome antico e orientale di Dio *Ja*, *Jan*, *Jao*, *Jova*, *Jovis*, e da questo deriva il nome ebreo *jom* per giorno. Or dal concetto di *generare* qui si ritorna al concetto di *risplendere*; ed osserva il detto erudito, che la stessa affinità che si trova fra i nomi ebrei *Jom* e *Jao*, si riscontra pure nei nomi latini *Dies*, *Daus*, *Dis*, *Dijovis*, *Diespiter*: nova prova che questi concetti s'avevano come sommamente vicini, e non s'impiegava che un solo radicale per esprimerli.

boli venienti tutti da uno stesso radicale. Poichè egli è indubitato, che nell'invenzione e nell'uso della lingua, l'umano istinto del favellare adopera il minor numero possibile di suoni ad esprimere il maggior numero di concetti, e lungi che i concetti così aggruppati ad un solo suono riescano d'aggravio alla mente, questo è conforme alla sua legge d'andare dal complesso all'analisi; e oltra ciò ella ci trova guadagno con risparmiare fatica alla memoria, e le è più facile la via da uno all'altro concetto affine ed associato, e ciascun di que' concetti rende più vivo l'altro ribadendolo nella mente, come i traslati fanno, che ribadiscono e rafforzano il concetto che dà la significazione propria delle parole.

70. Il nome Δία ha certamente la stessa radice del nome Δίος, che si considera come una forma di Ζεύς. Che se nel radicale di questo si trova il concetto di *produrre*, generare, non va lontano Platone dal vero quando ci trova il concetto di causa, benchè il Cratilo non sia certamente un libro di filologia.

Vuole dunque Platone, che questo nome Δία sia stato imposto a Dio per significare non solo il vivente, ma la causa a tutte le cose della vita, siccome dominante e re di tutte (ὁ ἄρχων τῆ καὶ βασιλεὺς τῶν πάντων). E consentono a Platone altri antichi nell'affermare, che la natura del sommo Dio non è bastevolmente espressa da uno de' due vocaboli Ζεύς o Δία, ma da tutti e due congiunti insieme, perchè dee essere non solo vivente, ma ancora causa della vita a tutto ciò che vive, agli uomini non meno che agli Iddii (1). Onde gl'Iddii non sono presso i sapienti dell'antichità gentile, che creature di Giove (2). Il che si ha nello stesso Omero, che chiama costantemente Giove padre non solo degli uomini, ma ancora degli Dei; come pure in tutte le più antiche memorie, che, a guisa di palinsesti,

(1) Dichiarando l'origine de' nomi imposti a Dio, « Alcuni, dice Platone, lo chiamano Ζῆνα, alcuni Δία. Le quali parti, composte in uno, dimostrano la natura di Dio (τὴν φύσιν τοῦ θεοῦ), chè il nome deve sopra tutto far questo. Poichè non ci può essere cosa che sia più causa del vivere a noi e a tutte l'altre cose (τοῖς ἄλλοις πᾶσιν), di quello che sia il dominante e re di tutte le cose ». Cratyl. p. 396.—E lo stesso dice il libro *De Mundo* c. VII.

(2) V. Prool. in *Timaeum*, II, p. 95 seqq.

le favole han potuto coprire quasi di novi caratteri, senza però che rimanessero così cancellati i primi, che non si possano alquanto ravvisare. Ma è da osservare che la stessa parola $\Delta\acute{\iota}\alpha$, nel dialetto eolico, si pronunciava $Z\acute{\alpha}$, e ha tanti significati in greco, come quella che esprime il mezzo, con cui si fanno le cose (1). Pare dunque avere una medesima origine colla parola $Z\epsilon\acute{\upsilon}\varsigma$, $Z\acute{\alpha}\nu$, $\Delta\epsilon\acute{\upsilon}\varsigma$, *Deus* latino, e $\Delta\acute{\iota}\omicron\varsigma$, $\Delta\acute{\iota}\omicron\varsigma$, divino, quasi *procedente da Giove*, uso antichissimo di questa parola (2), che viene a significare, come il divino, ove che si trovi, è cosa partecipata da Giove avente solo la divinità per essenza.

71. Che se una stessa radice basta ad esprimere i concetti di spirare, vivere, riscaldare, risplendere, generare, produrre, tutti effetti della vita, non sarà più maraviglia che vi si trovi anche l'effetto del movimento. È questo al tutto consentaneo alla maniera di pensare degli antichi, i quali non riconoscevano altra causa di moto fuori della vita, ond' erano presti ad attribuire la vita a tutto ciò che si moveva. Non dee parer dunque strano che la stessa radice si ravvisi ancora in $\Theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$, *Deus*, e $\Theta\epsilon\acute{\iota}\nu$, come ve l' hanno riconosciuta gli antichi (3).

A noi, che facciamo uso di lingue tanto più analitiche, possono far maraviglia tanti significati conceduti ad una sola radice. Ma una leggiera cognizione delle lingue orientali toglie la maraviglia: basta osservare come il radicale d'un verbo, sia per cangiamento di vocali, sia per aggiunta di qualche consonante, ammetta molte e diverse conjugazioni, e ciascuna esprima un altro significato, ciascuna anche s'adoperi in più significati.

72. L'origine dunque del nome principale dato dalle nazioni a Dio è quella stessa del nome sacro presso gli Ebrei. Che anzi sembra potersi trovare, con altri eruditi, una parentela più vicina ancora tra il nome sacro presso gli Ebrei, e il $Z\epsilon\acute{\upsilon}\varsigma$

(1) Nei versi Orfici riportati da Proclo nel Timeo (II, p. 95 e segg.) si dà a Giove l'attributo d'essere non solo il principio, ma anche il *mezzo* oco. $Z\epsilon\acute{\upsilon}\varsigma$ $\kappa\alpha\tau\alpha$ $\mu\epsilon\sigma\sigma\alpha$, $Z\epsilon\acute{\upsilon}\varsigma$ $\mu\epsilon\sigma\sigma\alpha$ ($\kappa\alpha$).

(2) Aeschyl. Prometh. vs. 619; Suppl. vs., 42, 313, 580, 646.—Onde anche $\delta\epsilon\alpha$ $\delta\epsilon\delta\alpha\upsilon\omicron\upsilon$ (II. Ξ' , 184, e altrove) che Esichio, e Tzetz. Exeg. p. 87, 4, interpreta $\delta\epsilon\delta\alpha\upsilon\omicron\upsilon$.

(3) Cratyl. p. 397.

de' Greci. È noto che quel sacro nome ebbe diverse maniere di pronunziazione; e una di queste era *Jeuo*, esprimente le quattro lettere con cui è scritto. Ora si osservi che in *Jeuo* יְוָהּ la prima lettera י non è una vocale, come lo jota de' Greci, ma una consonante simile al j de' Francesi, e che però facilmente si cangia in Z, e che l'ultima lettera ה è anche essa una consonante equivalente allo spirito aspro de' Greci, che facilmente si cangia in s, con che Ζεύς, Jovis, Jeova, Jeuo sarebbero lo stesso nome.

Ma presso i gentili andò perduta una parte, e la parte essenzialissima del suo significato. Poichè presso gli Ebrei si continuò a significare col vivere l'*essere*; laddove ne' nomi de' gentili, di cui abbiamo parlato, la significazione di *essere* sembra essersi del tutto smarrita. E in fatti non si trova alcuna traccia che gli antichi nel nome di Giove, in qualunque delle sue forme, ravvisassero il concetto di *essere* associato alla vita, quasi a significare: l'Essere vivente. Ci rimase dunque il solo concetto d'una vita potente con tutti i suoi effetti, separato da quello dell'essere.

Tuttavia non fu al tutto perduto nè pure quest'ultimo, ma si conservò staccato da quello della vita. In fatti il nome Εσα, Αἶσα, Parca è interpretato da Platone, e dall'autore del Περὶ κόσμου attribuito ad Aristotele, come significante: « sempre es-sente »; e così quel nome dato al sommo Dio, rimase solitario, staccato dagli altri nomi, co'quali si significarono l'altre divine proprietà. Rimasto poi così l'essere diviso dalla vita e perciò stesso dalla libera intelligenza, esso divenne il Fato, o la Necessità, chè tal valore davasi ad Αἶσα: e il Fato veramente presso gli antichi è qualche cosa di superiore a tutti gli Dei umani, e appartiene a un di là recondito e misterioso, dove non arrivava lo sguardo, benchè si dicesse anco decreto o pronunciato di Dio (1).

(1) Alouni lo spiegano quasi ἡ αἰὶ τῶν, sempre uguale (Etymologic. magn. Gud., e Zonar.). Il libro De Mundo: *Equidem, dice, necessitatem ipsam etiam nihil aliud, quam Deum dici censuerim et intelligi; cui ἀνάγκη ex eo nomen est, quod natura quaedam sit immobilis.* C. VII. — Altri deducono Αἶσα dal verbo inusitato δαίω, divido, quasi δαίσα, ommessa per aferesi la δ.

CAPITOLO V.

LA DIVISIONE DE' DUE ELEMENTI CONTENUTI NEL SACRO NOME DI DIO
È LA CHIAVE CHE SPIEGA LE ANTICHE OPINIONI INTORNO ALLA DIVINITÀ.

73. Si divisero dunque i due elementi, di cui constava il concetto di Dio, l' *essere* e la *vita*.

L'ESSERE VIVENTE! Questo è per se stesso un oggetto tanto magnifico, tanto sublime, tanto alieno e segregato da ogni naturale speranza, che dovea vincere la debolezza dell'umana mente abbandonata a se stessa, e non capire nelle angustie del cuore umano. E non bastava nè pure, che una volta fosse rivelato da Dio stesso agli uomini. Senza un ajuto soprannaturale presente e continuo, l'umano pensiero, stanco ben presto di tenersi a tant' altezza, dovea ricadere su di se stesso, e più basso ancora. Così in fatti avvenne poco dopo il diluvio presso tutte le stirpi, eccettuata sola quella d' Israele, che Dio stesso « si prese sulle sue spalle, come dice la Scrittura, e portò sull' ali dell' aquile, acciocchè fosse a lui un regno sacerdotale, e una gente santa » (1).

Quando que' due elementi, che uniti formano l'Ente infinito, si dividano col pensiero, non rimane più nulla che non sia accessibile alla mente umana, e per ciò stesso non sono più Iddio: non possono dunque più essere che idoli. L'essere in fatti, diviso dalla vita sua propria è un oggetto ideale, divino ancora, come abbiain veduto, ma senza personalità: questo è quello che più tardi diverrà l'idolo de' filosofi. La vita, divisa dall'essere puro, non rimane nè pure una cosa divina, ma si cangia in quella vita, di cui l'uomo ha speranza: e questo fu l'idolo del popolo e de' suoi sacerdoti.

74. Investigare, nelle più antiche e scarse memorie che ci pervennero, le traccie di questa separazione, notare i passi co' quali ella andò completandosi, indicare le due dottrine, la mitica e popolare, e la filosofica, a cui diede origine, fissare i caratteri dell' una e dell'altra, seguirle ambedue ne' loro svolgimenti e nelle loro vicende, fino alla venuta di GESU' Cristo:

(1) Exod. XIX, 4, 6.

ecco il filo, che solo può indicare la via nel gran labirinto delle opinioni e pratiche religiose invalse nel mondo prima di Cristo.

Noi non siamo da tanto, da osare d'accingerci a un tal lavoro. Vorremmo tuttavia metterne giù uno sbozzo, che possa fare, in qualche modo, intendere il nostro pensiero sulle generali. Quando non ci mancasse l'erudizione, quando non ci mancassero i sussidî necessari per procacciarcela; ci mancherebbe ancora il tempo da far di più. Ma se con que' pochi materiali che ci troviamo alle mani, e con que' pochi libri di cui ci possiamo servire, riusciremo a segnare i principali lineamenti che rendano la fisionomia dell'opera in modo da poterla riconoscere, ci parrà, con questo solo, d'aver conseguito il nostro intento.

I filosofi che si diedero a speculare sull'elemento dell'essere, diviso dalla vita, comparvero assai più tardi de'sacerdoti che conservarono più specialmente l'elemento della vita, divisa dall'essere. Noi tratteremo dunque prima della dottrina simbolica di questi; e in appresso, della dottrina coltivata scientificamente da quelli.

SEZIONE III.

IL DIVINO NELLA MITOLOGIA.

CAPITOLO I.

COME LA DOTTRINA INTORNO A DIO ESIGA DE' SIMBOLI,
E COME I SIMBOLI SUPPONGANO I MISTERI.

75. La natura divina non può concepirsi per mezzo di alcun simbolo (1), perchè non si trova in tutta la natura cosa alcuna, che possa rappresentare Iddio, o darne un'adequata similitudine. Convien dunque, che la notizia di Dio preceda nel pensiero umano ad ogni simbolo, e che gli sia data in altro modo, vuoi per via di raziocinio dall'effetto alla causa, vuoi per via di rivelazione. Ma qualora già nelle menti, in qualunque modo, si sia formato il concetto della divina essenza, allora il simbolo è un efficacissimo mezzo per richiamare ad essa il pensiero, per suscitare verso di lei l'affetto, per renderle un culto interiore insieme ed esteriore. Poichè allora il simbolo è spiegato all'uomo dalla notizia della cosa simboleggiata che già possiede, senza la quale rimarrebbe inintelligibile, e condurrebbe in errore facendo pensare a qualche altra cosa, ma non a Dio.

Fino a tanto dunque, che nelle menti de' primi uomini si mantenne la cognizione rivelata intorno alla divina natura, compendiata nel tetragrammato, alcuni simboli poterono prestare alimento grandissimo alla pietà; e perciò Dio stesso creò questa natura del mondo sensibile in modo che potesse servire come d'un gran simbolo e d'una miniera di simboli della di-

(1) Sotto la parola *simbolo* noi abbracciamo anche il *mito*, o tutto quello che è figurato e rappresentativo.

vinità, e altri ne istituì in forma di riti sacri, e altri ne furono istituiti da uomini santi. S. Paolo considera appunto l'universo come uno specchio riflettente agli uomini in un modo enigmatico (1) l'arcana natura di Dio, e le stesse vicissitudini del popolo ebreo, disposte da una superiore provvidenza, come figurative (2). Questi simboli offerti all'uomo da Dio stesso, e conformi al suo bisogno, e alla sua immaginazione consentanei, si serbarono in gran parte anche presso le nazioni gentili.

76. Il Cielo, come sede di Dio, è un simbolo naturale, che si ripete sempre, presso tutte le nazioni, nessuna esclusa, come vedemmo (3). L'espressione scritturale, che nomina « i Cieli de' Cieli » (4), allontana, molto meglio che il Sopraurano di Platone, il pensiero dal creato; poichè constando l'universo di cielo e di terra, secondo la maniera di concepire del popolo ebreo (5), quella espressione somministrava il concetto di cosa più magnifica dello stesso cielo, cioè più magnifica della più stupenda parte dell'universo, e d'altrettanto, di quanto esso cielo grandeggia in paragone della terra. E non bastando ancora questo sublime simbolo, aggiungevasi che Iddio era tale, che « nè il Cielo, nè i Cieli de' Cieli il poteano capire » (6), e che n'era il Creatore: con che il pensiero veniva quasi forzato a spingersi fuori del simbolo e d'ogni estensione.

Si narra che Confucio, interrogato dal re della provincia perchè gli antichi imperatori avessero introdotta nei sacrificj la consuetudine d'unire col cielo i padri defunti, gli rispondeva così: « Il cielo è il principio universale: egli è la fonte

(1) I Cor. XIII, 12.

(2) I Cor. X, 6, 11.

(3) Il libro *De Mundo*, posto tra le opere d'Aristotele, dopo recati alcuni versi d'Omero che attribuisce per sede a Dio il Cielo o sia l'Olimpo, soggiunge: *Hujus autem rei elogium est mortalium consensus, regionem mundi summam non dubie Deo tribuentium. Quam ob causam ipsi manus tollimus sursum inter vota concipienda* (C. VII). Quindi l'appellazione di *ὕψιστος*, altissimo, proprio di Giove. Ivi.

(4) Dent. X, 14.

(5) Lo stesso pensavano i gentili: Ecco come si definisce il mondo nel libro attribuito ad Aristotele: *Mundus est compages e coelo terrâque coagmentata, atque ex iis naturis quae inter ea continentur* (o. II.)

(6) III Reg. VIII, 27.

• copiosa, onde tutte le cose sgorgarono. I padri defunti, usciti
 • da questa fonté copiosa, sono anch' essi la fonte delle gene-
 • razioni che succedono. Porgere al cielo l'espressione della
 • propria gratitudine è il primo dovere dell'uomo; mostrarsi grato
 • verso gli antenati è il secondo. Laonde, a pagare questo doppio
 • debito, e a inculcarne l'obbligo alle future generazioni, il
 • sant' uomo Foe istituì alcune cerimonie in onore del cielo
 • e de' defunti, e impose che, dopo fatta l'offerta al Chang-ti,
 • si rendesse omaggio ai nostri padri defunti. Ma poichè il
 • Chang-ti, e i defunti non sono visibili agli occhi del corpo,
 • egli immaginò di prendere nel cielo visibile degli oggetti
 • per additarli e rappresentarli » (1). Dove si vede chiara-
 mente l'origine de' simboli celesti presso i Cinesi.

E un altro de' grandi simboli della natura fu il Sole, preso
 frequentemente ne' sacri libri a simboleggiare Iddio (2). E
 questo fu il maggior simbolo della divinità presso i gentili e
 presso universalmente tutti i popoli, a tal che Macrobio riduce
 al Sole tutti gli Dei (3).

77. Se poi si vuole prendere sott' occhio anche un esempio
 de' simboli artificiali applicato ugualmente da' gentili e dagli
 Ebrei alla divinità, si consideri il Carro, col quale il vero Dio
 percorre l'Universo. È celeberrimo presso i Persiani il Carro
 di Giove tirato da bianchi cavalli, che non mancava mai nei
 loro eserciti (4). Più celebre ancora è nelle stesse sacre carte:
Currus Israel, et auriga ejus (5). Questa splendida e costante
 immagine dell'antico testamento richiama alla mente appunto

(1) « Vie de Confucius ou Koungrtsée par le P. Amiot, t. XII des Mé-
 moires sur les Chinois p. 202 segg.

(2) Ps. XVIII, 6.

(3) Il Sole ha per radicale la lettera s (sr, sn, sm, se) in moltissime lin-
 gue. V. Marian, *L'Étude comparative des langues* P. III. §. 26. —
 Presso i Giapponesi *Dianich*, che vuol dire *gran Sole*, è il nome di Dio.

(4) Herod. VII, 40; VIII, 115—Xenoph. Cyrop. Lib. VIII, c. III §. 13.
 — Curtii III, 3, § 6 — Ved. Kleuker, Append. ad Zend-avesta, Art. II,
 Part. I, pag. 86.

(5) IV Reg. II, 12; XIII, 14.—Ps. LXVII, 18; —La dottrina più recon-
 dita de' dottori ebraici (Kibbel) ha una parte espressamente destinata a
 trattare del « carro celeste » (Mercabah).

que' carri su cui Platone stesso, secondo il popular mito, fa correre gli Dei per le regioni celesti, visitand^e tutt' intorno e governando ogni parte dell'universo, finalmente convenendo insieme gli Dei al sopraceleste convito (1). E questo ancora del convito è uno de' simboli usati presso gli Ebrei; ohè il convito in tutti i sacrifici ritorna; come pur tale è quello del fuoco (2), essendosi sempre conservato un fuoco sacro, nel quale pareva che abitasse Iddio: onde anche di fuoco o d'etere ardente si fasciò il mondo, ultima zona confine esteriore dell'universo, dove la Divinità dimora, come in suo trono, eterna e beata (3).

78. Il genere umano dunque, anche dopo la sua caduta, possedeva ad un tempo e la cognizione intera di Dio e un certo numero di simboli atti a darle vivezza ed efficacia sul cuore degli uomini. Ma quando questo cuore s'andò più e più depravando, e ad un tempo, e per conseguenza di questo depravamento, anche la dottrina intorno a Dio si corruppe, e si perdette; allora il simbolo smarri pur egli il suo vero significato, e non potè più significare agli uomini il vero Dio, ma un cotal ente potente sì più dell'uomo, ma fatto alla foggia dell'uomo; e un tal ente non era punto assurdo che si moltiplicasse, perchè non è assurdo pensare molti enti finiti, ladove l'infinito è essenzialmente unico, e conviene o pensarlo unico o dimenticarlo.

Ora i simboli suppongono sempre de' misteri, poichè non c'è bisogno d'esprimere per via di simbolo quello che è manifesto e palese a tutti per se stesso. In fatti è evidente che la dottrina intorno ad un essere infinito, il quale, appunto

(1) Phaedr. p. 247. B.

(2) Iddio comparisce a Mosè in *flamma ignis*, Exod. III, 2. — Cf. Ps. XXXIII, 7; LXXXII, 45 — Eccli. XXVIII, 26; LII, 6 — Is. X, 17 — Dan. VII, 9; e altri luoghi senza numero.

(3) Di questo fuoco che circonda il mondo v. Arist. de Coelo II, 13; Stob. Eclog. phys. I, 23, p. 488 — Plutarch. in Num.; De plac. phil. III, 14 — Simplic. in Arist. de Coelo, lib. I, c. III, sect. 2 — Procl. T. III, p. 172. — S. Justin. Ad graec. cohort. n. 5, 31 — Di qui l'opinione d'alcuni Padri, come d'Origene, di S. Ilario, di S. Ambrogio (In Ps. I, 54; in Ps. XXXVI, 54; in Ps. CXVIII, 15-17), che le anime tutte dovessero passare pel fuoco prima di giungere a Dio — Ved. Huet. Orig. L. II, q. XI, 2, 3.

perciò, non può essere totalmente compreso, dee avere del misterioso in se stessa. Ella nasconde un mistero, tanto se si considera l'elemento dell'essere, non potendo l'uomo perfettamente intendere il modo, come l'Essere sia tal cosa che, divisa da ogni altra, possa in se stessa sussistere, giacchè l'uomo non vede mai l'essere altro che partecipato e misto con altre proprietà che lo limitano e lo dividono; quanto se si considera la vita di quest'Essere, dovendo questa essere altrettanto estesa, e però infinita, quant'è l'Essere stesso puro a cui niuna limitazione conviene, e però infinitamente altra e diversa da tutte quelle vite molte e limitate, e da tutti que' sentimenti vitali, che l'uomo esperimenta in se stesso, e da se stesso argomenta esistere in altri enti dell'universo.

Questo doppio mistero dovea essere un immenso peso al genere umano inclinato al male, come quello che ad un tempo stesso umiliava il suo spirito, e mortificava la sua carne, e però s'opponeva alle due tendenze umane quando volevano trasviare. Umiliava l'intelligenza un Ente sussistente, che era l'Essere stesso senza limite; mortificava la carne il concetto d'una vita infinita, tutta spirito. Ripugnando dunque all'umanità la credenza a Dio concepito nella sua verità, l'intelligenza umana sostituì all'essere di Dio l'essere comune, e il cuore corrotto dell'uomo sostituì al concetto della vita divina la vita che in se stesso l'uomo sperimentava. Le due parti allora, che costituivano la divina essenza, perdettero la loro unità, e rimasero come rimane un corpo vivente secalo per mezzo, membra morte che non formano più, nè separate, nè unite, l'uno vivente di prima. E veramente la vita umana, per quanto s'ingrandiscea coll'immaginazione, è cosa essenzialmente diversa dall'essere comune; e l'essere comune a tutte le cose, non può ricevere nè quella, nè altra vita, perchè non sussiste. Che se questa separazione, che distrusse la cognizione di Dio, è vera, universalmente parlando, presso le nazioni gentili, non è però che la memoria della tradizione primitiva e la notizia del vero Dio non rimanesse presso alcuni pochi; ma fu quasi dimentica, o senza loquela. Onde Iddio si rimase come nascosto alla moltitudine, benchè il cuore dell'uomo, fatto per lui, in certi momenti ne divinava, per così dire, la segreta esistenza.

ROSMINI. *Divino nella Natura.*

CAPITOLO II.

COME RIMASE NEL FONDO DE' MISTERI GENTILESCHI,
CHE IDDIO È L' ESSERE.

79. Che dunque Iddio sia l'Essere, bene o male inteso, non fu un concetto interamente perduto; ma sottratto agli occhi del popolo, divenne dottrina arcana, riserbata a' sacerdoti ed a' sapienti. Noi ravvisiamo conservate le tracce di questa dottrina fino agli ultimi tempi del paganesimo, quando la religione era divenuta un caos confuso e inestricabile di superstizioni obbrobriose ed infami. Ecco alcune di queste tracce.

80. Sia la prima quell'antichissima iscrizione, che si leggeva sopra l'oracolo di Delfo, a cui davasi il nome di « dono e spettacolo sacro (ἀναθήματος ἱεροῦ καὶ θεάματος), quasi si volesse dire, che con essa esprimevasi il miglior dono da offerirsi alla divinità, e il vero oggetto della contemplazione divina. Questa iscrizione era una sola lettera dell'alfabeto greco, E (che leggevasi El), simbolo atto ad esprimere l'unità di Dio. Plutarco nell'opuscolo che scrisse su questa misteriosa iscrizione, di cui sembra essersi perduto col corso del tempo il significato, introduce Ammonio a darne questa interpretazione, ch'ella significasse: JEI (εἰ). « Colla qual voce, dice Ammonio, noi gli attribuiamo (al Dio), che egli È (τὴν τοῦ εἶναι προσαγόρευσιν), vocabolo vero, sodo e solo a lui solo proporzionato » (1).

(1) Herod. II, 81. — Celsus, presso Origene, con Lino, Museo ed Orfeo pone pur Ferecide, Zoroastro e Pitagora, come sapienti che trattarono degli Dei e delle religioni. Vedi Orig. C. Celsus, Lib. I, 16, 17, 18; VII, 41, 53. Platone (De Rep. II, p. 364, 365) dice che portavasi intorno gran numero di libri di Museo e d'Orfeo, da' quali si toglievano i riti de' sacrifici e le espiazioni che chiamavano τελεταί; Euripide fa Orfeo autore de' Misteri (Rhes. vs. 943); Μυστηρίων τῶν ἀπορρήτων φανὰς εἰδείν; e gli attribuisce d'aver vietato l'uso delle carni e comandato quello del cibo inanimato, ἀψύχου βρώας Hippol. (vs. 952); il che pure gli attribuisce Platone (De leg. VI, p. 782), Aristofane (Ran. vs. 1032) e Orazio (Ars poet. vs. 391), che lo chiama: *Sacer interpresque Deorum*.

81. E dichiara la verità della sua interpretazione dimostrando che a niuna dell'altre cose, di cui il mondo si compone, può attribuirsi in proprio l'*essere*, come quelle che si trovano in una continua mutazione: « Perciocchè, dice, non è dubbio che
 • noi della vera essenza (τοῦ εἶναι) non siamo partecipi, ma
 • tutte le cose mortali, conversando nel mezzo della generazione e della corruzione, manifestano una immagine e opinione oscura e debole dell'esser loro. E se ci vuoi considerar
 • sopra diligentemente, per venirne in cognizione, sì come,
 • volendo tu prender l'acqua con troppa forza, avviene che
 • nello stringerla e calcarla ella scorre e si perde, così mentre
 • la ragione cerca troppo esattamente d'impadronirsi dell'intendimento di ciascuna cosa a mutamenti sottoposta, s'inganna ora nella generazione, ora nella corruzione; non potendo conseguire cosa alcuna che duri, e sia veramente
 • (ὅντος ὄντως δυνάμενος). Eraclito dice essere impossibile, che
 • uno passi due volte per le stesse acque, e che la natura mortale si trovi due volte nel medesimo stato. Ma la prestezza de' mutamenti la discioglie in un tratto, e di nuovo in un tratto la ricongiunge. Anzi, non si può nè anche comprendere nè il prima nè il poi, ma in un tempo stesso si trova in essere e si risolve, s'appressa e s'allontana. Quindi viene, che ciò che si genera non giunge fino a quel termine, che si possa dire veramente che sia, non cessando mai la generazione delle cose, nè fermandosi nel medesimo stato. Or, fin dal seme stesso, il parto è sottoposto a continui mutamenti; bambino, garzone, fanciullo, giovane, uomo fatto, vecchio e decrepito: ognuna di queste età, che segue, la primiera scacciando. Ma noi siamo degni di riso, poichè temiamo una morte, essendo già morti tante volte, e tuttavia morendo. Perciocchè non solamente (come dice Eraclito) la morte del fuoco è nascimento dell'aria, e la morte dell'aria nascimento dell'acqua; ma di gran lunga più manifestamente vedrai questo in noi stessi. Perchè uno non è più uomo, quando è vecchio; perisce il giovine, mentre divien uomo; il fanciullo, quando giovane; il bambino, quando fanciullo. E colui che ieri fu, oggi è morto; e colui che oggi si trova in essere, dimani non ci sarà. Niuno rimane, nè è l'istesso; ma siamo creati

« molti, girando e scorrendo la materia d'intorno ad una certa
 « forma e immagine comune. Perciocchè se noi fossimo sempre
 « nel medesimo stato, in che maniera godremmo al presente
 « dell'altre cose, avendo goduto di questa diversità per l'addietro?
 « Come ameremmo le contrarie, le odieremmo, le terremmo
 « in pregio, le biasimeremmo? Come parleremmo in altra ma-
 « niera, saremmo inclinati ad altri affetti, senza conservar la
 « nostra specie, la forma e il senso di prima? Perciocchè non
 « è credibile, che senza mutamento succeda questa varietà; e
 « chi si muta non è il medesimo. Se non è il medesimo, egli
 « non è, ma è un altro, fatto da un altro col mutamento. Non-
 « dimeno il senso, per la poca cognizione ch'egli ha di quello
 « che è, c'inganna, credendo noi, che quello che appare sia
 « quello che è » (1).

82. Venendo poi a parlare di quello che è, e che s'esprimeva
 colla mistica lettera che si vedeva scritta sul principal luogo
 dell'Oracolo, dice: « Che cosa dunque veramente è quello
 « che è? (2). Quello che eternamente è privo di generazione
 « e corruzione: contra al quale il tempo non ha possanza di
 « fare alcun mutamento. Imperciocchè il tempo è un certo
 « che, mobile, e insieme con la materia, la quale sta in moto,
 « dalla immaginazione vien compreso; e continuamente scorre,
 « non cosa soda; ma come vaso degli orti e degli occasi: del
 « quale dicendo, prima, poi, sarà, fu, incontanente si manifesta,
 « che egli non è. Perciocchè è cosa sciocca e sconcia dir che
 « sia quello che ancora non è stato, ovvero abbia finito di es-
 « sere ».—

« Nondimeno, dovendosi così dire: Dio è (*ἔστιν ὁ Θεός*), egli
 « non sarà terminato da tempo alcuno; ma dalla eternità im-
 « mobile e libera dal tempo e dal mutamento; nella quale non
 « ci è nulla prima, nè poi, nulla di venturo, nulla di passato,
 « niente di più antico, niente di più nuovo; ma essendo una,
 « col solo istante del tempo dura in sempiterno; e in questa
 « guisa quello che si dice che sia, veramente è; non che ab-
 « bia a venire, non passato, non generato, nè per mancar mai.

(1) Εἰ δ' ὁ αὐτὸς οὐκ' ἔστιν, οὐδ' ἔστιν — ψεύδεται δ' ἡ ἱστορία, ἀγνοῶν τοῦ ὄντος εἶναι τὸ φαινόμενον.

(2) « Che veramente è » τί οὖν ὅτως ὄν ἐστι.

« A questo modo adunque, con ogni riverenza noi dobbiamo
 « salutare ed interrogare Iddio. Se però non ti piacesse più
 « come usavano alcuni antichi: εἰ ἓν: « Se' uno ». Pereiocchè
 « molti non sono gl' Iddii, ma un solo; non, siccome ciascun
 « di noi, da seicento differenze che nei nostri affetti albergano,
 « un mescolamento di varie cose confuse insieme, nella ma-
 « niera che si raunano i consigli solenni d' ogni sorta d' uomini;
 « ma bisogna, che un solo sia, quello che è; siccome, che sia,
 « quello che è un solo » (ἐν εἶναι δεῖ τὸ ὅν, ὥσπερ ἓν τὸ ἓν). « Per-
 « chè la corrispondenza, la quale da quello che è s' allontana,
 « viene a piegarsi alla generazione di quello che è » ».

83. E Plutarco crede trovare la traccia di queste opinioni
 negli stessi nomi diversi, che furono imposti ad Apollo: « Ra-
 « gionevolmente dunque, soggiunge, a questo Dio è stato posto
 « il primo, il secondo e il terzo nome. Poichè *Apolline* viene
 « nominato, essendo un solo, da ἀρνούμενος τὰ πολλὰ, che di-
 « nota della molteplicità il rifiuto. Da ὅς solo, ἴδιος, unico, come
 « unico e solo. *Febò*, perchè con questa voce gli antichi vollero
 « tutte le cose caste e pure significare: sì come anco al pre-
 « sente (s'io non m' inganno) i sacerdoti di Tessalia ne' giorni
 « feriatì, cantando gli ultimi inni per se medesimi, dicono
 « φοιβονομεῖσθαι, cioè che sono fatti mondi. Ma quello che è
 « uno, è semplice e privo d'ogni mescolamento, perchè l'ac-
 « compagnarsi con altra cosa cagiona macchia nella maniera
 « che Omero dice, che l'ebeno tinto con la grana veniva a
 « macchiarsi, e gli stessi tintori chiamauo il mescolare dei
 « colori φθείρεσθαι, cioè corrompere, e quella mistura φθοράν,
 « cioè corruzione. Dunque l'esser uno e solo si conviene alla
 « natura lontana da ogni corruzione, e pura » ».

Così Plutarco. E dopo avere in questo modo parlato della
 natura arcana di Dio, accenna il simbolo sotto cui si rappre-
 sentava, non in se stesso, chè in sè non si poteva raffigurare,
 ma ne' suoi effetti; il qual simbolo, o piuttosto maggiore tra'
 simboli tutti, era il Sole (1).

(1) Dell' iscrizione Delfica EI, n. XVII e segg. del volgarizzato da Marco An-
 tonio Gandino.

Che se poi il fatto dell'iscrizione delfica si congiunga all'altro, che l'Oracolo mostrò alcuna volta ne' suoi responsi di riconoscere per vero Dio quello degli Ebrei, si renderà ancor più verosimile l'interpretazione d'Ammonio, o almeno, che appresso que' sacerdoti si conservasse il concetto di Dio, come dell'Essere sussistente (1).

84. Veniamo ai misteri Isiaci. Abbiamo anche qui l'iscrizione scolpita sulla base della statua d'Iside nella città di Sais in Egitto. « Io sono tutto ciò che fu, che è, che sarà, e fin qui nessun mortale alzò mai il mio velo » (2). Vedesi annunziato l'Essere, e questo vedesi riconosciuto come il mistero impenetrabile alle menti de' mortali. Perciò Plutarco dice, che l'Iside egiziana è il medesimo che la Minerva de' Greci (3), perchè l'essere è il fonte di tutte le cognizioni (4). Di che dunque conviene conchiudere, che l'Iside sia propriamente l'essere ideale, l'idea. Ma in tal caso, essendo quest'essere notissimo all'intelligenza umana, la quale con esso si forma tutte le cognizioni, come poi si dice, che « nessun mortale alzò mai il suo velo »? Si palesa ad un tempo e si nasconde la stessa cosa? Accennansi così quelle due faccie dell'essere, che abbiamo indicate. Come oggetto ideale e indeterminato, l'essere è per sè palese alla mente umana a cui serve di lume, e idealmente è per

(1) Porfirio, col suo *De philosophia ex Oraculis libro*, pretendeva appunto dimostrare, che appresso gli Oracoli gentili si conservava, coperta però dall'arcano, la sana notizia di Dio, e recava in prova questo responso d'Apolline:

Μοῦνοι Καλδαῖοι σοφὴν λόγον, ἡδ' ἄρ' Ἑβραῖοι,

Αὐτογένητον ἄνακτα σεβασόμενοι Θεὸν αὐτόν,

cioè: « A' soli Caldei ed Ebrei toccò in sorte la sapienza, rendendo culto « al Re per sè genito, Dio stesso ». Euseb. Praep. Ev. L. I, c. X; Demonstr. Ev. L. III, p. 104.—Cf. S. Just. Ad. graec. cohort. n. 11, 24.

(2) Ἐγὼ εἰμι πᾶν τὸ γεγονός, καὶ ὄν, καὶ ἰσόμενον, καὶ τὸν ἐμὸν πᾶν οὐδαίς πω θνητὸς ἀπεκάλυψεν. Plut. de Is. et Osir. IX.

(3) Ibid.

(4) A questo proposito così s'esprime Plutarco: « E credo, che la beatitudine dell'eterna vita propria di Dio consista nel non abbandonar mai « la cognizione dell'Essere; o che tolto il conoscere l'Essere (γινώσκειν τὰ « ὄντα) e l'intendere, la immortalità non sia vita, ma tempo ». De Is. et Osir. I.

verità tutto ciò che fu, è e sarà, perchè egli diviene tutte le cognizioni. Ma la divinità di quest' essere, la sua radice subbiettiva e personale, rimane dietro al velo, è il mistero non del solo popolo, ma della stessa umana intelligenza. Qualunque sia la vera origine della parola Iside, le seguenti parole di Plutarco sembrano indicare il primo e più antico significato di questo simbolo. « Isis, dice, è nome greco » (da *εἰδέναι*, conoscere): « a questa Dea nemico è Tifone » (così detto da *τύφος*, fumo, gonfiezza), « per ignoranza e per inganni superbo, e di-
 • sperditore della sacra dottrina, cui la Dea raccoglie ed in-
 • sieme unita (1) consegna agli iniziati in Divinità — e gli uomini
 • si assuefanno a sostenere nei Tempj i riti austeri e parchi,
 • i quali si propongono per fine il conoscimento del Principio,
 • supremo Signore, e conoscibile solo per lo intelletto (*ἡ τοῦ*
 • *πρώτου καὶ κυρίου καὶ νοητοῦ γνῶσις* (2)), cui la Dea invita a cer-
 • care presso di sè, che sta con lei, ed a lei è congiunto.
 • Anche il nome stesso del Tempio promette apertamente e
 • la conoscenza e l' intendimento di ciò che è (*τοῦ ὄντος*). In-
 • fatti chiamasi Iseion (*Ἰσεῖον*), quasi dicesse che conosceremo
 • l'essere (*τὸ ὄν*), se scortati da ragione (*μετὰ λόγον*), e santa-
 • mente, ne' Tempj della Dea entreremo » (3).

85. Si trova lo stesso ne' misteri di Cerere o della Dea Bona (4), con tanti nomi moltiplicata: *Ops, Terra, Tellus, Berecynthia, Rhea, Cybele, Dindymene, Pales, Mater Idaea* (dal monte Ida), o *Phrygia*, o *Pessinuntia, magna Mater, Mater alma* ecc.

Affermavasi esser ella la Madre degli Iddii. Il primo ed arcano significato della quale denominazione sembra quello di

(1) Il dire che la Dea raccoglie e sintetizza la sacra dottrina *ὅν* (*τὸ πρὸν λόγον*) ἡ θεὸς συνάγει καὶ συντίθησι, sommamente conviene all' *essere ideale*, che ha raccolta in sè e virtualmente comprende tutta la scienza.

(2) Letteralmente: « a' quali è fino la cognizione del primo, o del signore, o dell' intelligibile per sè ».

(3) De Is. et Osir. II.

(4) Il Visconti (*Monum. degli Scip. Tav. V.*) fa venire il nome di Bona dato a quell'antichissima Dea da *Δεώ, Ceres*, da cui si fece *Deona* e *Duona*, come da *Λητώ, Latona*: iudi Buona Mater, o *Δημήτερ*, e Bona Mater. Ora *Dea* sembra avere lo stesso radicale di *Δεώ*, di cui abbiamo parlato più sopra.

rappresentare essa il fonte delle cose eterne e divine, quali sono le *idee* (chè in queste sole, come abbiám detto, si trova il divino accessibile all'uomo, nè vi ha altro elemento tale in tutto l'universo); e l' *essere ideale*, significato in Iside, è appunto il lume e la forma di tutte le idee.

Abbiamo veduto ne' misteri di Mitra le parole degli Dei, le essenze eterne delle cose, esser figurate sotto il simbolo degli uccelli.

86. Nell'antico libro *περὶ κόσμου*, che passa tra le opere d'Aristotele, si afferma, che Iddio è uno (1), ma che fu chiamato con molti nomi, e così spezzato in molti, a cagione de' diversi effetti ch'egli produce nell'universo; quindi tutti i diversi nomi degli Dei appartenere al solo Dio: il che l'autore conferma colla sentenza di Platone (2). Percorre poi una lunga serie di questi nomi imposti alle divinità, e dimostra che tutti al solo Dio convengono. Tra' quali nomi non manca quello di *Essere*, secondo l'etimologia che dà quell'antico autore di *Αἰσα*, cioè sempre esistente (3), come abbiamo già detto avanti. Fornuto lo ripete, scrivendo che Giove è anche *Μοῖρα*, cioè Parca, o *Αἰσα*, che gli antichi (*οἱ πρεσβύτεροι*) interpretavano: « sempre esistente » (4).

Il « sempre essente » è quanto dire l'eterno, nome che è dato a Dio sì dalle divine Scritture e sì dagli scrittori gentili. Il Zerovânè akerenè de' Persiani, che si trova presso tutti i popoli sotto i nomi di *Κρόνος*, *Saturnus* ecc., indica questa eterna esistenza.

E qui si consideri, come l'autore del libro *De Mundo* spiega l'origine del Politeismo. Poichè l'aver dovuto gli uomini ricorrere ai molteplici effetti della divinità, e così darle molti-

(1) *Unus porro Deus cum sit, pluribus nominibus appellatus est; ab iis utique suis omnibus effectibus denominatus, quorum specimen edere ipse solet.* C. VII.

(2) *Hocque fabulamentum recte atque ordine compositum est* (ecco la debolezza dell'uomo che annunzia da sè solo la verità). *Proinde haec omnia non alius quidquam, quam Deum, esse planum est, ut eximius Plato censuit.* C. VII.

(3) *Αἰσα δὲ αὐτὸ οὖσαν.* C. VIII.

(4) *Lib. de nat. deor. 13.*

plici nomi, quantunque non ignorassero del tutto che Iddio è quello che è, dimostra che nel concetto puro dell'essere si conteneva un elemento misterioso, il quale non si poteva riconoscere che per gli effetti, che ne porgevano alla mente alcuni sparsi e imperfetti vestigi; e questo elemento misterioso era indubitatamente la vita divina. Quanto più si ascende nell'antichità, tanto più gli Dei diminuiscono, e di molti nomi, che si sono presi per Dei diversi, risalendo all'origine, s'intende meglio il significato appellativo. A ragion d'esempio, Nettuno e Plutone compariscono identici con Giove. Così Omero nomina il *Giove inferno* (Ζεύς καταχθόνιος (1)), che Virgilio tradusse *Jovem Stygium* (2); così presso gli antichi s'incontra l'*Aequo-reus Iupiter*, o il *Iupiter Neptunus* (Ζεύς Ποσειδῶν); e del pari il nome Ζεύς s'usa per significare l'aria o il Cielo (3). Pausania fa menzione d'una statua antichissima di legno, rappresentante Giove con tre occhi, collocata nella sommità del Tempio di Minerva in Larissa, da Stenelo figlio di Capaneo ivi trasportata da Troia, e già appartenente alla casa di Priamo, qual Dio domestico di quella reale famiglia (4). E qualunque cosa

(1) Il. I', 457.

(2) Aen. IV, 638.

(3) Il. E', 91, 522, 726.

(4) Narrasi che Dardano (sec. XVI a. C.) sia stato il primo a sacrificare a Giove (Schol. Stat. Theb. IV, 589). Ma alcuni secoli prima (Sec. XX. a. C.) Foroneo, re di Argo, dicesi avere il primo dedicati Templi e fatti sacrifici a Giunone (Hygin. 225; Laet. ad Stat. Theb. I, 252; Clem. Alex. Cohort. ad Gent., X); Pelasgo, figlio di Foroneo e di Triopa, avere il primo edificato un tempio a Giove Olimpico in Arcadia, e Tossalo, uno degli Argonauti, a Giove Dodoneo in Macedonia nella terra de' Molossi (Hygin. 225); Lycaone, figlio di Pelasgo, averne il primo edificato uno nell'Arcadia a Mercurio Cillenio (Hygin. 225); Eleutero, figlio d'Apollo e d'Etusa, avere il primo eretto una statua di Bacco e date le norme di quel culto (Hygin. 225); Otrira Amazzone, moglie di Marte, aver la prima innalzato un tempio a Diana in Efeso, ecc. (Hygin. 225). Il culto dunque di Giove, di cui si fa primo autore Dardano, è posteriore alla diffusione dell'idolatria. Non è dunque inverosimile, che Dardano indichi quell'età, in cui essendo stata abbattuta la potenza camitica e con essa il sistema religioso di questa stirpe, se ne introducesse o ristabilisse un altro, ritornando verso le vere credenze, e però fors'anco, che il Giove di Dardano fosse il vero Dio ristabilito nel pubblico culto.

significassero que' tre occhi, dice Pausania che secondo alcuni volevano indicare il dominio di Giove eguale in cielo e sul mare e nell'abisso, confermando questa interpretazione con Omero, che chiama Giove *sotterraneo* o *inferno*, e con Eschilo che chiama Giove *quello che anco (domina) in mare* (Δία καὶ τὸν ἐν θαλάσῃ), notando pure che Giove *inferno* chiamavasi anche *Proserpina*, Περσεφόνη (1).

CAPITOLO III.

COME NE' MISTERI SI CONSERVAVA PRESSO I GENTILI

LA DOTTRINA DELLE IDEE DIVINIZZATE.

87. Ora l'essere, diviso nella umana mente dalla sua propria vita, è appunto il fonte delle idee. Non essendosi dunque conservata costantemente presso i gentili questa unione, e tuttavia riconoscendo i sapienti che niente potea pensarsi di più eccellente e di più stupendo dell'essere stesso, divinizzarono quest'essere che era loro manifesto diviso dalla vita, appiccicandogli poi questa, ma non più la sua, che era perita in quella divisione, bensì una vita non sua, concepita a similitudine della vita dell'uomo. Era un'illusione assai maggiore di quella, per la quale credevano, che le ombre de' trapassati venissero rinvivate e ricuperassero la memoria degli avvenimenti assorbendo gli effluvi vitali dal sangue delle vittime immolate; questo vapore vivifico, ancorchè il sangue degli uomini o degli animali sacrificati lo diffondesse, non si sarebbe potuto unire a quell'ombra, siccome cosa ad esse del tutto straniera.

Divinizzato dunque l'essere, che è il principio di tutte le idee, era conseguente che anche queste in altrettanti Dei si cangiassero. Ma come questa dottrina era superiore non dico alle menti, ma certo allo sviluppo intellettuale del popolo, così fu vestita di simboli e venne a lui presentata sotto la figura di simulacri e di riti religiosi, e a' soli iniziati secretamente si comunicava. Così noi accennammo di sopra le idee simboleggiate in uccelli che si dicevano lingue degli Dei: simbolo che

(1) Pausan. II, 24.

era comune a tutto l'Oriente e s'usava ne' misteri di Mitra. Il dottissimo de' Romani Varrone la pensava appunto così; poichè afferma avere egli raccolto da molti indizî, che ne' simulacri degli Iddii, che si mostravano ne' misteri di Samotraccia, Giove significava il cielo, Giunone la terra, Minerva gli *esemplari delle cose*, che furono poi da Platone chiamati idee (1).

88. Sono alcuni, che raccogliendo molte interpretazioni arbitrarie e goffe che de' miti furono fatte da quelli che si chiamarono e chiamar si possono gli Allegoreti, conchiudono incontanente, che niuna dottrina si nascondesse sotto i miti e ne' riti e religiosi misteri. La conclusione è maggiore delle premesse, o piuttosto ad esse contraria. Che cosa prova quella voglia di vedere allegorie in tutte le antiche favole? Essa prova due cose. La prima, che c'era la persuasione che quelli che le avevano inventate aveano con esse voluto coprire sacre dottrine; e trovandosi questa persuasione costante fin da tempi antichissimi, ella dee avere un'autorità maggiore, che non possa avere quella di qualche erudito del nostro tempo, nel quale assai scarse reliquie si conservano di que' monumenti e documenti che stavano sotto gli occhi degli antichi. La seconda, che l'allegoria, il mito, il simbolo era conforme al genio degli antichi. Questa inclinazione al figurativo, che mosse in tempi più bassi a considerare le favole e i riti religiosi come allegorie, è una causa di certa esistenza, e idonea appunto a spiegare l'invenzione e l'istituzione di quelle narrazioni e di quelle pratiche religiose.

(1) De ling. lat. V. 58—E presso Ang. De C. D. Lib. VII, c. XXVIII, dove si legge: *Hinc etiam Samothracum nobilia mysteria in superiore libro sic interpretatur, eaque se quae nec suis nota sunt scribendo exponiturum, eisque missurum quasi religiosissime pollicetur. Dicit enim se ibi multis indiciis collegisse in simulacris, aliud significare coelum, aliud terram, aliud EXEMPLA RERUM, quas Plato appellat ideas: coelum Iovem, terram Iunonem, ideas Minervam vult intelligi: coelum a quo fiat aliquid, terram de quo fiat, exemplum secundum quod fiat. A torto Cristiano Augusto Lobeck, Aglaophamus p. 139 e 1244, crede trovare Varrone o in contraddizione con se stesso, o vacillante nella sua persuasione, perchè talora cogli Stoici riferisce la dottrina de' misteri a quella delle cause naturali, talora con Evemero alla storia delle dinastie. Tutte queste cose erano rifuse e mescolate ne' miti, che le velavano.*

D'altra parte, anche al presente, più che lo studio della filologia e dell'antichità s'avanza, colla scoperta specialmente di nuovi monumenti, più si rinvencono dei criteri per distinguere le supposizioni di coloro che, interpretando allegoricamente i religiosi simboli dell'antichità, vi trovarono tutto ciò che la loro immaginazione vi metteva, dalle vere tracce d'una dottrina primitiva, originariamente e per varie ragioni vestita di simboli da coloro che istituirono le religiose cerimonie. Dottrina certamente difficile a sciogliere de' molteplici rivestimenti, a cui soggiacque: poichè, come si tolgono alla vista le forme d'una persona sotto molte fasce avvolte intorno, così anche la dottrina di cui parliamo, coperta e ricoperta di figure, non si discerne se non con molta difficoltà.

89. Non si può intanto dubitare, che Platone, il quale assai probabilmente fu iniziato ne' misteri (1), come s'eran fatti iniziare Erodoto (2) e molti altri Greci, traduca a un significato razionale e sublime i riti di que' misteri; o che i sacerdoti così gl'interpretassero, o che il filosofo, secondo il suo costume, prendesse da essi occasione di trasferire le menti alle cose eterne.

(1) Si narra che Platone fosse in Eliopoli ammaestrato nella egiziana sapienza tra gli altri da Sochnuphis, un di que' sacerdoti. Vedi Clem. Alexandr. Strom. Lib. I. Sect. XV.—Cf. Apul., De Dogm. Plat., L. I; Valer. Max. VIII. 7.—Eusebio osserva, che Platone trattò cogli Ebrei in Egitto, scacciati per la seconda volta dalla patria, dominando i Persiani (Praep. Ev. XI, 8).—Dei Pitagorici uditi da Platone in Italia e in Sicilia, non è mestieri aggiunger parola, essendo cosa troppo notoria.

(2) Che Erodoto si sia fatto iniziare ne' misteri egiziani e greci, si raccoglie dalla sua storia (II, 3, 45, 46, 51, 170, 171). Nell'Enterpe, dichiara di non voler dire de' dodici Dei, a cui si prestò culto primieramente in Egitto, se non i nomi, e quello che richiedesse l'ordine della sua narrazione. Pausania (IX, 25) si scusa pure di non poter dire quali siano i Cabiri, e con qual rito si facciano i sacri della gran Madre. Molti altri autori antichi si fanno lo stesso scrupolo (Cf. Apollon. I, 917; Orph. Argon. 469, Valer. Flacc. Argon. II, 435; Aristid. T. I, p. 189; Athenag. Legat. II, 5; Suid. v. Ἀναδελ; Strab. I. X, c. III, 5; Diodor. V, 49; Paus. VIII, 25, 37). Collo stesso riserbo accenna pure a tali cose Platone, quasi cotesti autori avessero assunto l'obbligo di tacerne: benchè il filosofo, come diremo più avanti, non potesse guardare del tutto il segreto e incominciassero ad appalesarlo, come ci sembra, quelle cose arcane. Finalmente s'oda Vettio Protestato gerofanta, Sacerdote del Sole e di Vesta, presso Macrobio (Saturn.

È indubitato che egli vi allude là dove dice, che « il solo pensiero (διάνοια) del filosofo meritamente recupera l'ali (perdute quando cadde l'anima in terra). Poichè colla memoria « ei sempre si sta congiunto a quelle cose, presso alle quali « Iddio essendo, è divino (1). E chi usa rettamente di tali ricordanze (ὑπομνήμασιν), s'imbeve sempre di perfetti misteri « (τελετὰς τελούμενος), e diventa ei solo veramente perfetto » (2): dove i misteri perfetti sono manifestamente contrapposti alle cerimonie simboliche che s'adoperavano negli iniziamenti. Onde poco appresso, parlando dell'anime che, seguendo gli Dei, vedono le eterne idee, dice: « che vengono iniziate a que' « sacri riti (τελετῶν), che è lecito dire, di tutti i sacri riti « esser beatissimi » (3); preferendo anche l'intuizione della pura verità alle misteriose iniziazioni che s'usavano da' sacerdoti, ed alle stesse scuole de' filosofi che facevano un arcano della loro vera dottrina, come tra gli altri i Pitagorici. Come

L. I, c. VII): *Saturnaliūm originem mihi in medium proferre fas est, non quae AD ARGANAM DIVINITATIS NATURAM refertur, sed quae aut fabulosis admixta disseritur, aut a physicis in vulgus aperitur; nam occultas et manantes ex meri veri fonte rationes ne in ipsis quidem sacris enarrari permittitur; sed si quis illas assequitur, continere intra conscientiam tectus iubetur.*

(1) Abbiamo già osservato, come da questo luogo par che Platone ponga avanti a Dio un'essenza impersonale, che è il τὸ θεῖον, ossia l'ἄνυστα ὄντως ὄντα, da cui prima nasce una mente, che è il primo Dio personale sempre aderente a tutta l'essenza. E per vero ella è una verità superiore alla ragione umana il concetto d'una essenza nello stesso tempo persona: questo è appunto il gran segreto svelato agli uomini dalla Rivelazione. Presso Platone dunque, il divino è la natura o essenza divina, e tutto ciò che in questa si contiene; e un tal nome appartiene a que' vocaboli, che abbiamo chiamati *sostantivi qualificati* (Psic. 1461), come il *sanctum* delle divine Scritture. Onde Platone anche dice, che il divino, l'essenza, è lontana dal dolore e dal piacere (πῶρρω γὰρ ἡδονῆς ἔδρευται καὶ λύπης τὸ θεῖον. Epist. III). La seconda forma astratta è θεώτης. E qui s'avverta, che il τὸ θεῖον, per indicare il sommo Dio, si trova in altri scrittori greci anche anteriori a Platone, eccetto Omero. Vedi Herod. I, 32; Tuc. V, 70; Xenoph. Cyrop. I. VI, c. II, Hell. VII (V 13). A imitazione poi degli scrittori profani, usò il τὸ θεῖον pel vero Dio anche S. Gregorio Nazianzeno, di cui vedi gli esempi nel Lessico d'E. Stefano ed. Didot, v. θεός.

(2) Phaedr. 249 C.

(3) Ib. p. 250 B. C.

dunque agli iniziati si proponevano a riguardare i simulacri o i simboli di certi Dei, così migliori spettacoli promette Platone a' buoni dopo la presente vita: cioè promette loro la vista delle vere cose divine; e già sembra voler dire, che come la filosofia, staccando l'uomo dal corpo, il fa spiritualmente morire, così anche in questa vita ei s'inizia a que' misteri colla speculazione del vero, e comincia a godere la vista di que' divini oggetti. Onde, mettendo anche se stesso tra gli orgiasti, dice: « i quali (sacri riti) noi celebriamo (*ὀργιάζομεν*) » « certo integri, e scevri da' mali, quanti ce ne soprastessero » « nel tempo avvenire, riguardando nella pura luce quegli spettacoli integri anch'essi e semplici e immobili e beati: noi, » « dico, ordinati alle cose sacre, puri ed immacolati, e non suggellati da questo, che ora, portandolo intorno, chiamiamo » « corpo, a lui legati come ostrica » (1). E soggiunge: « Queste cose poi, noi le dobbiamo alla memoria, in grazia della » « quale ora noi, mossi dal desiderio di quello che una volta » « abbiamo intuito, estendiamo il ragionamento » (2). Le quali parole sembrano alludere nello stesso tempo alla sua dottrina della reminiscenza e alla sua ammissione a' misteri. Ma quello che ci sembra non lasciare alcun dubbio intorno all'allusione, che il nostro filosofo fa in questo luogo alla sua propria iniziazione, si è il luogo ove, dopo aver detto che « poche anime rimangono, a cui resti una sufficiente memoria delle » « cose vedute nell'altra vita », e che « queste, quando vedono qui una qualche similitudine delle cose che colà riguardarono, vanno in istupore e quasi fuori di sè, e tuttavia ignorano che cosa sia cotesto effetto, non del tutto » « abbastanza risovvenendosi », soggiunge che « in queste immagini però » (di cui si faceva tant'uso ne' misteri) « niuno » « splendore si vede nè della giustizia, nè della temperanza, nè » « dell'altre cose, quante ce ne sono di preziose negli animi; » « ma e solo pochissimi, e appena per certi oscuri istromenti, » « accostandosi a quelle immagini, vedono il genere (*γένος*, l'essenza) di quello che rappresentano » (3): dimostrando con

(1) Phædr. p. 250, C.

(2) Ibi C.

(3) Ibi A. B.

ciò quanto poca cosa fossero que' riti misteriosi verso alle cose stesse che si pretendevano con essi simboleggiare. « Ma allora, « prosegue, era lecito vedere la bellezza chiarissima, quando « con quel coro beato seguendo la felice visione e contempla- « zione, noi certo con Giove, gli altri poi con qualche altro « degli Dei, videro, e furono iniziati ai sacri misteri, che di « tutti i misteri si possono dire beatissimi » (1). Qui Platone mette se stesso con quelli che furono iniziati in Giove. Il qual passo rimane pienamente chiarito da ciò, che dice Olimpiodoro nel Commento del Fedone: « Scopò de' misteri, dice, è ridurre « le anime al loro principio, allo stato primitivo e finale, cioè « alla vita di Giove, onde sono discese con Bacco che ve le « riconduce. Così l'iniziato abita cogli Dei, giusta il grado « delle divinità che presiedono all'iniziazione ». Platone dunque mette se stesso tra gl'iniziati in Giove, e poco appresso parla d'altri iniziati in altre divinità, secondo i gradi dell'iniziazione, come accennano le citate parole d'Olimpiodoro.

90. Il pensiero dunque di Platone è questo. L'amore è vario, secondo che è diretto a un diverso fine. Questo fine è un *archetipo*: poichè nell'amato si ama qualche pregio, la sapienza, o la magnanimità o altro, e si vorrebbe che questo pregio fosse in lui sommo, appunto perchè è l'oggetto dell'amore. Tali pregi sono di quelle idee o essenze, che noi diciamo *qualificative*, le quali rendono perfetto l'esemplare che le possiede pienamente, informano gli archetipi. Togliendo da' misteri e dalle iniziazioni una figura di tutto ciò, Platone vede negli Dei Giove, Marte, Giunone, Apollo e simili (le cui statue si mettevano davanti agli occhi di quelli che s'iniziavano), tali archetipi. Dice dunque, che l'amatore è mosso da un amore di diversa indole, secondo che ha davanti agli occhi piuttosto uno, che un altro di tali Dei o archetipi, che cerca nell'amato, e a cui si studia di rendere l'amato sempre più simile. In tutto questo però egli mescola, come dicemmo, una certa garbata derisione degli iniziatori e delle iniziazioni; dalle quali vuole il filosofo elevare la mente, ritraendola a cose più degne, quando gl'iniziatori

(1) *Phaedr.* p. 250, B. Questo andar dietro a Giove richiama l'*ἐπίσκοπον* (secondo l'emendazione del Wakefield) *Διὸς ἐπίσκοπον* di Pindaro, *Olimp. II.* 123 segg.

volgari si ferivano a' que' vani riti, e spesso anche a cose sconce o minuziose. Onde Platone incomincia riferendo due versi che attribuisce agli Omerici, i quali versi egli afferma essere arcani e rozzi. In essi dicesi, che i mortali chiamano Amore *Ἔρως*, cioè *volatile*, e gl'immortali lo chiamano *Πρόερος*, cioè *alato* « per la necessità che ha di volare », dov' è nascosto un sottile scherno, per l'osceno equivoco che rende in greco il secondo verso. A cui poi soggiunge, che la necessità di volare parte è vera, parte no. « Poichè chi de' seguaci di « Giove fosse preso, potrebbe portare il peso di ciò che si « nomina *alato* più costantemente; ma quelli che hanno reso « culto a Marte, e con esso se ne sono andati in giro attaccati dall' amore, se pensano che l' amato faccia loro qualche « ingiuria, volano facilmente all'uccisione, e così precipitano a « far sacrificio tanto di se stessi, quanto degli amati. E così « secondo quel Dio qualunque, col quale ciascheduno condusse « il coro, lui onora ed imita, finchè può vivere, e finchè rimane « incorrotto, e a questo modo qui mena la prima generazione « della vita, e tale si dà agli amati, e tali li rende. Ciascuno « dunque, secondo il suo costume, elegge l' amore delle cose « belle, e come fosse a sè un Dio, gli fabbrica e adorna quasi « la statua per onorarlo e fargli sacrificio. I cultori dunque di « Giove cercano d' amare colui, che abbia un animo gioviale, « e però considerano se per natura sia atto alla filosofia e « all' impero; e quando, trovarlo, l' amano, fanno di tutto acciocchè sia tale. E investigando in se stessi la natura del « proprio Dio, finalmente ottengono il loro desiderio; chè essi « si sforzano di riguardare con tutte le loro forze nel Dio, e « di poi, quando colla memoria lo toccano, sono afflitti dalla « divinità e prendono da lui i costumi e gli studi, a quel « modo che all' uomo è possibile il farsi partecipe di Dio. Ma « poichè di tutte queste cose riferiscono la cagione all' amato, « più ardentemente s' accendono d' amore. E se traggono quelle « cose da Giove, trasfondendole nell' animo dell' amato, a guisa « delle sacerdotesse Baccanti lo rendono simile, il più che possono, al proprio Dio. Chiunque poi ha seguitato Giunone, « cerca uno che sia regale, trovato il quale, avendo esso una « simile affezione, fa le medesime cose tutte in verso a lui.

« Ottracciò, i cultori d'Apollo e degli altri Dei, imitando i singoli
 « Dei, cercano un giovane disposto per natura alla stessa guisa:
 « e fatto acquisto di lui, ed essi Dei imitando, e persuadendo
 « i loro amati, e ammoderandosi, si conducono a loro potere
 « nello studio e nell'idea (ἰδέαν) dello stesso nume » (Phaedr.
 p. 252, 253). Così Platone si serve delle sacre cerimonie de'
 misteri per condurre l'intelligenza alle cose più nobili quasi
 da esse simboleggiate.

91. Tutto questo luogo di Platone abbraccia ad un tempo le
 due iniziazioni, di cui Olimpiodoro fa cenno nel sopraccitato
 commento al Fedone, dicendo: « Due iniziazioni si danno: quelle
 « di questo mondo, che sono, a così dire, preparatorie: quelle
 « dell'altro, che compiono le prime ». Secondo Platone, tutte
 due sono vere iniziazioni; quelle dell'altro mondo, in cui nel
 coro degli Dei si videro le eterne essenze; e quelle di quaggiù,
 proprie de' filosofi che si vanno rammemorando di quello che
 videro prima di nascere, e la memoria in essi più o meno se
 ne risveglia all'incontrar nella vita presente le similitudini di
 quelle essenze. Quello poi, che si faceva ne' riti de' misteri, il
 tocca come una cotale finzione e materiale rappresentazione
 delle due iniziazioni vere, che egli stabilisce: degradando così
 tali riti troppo più sotto di quello che li vantassero i pagani
 sacerdoti, non senza cospargere del suo solito attico sale la
 loro soverchia serietà e i loro vanti orgogliosi.

CAPITOLO IV.

COME LA VITA DIVISA DALL'ESSERE FU CAGIONE D'IDOLATRIA.

92. Questo gran vero dunque, che Iddio sia l'essere sussis-
 tente, rimase oscurato, non mai spento del tutto nelle me-
 morie degli uomini. Un Dio nascosto e ineffabile gli uomini
 supposero sempre al di là di tutti i loro falsi Dei, e nel fondo
 de' loro animi quasi involontariamente l'invocavano: a lui te-
 merano accostarsi, consci della propria indegnità, e dalla cor-
 ruzione della propria volontà riversati di continuo sul mondo
 sensibile.

ROSMINI, *Divino nella Natura*

Lasciando dunque in una colpevole dimenticanza il vero Dio, rivolsero la loro attenzione a' due elementi, da' quali ne risultava il concetto. Divisi questi l'un dall'altro, non formavano più Dio, ma in sua vece rimasero due idoli: il primo de' quali, cioè l'essere, fu l'idolo de' filosofi, e spezzato anch'esso e moltiplicato nelle idee, originò un politeismo filosofico, proprietà di pochi, arcano a molti; il secondo, cioè la vita, divenne l'idolo della gran massa, e questa vita cessando d'esser divina, rimase vita umana, e spezzata pur essa e moltiplicata diede origine al politeismo popolare e politico.

93. Della prima di queste due idolatrie, cioè di quella del razionalismo filosofico, abbiamo parlato fin qui, e ad essa ritorneremo di novo. Ora dobbiamo considerare l'idolatria del sensismo. Quella convertiva in Dio la natura ideale, che non può pretendere altro maggior titolo, che di divina (1). Questa adorava come Dio la natura della vita sensibile, che nulla ha di divino. E Platone in fatti non la chiama mai *divina*, anzi dal divino

(1) Platone nondimeno distingue Iddio dal divino, come abbiamo accennato, non però al tutto sufficientemente. Nel Timeo p. 68 dice, che Iddio nella produzione del mondo fece uso di due cause, che nomina il *necessario* e il *divino*. Al qual luogo lo Stallbaum fa questa nota: *υδι τὸ θεῖον ἰδέαν, τὸ ἀντικεινόντες res mutabiles intelligas* (Phileb. Proleg. p. XXVII). Qui distingue dunque Iddio dal divino, come puro appresso, dove nota che degli *animati divini* fu autore Iddio stesso (*καὶ τῶν μὲν θεῶν ἀντὶς γίνεται δημιουργός*), laddove commise la generazione degli animati mortali a' suoi nati (Tim. p. 69). Ma poi ricade nella confusione tra Dio e il divino quando chiama il mondo « Dio sufficiente a se stesso o perfettissimo, τὸν ἀντάρχη τε καὶ τὸν τελευτάτον θεόν (Tim. p. 68; cf. 29, 32), il che certamente dee riferirsi all'esemplare, ossia al complesso delle idee del mondo, che è il Dio generato di Platone. Ma se in questo erra chiamando Dio il divino, non erra però riconoscendo il Dio generatore di tale esemplare; se pur è vero, che egli faccia questo Dio generatore dell'esemplare del mondo, da questo indipendente, e non prenda questo esemplare stesso come la forma di Dio, per la quale Dio sia Dio, cioè Dio sia Dio pel divino, come dice altrove. Gli Stoici in appresso caddero più al basso, perchè non solo fecero del divino della mente umana, cioè delle idee, un Dio, ma unirono le idee, loro Dio, alla natura materiale, se non anche le confusero con essa. *Universa*, scrive Seneca (Epist. LXV, 24), *ex materia, et ex Deo* (le idee) *constant*. E ancora (De Benef. I. IV, c. VII): *Quid enim aliud est natura, quam Deus, et divina ratio toti mundo et partibus ejus inserta?*

apertamente la separa, e la dice un'altra specie d'anima mortale, non fatta da Dio, ma da' suoi nati, e nel corpo umano pretende ch'ella tenga un luogo inferiore al capo, acciocchè, dice, « il divino non si macchi, o il meno possibile, per alcuna contagione di cose mortali » (1). Ma i Platonici che vennero in appresso, accompagnandosi di nuovo colla moltitudine superstiziosa, riguardarono per divina anche la vita sensibile; e la vegetale dissero « l'ultimo de' divini » (2).

94. Lasciando noi dunque per ora i filosofi, vediamo in che modo la *vita*, divisa dall'essere, divenisse l'immensa scaturigine dell'idolatria popolare e comune. Non può essere nostro intento d'indagare tutte le cause speciali e inferiori dell'idolatria: molto meno tutti i diversi accidenti, che determinarono quelle cause a produrre i loro effetti. A ragion d'esempio, se un padre fece l'immagine d'un figlio morto e la adorò (3), questo non fu che un accidentale avvenimento, che diede occasione e movimento alla vera causa che preesisteva nelle disposizioni della natura umana, e la condusse a manifestarsi in quella, piuttosto che in un'altra forma. Qual è dunque questa causa?

95. La prima causa è indubitatamente da riconoscersi nella stessa condizione dell'intelligenza umana, che avendo per suo oggetto l'essere illimitato, ma vòto di realtà, prova il bisogno di rinvenire una realtà pure illimitata, che lo possa empirare ed integrare. Per questo l'uomo, come ogni altro ente dotato d'intelletto, aspira di continuo all'infinito, e si rimane inquieto fino che non l'abbia raggiunto, o non si persuada almeno d'averlo raggiunto: in una parola, l'uomo è fatto per la divinità, e a questa tende continuamente per razionale istinto di sua natura, sia ch'egli lo asseconi, o sia che il combatta in se stesso.

D'altra parte il vero Dio, essendo del tutto insensibile ed infinito, non si raggiunge colla cognizione, senza uno sforzo straordinario, dovendo il pensiero, per conoscerlo (e sempre

(1) Tim. p. 69.

(2) *Vegetalis animae pars, quae est ultimum divinorum*. Plotin. V, 9, 14 arg.

(3) 8ap. XIV, 15.

imperfettamente), sollevarsi su tutta la natura, e uscire affatto dell'universo sensibile per cercare, di là di questo, un tal ente, di cui non può ritrovare alcuna immagine o similitudine, perchè non ha nulla affatto di comune con tutto ciò che l'uomo conosce ed ama: un ente oltracciò, la cui grandezza infinita opprime, la cui santità spaventa. Or suppongasì, che a questa difficoltà intrinseca, che l'uomo dee avere a cagione della limitazione delle sue facoltà, si sia aggiunta un'avversione verso ciò che è la stessa santità, prodotta dalla colpa; e che la coscienza di questa e la volontà, serva della medesima, al pensiero del vero Dio unisca di più quello d'un giudice severo e inesorabile. Egli è troppo chiaro che il pensiero umano, lungi da sentirsi inclinato a tentare quell'immenso sforzo che gli si richiede per sollevarsi in fino a lui, ne fuggirà anzi abitualmente l'idea e perfìn l'ombra, e da esso abborrirà come da cosa ingratisima e incredibilmente molesta. Ora, di questo stato d'avversione al vero Dio, di cui il genere umano diede tante prove, v'ha la naturale spiegazione, come è noto, nel Genesi.

Da una parte dunque, una legge della natura conduce il pensiero dell'uomo alla ricerca di Dio; dall'altra, la difficoltà di rinvenirlo e un'avversione colpevole lo ributta dal Dio vero. Posto in questa condizione il genere umano, non gli rimane che l'illusione; si sforza di persuadersi che sia infinito quello che non è tale: ecco la causa dell'idolatria. Vediamo, come il pensiero poteva facilmente tessere a se stesso un'illusione così deplorabile.

96. Ci hanno cose, che quantunque non sieno infinite, tuttavia eccedono l'umana capacità in questo senso, che l'uomo non ne sa assegnare i confini: gli si presentano come indefinite. Tutto quello che è misterioso e inesplicabile all'uomo, è di questo genere. Ora il passar col pensiero da ciò, di cui non si vedono i confini, al giudizio che sia infinito, è cosa facilissima: l'indefinito è un infinito apparente. L'uomo dunque giudicò che tutte le cose, di cui nascosti sono i limiti al suo sguardo, sieno infinite; che sia infinito e inesplicabile l'indeterminato, il grande senza misura da lui assegnabile. In questa maniera egli giunse a formarsi degli Dei secondo le sue inclinazioni.

Di tutte le cose indefinite la più indefinita è l'essere, e però questo, come dicemmo, divenne il Dio de' sapienti. Di tutte l'altre cose, la *vita*, come doveva essergli la più allettevole, così gli era anche la più misteriosa, la più inesplicabile, e tale anch'essa, che ammetteva un'indefinita potenza ed estensione. E chi infatti potrebbe trovare confini alla vita? Chi conoscere fin dove si può diffondere lo spirito di vita, e che cosa può fare? Per nessun verso ripugna che ci abbia una vita anche veramente infinita, e tale è certo quella di Dio; ma anche la vita di cui l'uomo ha sperienza è tal cosa, che si può concepire con una gradazione che non ha fine. Divenne questa adunque l'inesauribile miniera degli Iddii popolari.

97. E più facilmente ella doveva sembrare qualche cosa di indefinitamente grande e di stupendo agli uomini primitivi, poichè pareva ad essi di vederla in effetto sparsa per tutti gli enti, di cui consta l'universo. Uno scrittore, che pose uno studio profondo a investigare l'indole delle antiche religioni, così si esprime a questo proposito:

« Basta volgere uno sguardo sulle poesie e sulle religioni de' popoli, per convincersi di questo fatto incontrastabile: che tutte ci danno quest'antica e universale credenza, che ogni cosa nella natura è dotata di vita e di sentimento. Niuna distinzione tra materia, e spirito; nel pensiero nativo de' primi uomini, tutto vive d'una vita comune e uniforme. Più ancora, tutto vive alla maniera dell'uomo, tutto si rappresenta colle fattezze di questo. Non è ella una disposizione sopra modo naturale, non è la stessa voce della natura questo consenso de' popoli, specialmente alle prime età, quando non conoscevano ancora altra guida, che la stessa natura? » (1).

98. E per vero, questa maniera antichissima e universale di considerare la vita come la causa di tutti i fenomeni della natura, è assai meno irragionevole che or non si pensi, benchè sia contraria ai pregiudizi scientifici del nostro tempo (2). E

(1) Creuzer, Religions etc. P. I, l. III, c. II.

(2) In un altro luogo lo stesso autore sembra consentire con questo modo di considerare la natura, comune agli antichi, scrivendo così: « Il senso naturale e diritto de' popoli dell'antichità, tutto alieno da ostente idee

indubitato, che l'uomo non conosce alcun'altra vera causa in tutto il mondo, eccetto sola la vita; convien dunque o ricorrere a gratuite, oscure e assurde ipotesi, o rinunciare a spiegare i fatti, o ricorrere, per averne una spiegazione plausibile, ad un principio di vita. E così la natura indetta il bambino di giudicare, com'ella indettava il genere umano nella prima età; poichè il bambino pensa, che tutte le cose vivano e sentano come lui. La scienza con tutti i suoi progressi non ha potuto scoprire una sola causa; tutto quello, ch'ella pretende aver fatto, si è di negare quell'unica causa, che l'uomo primitivo credeva di ravvisare, e con cui si spiegava le naturali vicissitudini; e quindi tutta la sua gloria si riduce alla pretensione, che ha, d'averci fatto conoscere la nostra piena ignoranza per riguardo alle cause.

99. Tornando dunque a quello che dicevamo, il genere umano fino da' tempi antichissimi si persuase che la divinità consistesse nella *vita*, e in una vita simile alla sua propria. E poichè credeva che la vita fosse diffusa in tutta la natura, per ciò da per tutto gli parve di ravvisare la divinità presente. Così la divinità divenne per lui l'anima del mondo; e tutte le cose che a lui parevano partecipare della vita, e perciò d'una parte di quest'anima, divennero i suoi Dei. Egli è chiaro, che con questo secondo principio gli Dei potevano ed anzi dovevano moltiplicarsi nelle sue mani senza fine. E in fatti si dice, che i soli Dei inferiori dell'India, anzi una sola classe di essi, chiamati *Apsaras*, oltrepassino il numero di seicento milioni.

« d'una meccanica e d'una fisica interamente materiali, che in appresso
 « tanto progredirono e divennero dominanti, anzi che vedere nel grand'e-
 « diceio dell'universo una macchina inanimata e senza vita, vi ammirava
 « la stessa vita nella sua più bella interezza: un essere vivente, un ani-
 « male immenso: per essi gli astri non erano già masse di luce o corpi
 « opachi moventisi circolarmente ne' cieli secondo le leggi dell'attrazione e
 « della ripulsione, ma erano corpi viventi, animati da spiriti, e vedevan di
 « questi in tutti i regni della natura, fino all'ultimo gradino della scala
 « degli enti, fino alla pietra » Creuzer, op. cit. P. I, l. III, c. V.

CAPITOLO V.

NELLE ANTICHE MITOLOGIE SI RAVVISA UN SISTEMA
LAVORATO AD ARTE.

100. Egli è chiaro, che questa popolazione innumerabile di Dei, veduta di primo aspetto, altro non ci presenta, che una specie di caos confuso e sregolato, dove l'immaginazione senza freno nè guida si sia sbizzarrita, quasi abbandonata a caso. Tuttavia l'aver trovato un principio unico di fertilità inesauribile, che spiega e domina quell'immensa moltitudine, già ce la riduce in qualche modo ad unità ed ordine.

Ma vien voglia di ricercare di più, se qualche vestigio di sistema si rinvenga anche nella maniera, colla quale si sono proliferate quelle divinità: crediamo potere fin da ora affermare, che il risultato d'una tale ricerca è il seguente.

101. Il principio della deificazione della vita umana, istintivo all'umanità decaduta, appartiene ugualmente al volgo, e a quella classe d'uomini, che dal volgo si distingue per sapere e avvedimento, e per potenza. Ma la maniera di dedurre e d'immaginare le divinità particolari da quel concetto generico della vita, non poteva certamente esser la medesima per queste due classi di persone. È naturale che il volgo vada immaginando le sue divinità quasi per accidenti e a capriccio, secondo gl'istinti e le passioni del momento: così appunto i selvaggi d'ogni tribù o borgata o famiglia si creano o si fabbricano i loro fetisci. Ma la classe dei sapienti, che si trova sempre in un popolo già fisso e ordinato a civile governo, quelli che si fanno capi e maestri dei culti, o che vogliono giovare delle religiose credenze per dominare i popoli, procedono diversamente, e inventano in parte, in parte compongono, cogli elementi che trovano, un sistema che colla sua regolarità, con riti determinati, e con una certa verosimiglianza acquisti stabilità, ispiri reverenza, non sia privo d'una apparente ragionevolezza. E questo spiega perchè, considerandosi attentamente le più antiche superstizioni, si scopra in esse un disegno sistematico, che non può in nessun modo esser fatto a caso, o a brani, ma che

mostra i vestigi d'una mente che lo concepì intero, perfezionato in appresso da' dottori della stessa scuola.

Lasciando noi dunque da parte tutto ciò, che può appartenere alle irregolarità provenienti dall'immaginazione della plebe, che prive d'arte non si lasciano raccogliere, vediamo come nel fondo di tutte le antiche mitologie si giaccia un sistema ordinato ad arte, e in appresso più volte modificato, che (perdendosi col volger dei tempi l'intelligenza) fu a mano a mano ricoperto d'altre e d'altre aggiunte, discordanti dal primo concetto; onde in fine se n'ebbe quel mostruoso e indecifrabile ammasso di discordi superstizioni, che apparve nei tempi dei romani imperatori.

Tracciamo in breve quell'antico sistema.

102. Quando si rimuove dal pensiero la prima causa, totalmente divisa dal mondo, all'uomo non rimangono, per spiegare i fenomeni dell'universo, che cause naturali. Volendosi dar ordine a questo naturalismo, conveniva classificare queste cause. Esse dunque si ridussero a due generalissime, che noi chiameremo *forza attiva*, e *forza passiva*. In queste parve a quegli speculatori d'aver trovate le due prime forme delle nuove divinità.

Ma poichè l'atto produttivo non nasce se non per la congiunzione delle dette due cause, perciò le due prime forze furono considerate, or ciascuna da sè, or congiunte insieme; e così le due forze congiunte diedero origine ad una terza forma della divinità; e s'ebbe come una trinità di forme.

Ma, come già abbiamo osservato, non c'era causa, non forza per gli uomini primitivi, che non fosse vivente, e vivente di vita umana, poichè non sapevano concepire altra vita. Entro il cerchio dunque della propria vita, l'uomo che s'era messo su questa via, doveva prima di tutto ravvisare quella *divina forza*; e queste dovevano servirgli d'esempio e di tipo a tutte l'altre, che supponeva negli altri enti della natura. Così le due prime forze divine doveano naturalmente apparirgli nel principio maschile, e nel principio femminile. Questi due principi perciò furono i primi Dei dell'uman genere traviato: essi stessi nella loro unione, una terza forma della natura divinizzata.

Così il sistema religioso di semplice naturalismo, inventato

a sostituzione della religione rivelata da Dio e abbandonata, venne edificato su pochi e semplici principî, non senza sagacità osservati, esistenti nella natura.

103. Ma su queste prime linee del nuovo edificio religioso il lavoro de' sapienti del secolo, sacerdoti e reggitori de' primi popoli, si continuò regolarmente tostochè s'istituirono e s'organizzarono collegî e scuole: il che avvenne fino dalla più remota antichità nei popoli agricoli, che primi presero un domicilio fisso ed edificarono città. Costoro, depositarî di questo sistema semplicissimo di naturalismo, ne fecero un arcano alle moltitudini, a cui lo presentarono avvolto ne' simboli sensibili e nelle esteriori cerimonie: e l'invenzione e l'istituzione di questi simboli e riti fu appunto l'oggetto principale de' loro studi. Volendo essi dare in pari tempo a tali credenze una direzione che riuscisse benefica a' popoli a cui la imponevano, vi associarono lo studio dell'agricoltura, della medicina, e soprattutto dell'astronomia (1), delle quali scienze divennero esclusivamente i maestri. Ridotte tutte le cause de' fenomeni alla vita divinizzata, con questo era già aperto il varco a far sì che la religione si mescolasse, si confondesse, s'identificasse assai facilmente con tutte le arti e le scienze naturali.

Non è forse inverosimile, che un tale sistema naturalistico fosse già concepito avanti il diluvio; giacchè ben tosto dopo apparisce distintamente nell'Armenia, e nella Caldea, dove pure nacque, a quanto sembra, o certo si coltivò l'astronomia, e incorporata alla religione de' due principî, la vestì d'una forma nuova e più magnifica, che non depose mai più: di maniera che l'entrata dell'astronomia nella religione de' due principî si può considerare come un'epoca solenne, dalla quale il politeismo prese uno de' suoi più importanti sviluppi.

104. Del rimanente, conviene distinguere quegli incrementi sistematici, che la teoria religiosa de' due principî ricevette

(1) Moise Maimouide, che nel *More nebouchim*, P. III, c. 29, 30, dà una notizia del Sabeiismo pregiata anche da' moderni eruditi, dice, che lo spirito del Sabeiismo era d'incoraggiare l'agricoltura, consecrando ciascuna operazione di quest'arte col farla dipendere da un corpo celeste quasi Dio tutelare.

da' sacerdoti, o che da altri sacerdoti furono in diverse nazioni trasportati fin da' tempi antichissimi, e ne' tempi successivi rimasero inviolabilmente custoditi come tradizioni le più autorevoli e precetti degli Dei, dagli sviluppi o dalle modificazioni posteriori. Sebbene la storia di quel primo lavoro sia perduta, tuttavia tracce e vestigi ci rimangono, da' quali possiamo raccogliere, che quasi in ogni popolo ci furono de' primi istitutori e fondatori, venerati come sapienti, sacerdoti, o ispirati (1), che poterono introdurre un sistema fisso di credenze simboliche, e un complesso ordinato di cerimonie esterne corrispondenti.

108. E quantunque le memorie di questi antichi sapienti ordinatori dei culti, e autori de' libri avuti per sacri, sieno state posteriormente involute nelle favole, pure non c'è alcun motivo pel quale non si possa vedere sotto il nome dell'Oannes, autore de' libri sacri babilonesi e inventore dell'astronomia, un primo personaggio, al quale poi si rattaccassero le favole, da cui venne ricoperto (2). E così pure non c'è ragione per la quale non si possa credere, che un Taaut fosse l'autore de' libri che si conservavano come sacri presso i Fenici (3), e che un Surmo-Bel (4),

(1) L'inspirato, *μάντις*, non avea un carattere pubblico come i sacerdoti; Calceante si chiama ancora in Omero *οἰωνοπόλος* (Il. A', 69), *θεοπρόπος οἰωνιστής* (Il. N', 70), e in Eschilo (Ag. vs. 122) *στρατόμαντις*. Onde i sacerdoti, organizzati in collegi che conservavano le tradizioni, esercitarono un'influenza maggiore, e più costante, nella formazione e propagazione delle idolatriche superstizioni. — I legislatori poi, se non erano gli stessi sacerdoti, si spacciavano come cari agli Dei, e in comunicazione con loro.

(2) Tra i vari nomi co' quali è chiamato quest'Oannes, o'è quello, in Apollodoro, di *Ὠδάων*. Sembra esserne venuto l'idolo Dagon, che significa *pesce*. C'è qui forse una di quelle favole venute da' nomi propri, i quali significando qualche cosa innanzi d'essere imposti ad una persona, più tardi, o per voglia di farne un enigma o per essersi amarrita la memoria del nome proprio, fan convertire la persona stessa nella cosa dal nome impostole significata, come qui Oannes in un mostro marino. In ebraico non solo *דָּג* (*dag*) significa *pesce*, ma anche *נִין* (*nin*).

(3) Sancho. Frag. coll. 26 Orelli.

(4) Gesenio interpreta Surmo-Bel per *Beli semen*, il che verrebbe a significare un individuo o una scuola proveniente dall'antico Bel, che si considera come il primo anello di questa successione di savi fenici. Questo nel

e una Thuro o Chusarthis in appresso li commentasse (1): che un Thoth o Hermes, simile o identico al Taaut fenicio, fosse l'autore de' libri sacri d'Egitto, accresciuti poi di mano in mano da' sacerdoti, e che aiutato dalla potenza d'Osiri, istituisse forme di culto in Egitto (2), a cui Anubis applicasse l'Astrono-

o Chijun s'identifica da alcuni eruditi moderni a Saturno, a Chon, ossia all'Erocle Tirio, che lasciò scritta la sua dottrina sulle colonne ne' templi (ἡμετέρας Ἀμμωνίου, *Ammonium, colonne*), o in libri sacri (ἱερὰ γράμματα) consultati da Sanconiatone. Ma questo stesso nome di Sanconiatone s'interpreta da Movers (*Die Phoenizier*, Vol. I. Bonn. 1841 p. 99 agg.) San-Chon-Iâth, la legge intera di Chon, che è il nome di Baul-Erocle; e così, in vece d'un autore, Sanconiatone sarebbe il titolo della raccolta de' libri sacri fenici. Senza negare l'interpretazione della parola, noi non troviamo difficile a concepire ch'essa fosse imposta ad un uomo come suo nome proprio, forse appunto per essersi egli applicato a fare la raccolta de' libri sacri più antichi, come fece Confucio presso i Cinesi.

(1) Thuro significa *legge*; per Chusarthis s'intende dagli eruditi l'unione o l'armonia. Si crede, che sotto questi titoli da' Sacerdoti fenici si pubblicassero altri libri a commento de' più antichi, attribuendoli a quelle due divinità rispondenti al Cadmo fenicio (il secondo Thoth, o Agathodémon, il buon serpente), e ad Armonia sua sposa.

(2) Manetone riferisce, che Thoth, il primo Hermes, avanti il Cataclismo soriese sopra colonne, in lingua sacra, i principi delle scienze. Queste colonne erano collocate nella terra seriadica, ἐν τῇ Σεριάδακι γῇ. Dopo il Cataclismo questi principi furono tradotti in iscrittura geroglifica, e in lingua comune, dal figlio d'Agatodemone, il secondo Hermes, padre di Tat (come alcuni insigni filologi intendono doversi tradurre queste parole: ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ δαίμονος, ὑπὸ τοῦ δευτέρου Ἑρμοῦ, πατρὸς δὲ Τάτ). In un passo d'Hermes, conservatoci da Stobeo, si dice che quelli che trascrissero e comunicarono agli uomini le dottrine ermetiche furono Osiride (chiamato anche Agatodemone) e Iside, essendo stato Hermes il loro istitutore. Giuseppe Ebreo attribuisce al patriarca Seth l'aver fatto scrivere su due colonne, l'una di pietra e l'altra di cotto, i principi della scienza e le scoperte astronomiche, per sottrarli alla doppia inondazione d'acqua e di fuoco predetta da Adamo, sussistenti ancora al tempo di Giuseppe nella terra Siriad κατὰ γῆν Σεριάδα. Raffrontando questi due luoghi, l'uno di Manetone, l'altro di Giuseppe, conseguirebbe, che il primo Ermete tre volte grande fosse il Patriarca Seth (Flav. Joseph. *Antiqnit. Jud.* L. I, c. II, 3). Jablonski crede di trovare affinità tra i nomi Sothis, Soth, Seth, Thoth, Thuyth (Panth. *Aegyptior.* P. II, l. III, 12). Si può fare anche un ravvicinamento di senso. In fatti, secondo lo stesso Jablonski (Panth. P. III, l. V, c. V, 11-20; e *Vocab. Aegypt.*), Thoth, o Theuth, o Thuyth vorrebbe dire: « la colonna ». Ora Sath, che ha la stessa origine di Seth (dalla radice שָׂט scit), vuol dire appunto *colonna*. Di più, in

mia; che Mithras e Phlégyas insegnassero dogmi religiosi, o istituissero riti in Etiopia (1); che Mahabad in Persia scrivesse i quattro libri sacri, il suo figlio Mahabali v'introducesse l'astronomia (2), Huscheng v'aggiungesse il culto del foco terrestre (3),

plurale si dice Sathoth, onde è facile dedurre Sothis e Thot, che probabilmente è plurale, e significa non « la colonna » ma « le colonne ». Questo rende più verosimile, che anche Hermes sia greca traduzione del valore della parola Thoth, come sostiene il Lévesque (*Études de l'hist. anc. II, p. 32*) seguito dal Guigniaut, facendola derivare, come *Ἑρμα* ed *Ἑρμαρ*, base, appoggio, sostegno, da *ἵδω*, *ἱδῶ*, *ἱδῶ*. Se dunque si supponga, che Seth fosse quello che gli Egiziani dissero Thoth tre volte grande, ne verrebbe, che il secondo Thoth fosse quello che innanzi a tutti raccolse o portò in Egitto la dottrina tradizionale del primo. La casta sacerdotale d'Egitto avrebbe poi accresciuto la somma de' libri ermetici, prima al numero di 42, e Jamblico pretende che in appresso fossero arrivati fino al numero di 20 mila (*De Mystr. Aegypt. VIII, 1*), che forse altro non era che il numero de' volumi risultante dal catalogo di qualche biblioteca de' Sacerdoti egiziani. Alcuni pretendono che il racconto di Giuseppe appartenga a Cham, piuttosto che a Seth. Ma Cham ovvero Misraim potrebbe avere imitato il primo nello scrivere sulle colonne, e in libri, la dottrina, per conservarla. È conforme all'indole camita il prendere tali provvedimenti dopo il diluvio, de' quali s'ha esempio nella torre babelica, edificata, a quel che pare, per difendersi da un novo diluvio. Il secondo Ermete dunque sarebbe stato il Thoth, oh' è chiamato *grande e grande* nell'iscrizione di Rosetta, e a cui sembra attribuirsi l'invenzione dell'alfabeto (*Plat. Phileb. p. 223*); quando al primo tre volte massimo s'attribuisce la scrittura geroglifica, o almeno la parte figurativa e simbolica di essa. Questo Thoth corrisponderebbe a Taaut, o Thout, che i Fenici facevano appunto inventore della loro scrittura alfabetica (*Euseb. Praep. Ev. I, 9*). E uno stesso personaggio potrebbe essere l'Oannes venuto per mare ad ammaestrare i Babilonesi.

(1) Favorin. ap. Stephan. Byz. v. *Ἄστει*. Gli Etiopi adoravano il Sole. Forse dall'Etiopia questo culto venne in Egitto, onde il primo re di On, o di Eliopoli, la città del Sole, in Egitto chiamavasi Mitres o Mestres, e fu questi che innalzò gli Obelischi (*Plin. Hist. nat. L. XXXVI, c. XIV, 1-14.*). Il *Misraim*, nome egiziano presso Giuseppe, è spiegato per Misraim da Forster (*Ved. Jablonski, Voc. Aegypt.*).

(2) Alcuni presero di trovare in questo Mahabali, Baal, o Balus.

(3) Narrasi che Huscheng o Pischdad, vedendo uscire la scintilla dall'urto di due ciottoli, la prendesse per cosa divina. Secondo l'opinione del Goerres, Sem, Dschem, Dschemschid sarebbero lo stesso personaggio, l'Achemene de' Greci, o rappresenterebbe questo patriarca o la sua stirpe, che discendendo dal Caucaso avrebbe formato la gran monarchia dell'Iran che si sarebbe estesa fino all'Himalaya. Ne' primi tempi si doveva conservare la religione

e Hom o Homanes (1) e in fine Zoroastro ultimassero e riformassero la dottrina e le pratiche; che Apollo, il quale introdusse il proprio culto in Delfo, sia stato un sacerdote (2), non altrimenti che Abaris sacerdote delle regioni caucasee (3); che Cerere sia stata una sacerdotessa inventrice e diffonditrice di simboli e di riti sacri (4). È cosa naturale il pensare, che, ordinato una volta un dato culto in una nazione con cerimonie e pompe misteriose, venisse di poi d'uno in altro popolo trasportato e diffuso, sia per mezzo delle colonie, sia da' mercatanti o viaggiatori, sia per le guerre che cacciavano d'una sede all'altra interi popoli o li sparpagliavano, sia per opera della politica, o sia finalmente per ispeculazione de' sacerdoti, o per lo stesso amore della superstizione, o di qualche beneficio che credevano con essa arrecare a' popoli ancor fancinlli. Così si narra che Dardano istituì i sacri de' grandi Iddii in Samotracia (5). Olen, sacerdote e poeta anteriore a Pamfo e ad Orfeo, viene, alla testa d'una colonia

semita para. Questa prima monarchia semita, secondo lo stesso Goerrea, sarebbe stata invasa da Zohak, il Tasi o l'Arabo, nel quale egli vede Nembrod, il capo de' Chusiti, il Mardocento, il Nino, o il Sesostri de' Greci, cioè la nazione caldea, d'origine araba, e la dinastia de' Dorcetidi stabilita a Babel o Babilonia. L'Iran rimase diviso in due parti: l'Ovest fu in potere de' Chasiti; all'Est o al Nord-est si rifuggirono i Semiti fino a Feridoun, lo stesso che Perseo de' Greci; o questa seconda branca de' Pischadiani venuta dall'Oriente conservò il trono per cinque secoli fino a Kai-Kobat, l'Arbace de' Greci, capo della dinastia de' Kaianidi o de' Medi, verso il 900 a. C.

(1) Si pretende che Hom vivesse sotto il regno di Dschemschid, avanti che Zohak dividesse questo primo regno in due, e che fosse il fondatore del Magismo. Dicono che Mag e Mog in pehlvi significhi sacerdote. Nell'antico irlandese *mogh*, o *magh* significa sapienza. Hom è chiamato « l'altero della conoscenza e della vita ».

(2) Apollodoro (Bibl. L. I, c. IX, 41.) narra pur che Melampo abbia avuto un colloquio con Apollo presso il fiume Alfeo, e vi abbia imparato τὴν ἐν τῷ ἱερὲϊ μαρτυρίαν.

(3) Lo Schwennok, *Etymologisch-Mythologische Anleitungen*, p. 358, seqq., credo di vedere in Abaris lo stesso Apollo ἀπαρεῖς, o ἀπαῖς, il luminoso sotto la forma Macedone Ἀεαίς, onde l'Abarnis di Lamsaco, sacerdote del Sole.

(4) Schol. Pindar. Ol. XII, 10, p. 436 Heyn.—Schol. Aristoph. Av. 720, Beck.

(5) Dionys. Antiq. rom. L. I, 68.

sacerdotale, dalla Licia a Delo portandovi il culto di Apollo e di Artemide (1). Le istituzioni di Orfeo, di Zamolxis, pure Tracce o diffonditore di religiosi misteri tra i Geti di Tracia (2), e di Pitagora erano certamente ricopiate dalle Egiziane, e quelle dell'ultimo fors'anco dagli Ebrei, se è vero che Pitagora visitasse i Profeti sul Carmelo (3). I greci scrittori ci hanno tramandati molti nomi, a cui attribuiscono la fondazione de' templi, degli oracoli, de' riti sacri: per la Grecia, a ragion d'esempio, quelli di Methapo, di Lico figlio di Pandione (4), di Prometeo ed Anteo, di Pelarge ed Istmiade, di Telonde (5), e d'innumerabili altri, della maggior parte de' quali altro non si sa, che il nome, e incerto anche questo (6). A me non sembra inverosimile, che Brahman e Vyasa, i quali da' Brahmani si fanno autori de' Veda, fossero savi e sacerdoti, che primi ponessero le norme rituali della religione indiana, convertiti di poi, per esagerazione, in enti mitici e divini. Lo stesso è forse a dire di Siva, di Vischnu, e di quel Buddah o Sommonokodom, che sembra aver introdotto nella religione l'astronomia, onde si chiama anche Sourga, o Sole.

106. Dopo che il nostro Vico mise fuori il pensiero, che certi nomi tramandatici dall'antichità non significhino individui, ma una serie, una scuola, un'idea personificata, venne, quasi direi, di moda tra gli eruditi l'applicarlo a tutti quasi i perso-

(1) Pausan. I, 18; IX, 27; X, 5.

(2) Platone (Charmid p. 156), Strabone (L. VII, c. III, 5), Jamblico (De vita pythag. VIII p. 173), ed altri lo chiamano θεός; Erodoto (IV, 94-96) lo chiama δαίμων, Clemente Aless. un eroe (Str. IV, 8). Così i primi sacerdoti divennero Iddii.

(3) Jamblico dice, che Pitagora dimorò sul monte Carmelo (De vita pyth. III, 14, 15); Porfirio, nella vita di lui, dice che consultò gli Ebrei; ed Ermippo, che trasportò nella sua filosofia diverse opinioni ed usanze de' Giudei (Ap. Flav. Joseph. contr. Apion. I, 22). Porfirio (Vita Pyth. p. 11) aggiunge di lui pure, che presso gli Ebrei τῇ διὰ τοῦ λεβαντοῦ μαντεία πρώτος ἐχρηάτο (Of. Jambl. De vita pyth. VIII. p. 150; Diog. Laert. VIII, 19; Nemes. De Nat. Hom. XII, 201).

(4) Pausan. IV. I.

(5) Ivi IX, 25.

(6) Plinio riferisce: *Auguria ex avibus Car, a quo Caria appellata. Adjecit ex ceteris animalibus Orpheus. Aruspicium Delphus, ignispicia Amphiarauus, auspicia avium Tyresias Thebanus* (Hist. nat. L. VIII, c. LVII).

naggi anteriori ai tempi storici, e anche ad alcuni di quelli che fiorirono sul principio de' tempi storici, come Romolo, Pitagora (1) ed altri. Così trasformarono tutti i nomi sopra indicati in puri miti, o personaggi ideali: alla qual sentenza s'appiglia di continuo il Creuzer, e più ancora il Guigniant che di tanto l'accrebbe. Il sistema è comodo, e per esso conciliansi facilmente tutte le attribuzioni diverse e talora contrarie date allo stesso personaggio, le diverse età e i diversi luoghi in cui egli comparisce, e cose simili. Noi concediamo, che sia proprio dell'immaginazione popolare l'alterare la storia, l'ornarla con fregi di pura invenzione anche senza far attenzione se i nuovi ornamenti vadano d'accordo coi precedenti, e finalmente il prendere un personaggio vero e storico, e trasformarlo in una forma ideale, che si ripete poi in altri personaggi storici senza limite. Anzi quest'ultimo fatto è oltremodo conforme alla tendenza del pensiero umano, che aspira sempre a levarsi all'incondizionato e all'universale, trovando poi questo nell'individuale e nel reale. Per lo contrario, ci sembra opposto al comune procedere dell'intelligenza il creare di tutto punto personaggi ideali quasi rappresentativi d'una gran sintesi di dottrine e di fatti. Che s'immagini, a ragion d'esempio, e questo anche da qualche poeta piuttosto che dal popolo, che Hermes giocando a' dadi colla Luna vincesses la settantesima parte di ciascun giorno, io l'intendo. Ma egli è chiaro, fondarsi questo mito sul fatto storico della riforma del Calendario egiziano: ci deve dunque essere stato qualche sacerdote, che ai 360 giorni aggiunse i cinque, che mancavano ad avere l'anno compito.

107. Nè mi prova di più il vedere che tali personaggi compariscono la più parte come altrettante divinità. I sacerdoti erano riguardati come rappresentanti la divinità stessa (2), e

(1) V. per riguardo a Pitagora le ragioni a favore dell'opinione, che sia un essere mitico, raccolte dal Poli nel suo *Supplimento al Manuale del Tennemann*.

(2) Nelle processioni solenni i sacerdoti, masoherati, rappresentavano gli Dei (*Pausan.* VIII, 15). I Greci ricevettero anche quest'uso, come tanti altri, dagli Egiziani. Le caste sacerdotali pretendono sempre d'aver avuti per padri gli Dei. I Brahmani sono i figliuoli più nobili di Brahma.

per brevità di discorso si dovevano chiamare Iddii; che anzi anche oggidì in certe circostanze si suol chiamare col nome del rappresentato il rappresentante, come dei personaggi in sulla scena si dice: quegli è il re, quegli è il cortigiano ecc. Il che era più comune nelle lingue e nello stile degli antichi, breve e pieno di elissi. La stessa Bibbia chiama Dei quelli, che per l'autorità rappresentano Iddio sulla terra (1). Se a questo s'aggiunga la vanità e l'impostura de' falsi sacerdoti, la venerazione pei loro primi fondatori e maestri, si troverà sommaramente verosimile, che alcuni di essi si sieno imposti come Dii alle rozze popolazioni, o che sieno stati divinizzati da' loro successori e dalla eredità popolare dopo la morte. Per questo, molti di tali personaggi compariscono, nelle più antiche memorie, ora come sacerdoti, ed ora come Iddii. « Ravvicinando, « dice il Creuzer, quei tratti di mare, che separano l'Asia dal-
« l'Europa, e mettendo in comunicazione queste due parti del
« mondo, ci troviamo come chiusi in un circolo magico di
« nomi confusi, or applicati alle divinità, ora ai loro sacerdoti:
« tali sono i Dattili Idei, i Coribanti di Frigia, i Cabiri o Coès
« di Samotraccia, i Carcini e i Senzienti di Lemnos, i Telchini
« di Rodi e de' paesi circonvicini, i Cureti dell'Isola di Creta,
« ed altri ancora (2).

CAPITOLO VI.

ORIGINE STORICA DEL SISTEMA DI NATURALISMO CHE SERVE DI FONDAMENTO A TUTTE LE ANTICHE RELIGIONI DEI GENTILI.

108. Meno inverosimile, che non paia, è che il sistema di naturalismo, che costituisce il fondamento di tutti i più antichi simboli e miti, sia stato concepito prima del diluvio. Doveva avervi da principio una profonda divisione tra quelli, che la Bibbia chiama « figliuoli degli uomini » e quelli, ch'essa chiama « figliuoli di Dio ». Questi dovevano conservare nella loro

(1) Exod. XXII, 28; Psalm. LXXXI, 6; Ioann. X, 34, 35.

(2) Religions etc. L. V, 2.

semplicità la parola di Dio, gli altri la parola ch'era stata pronunciata dall'avversario di Dio: « sarete siccome Iddii ». Questa parola conteneva il principio della divinizzazione dell'uomo e della natura. Quando si mescolarono le due stirpi, la corruzione fu universale. Non è possibile, che le tradizioni antidiluviane sieno andate perdute: Noè co' suoi figliuoli devono averle conservate, e poichè non si trovano registrate in nessuna storia, è verosimile che giacciono nascoste sotto il linguaggio de' più antichi miti, simile presso tutte le nazioni (il che dimostra un' unica origine), e divenuto inintelligibile. Quando Mosè parla dei Giganti (neflim), e soggiunge: « questi sono i potenti ab antico, uomini famosi » (1), sembra che parli di personaggi conosciuti e famosi anche al suo tempo, i quali sarebbero quelli che si venerarono come Dii, e che ci rimasero nei miti. Se si considera che i Giganti della favola si fanno nascere dall'accoppiamento di Giove colla Terra, e che i Giganti antediluviani comparvero al mondo dall'accoppiamento de' figliuoli di Dio colle figliuole degli uomini, in ebraico della terra, si ravviserà tra gli uni e gli altri un'analogia degna di attenzione. E di vero, può egli credersi che di tali Eroi potenti e famosi, con cui Noè avea convivuto cinquecent'anni, e i suoi tre figliuoli un secolo, non abbiano questi restauratori del genere umano narrati i nomi, le prodezze, le enormità ai loro discendenti? ovvero, che, avendole narrate, sieno tutte quelle memorie intieramente scomparse, non ne sia rimasto vestigio alcuno? E non è più verosimile, che tali memorie sembrino affatto perdute, perchè nascoste nel linguaggio dei miti, di cui si è perduta la chiave? e che si considerino, per un pregiudizio invalso, come favole posteriori inventate dai poeti, o dalla immaginazione popolare?

109. Forse la moglie di Cam era una delle figlie degli uomini. Se si concedesse la conghiettura che Cam avesse sposata una figliuola di Tubalcaim, s'intenderebbe perchè gli Egiziani ripongano tra i loro antenati Vulcano, che risponde a Tubalcaim, e Thoth, che risponde a Set, conservando così la memoria delle due antiche linee da cui discendevano.

(1) Gen. VI, 4.

Si aggiunga che gli Egiziani facevano figliuoli di Vulcano i Cabiri, lavoratori di metalli come il loro padre (1). Ora, non potrebbero questi appartenere appunto a quegli uomini famosi in antico, nominati da Mosè גִּבּוֹרִים (*gibborim*), cioè potenti, Eroi, il qual senso ha pure in ebraico la voce affine כַּבְּרִים (*cabbirim*)? (2). E il vocabolo, usato da Mosè, di *potenti* si conservò in fatti traslato nelle altre lingue. Poichè tali sono i Cabiri di Samotraccia, che l'antichità chiamava θεοὺς μεγάλους, θεοὺς χριστοὺς, θεοὺς δυνατοὺς: i *Divi qui potes* scritti nei libri degli auguri romani per testimonianza di Varrone (3), gli stessi che in Atene si chiamavano i *tre patriarchi*, *Tripatores*, e *Anakes*.

Un'altra congettura, che pur non mi pare sfornita di qualche verosimiglianza, si è che prima ancora che gli uomini moltiplicati dopo il diluvio discendessero nella pianura di Sennaar, qualche famiglia emigrasse verso l'oriente, giungesse alle Indie e pervenisse fino alla Cina, cercando forse regioni note per tradizioni antidiluviane. Noè e i suoi tre figliuoli dovevano vivere ancora al tempo di Phaleg, quando avvenne quella divisione della terra che si fece in Sennaar, e pur non si nominano in questo gran fatto, al quale perciò sembra che non fossero presenti.

110. Pare ancora, che il culto dei due principi, il principio attivo e il principio passivo della natura, sia comparso prima in Armenia, dove si trovarono gli uomini tosto dopo il diluvio, o nella Caldea, dove si unirono all'intento di fabbricare la Torre. Il Creuzer pretende che il culto d'Anaitis in Armenia, nella quale era rappresentato il principio femminile e passivo, porti i vestigi d'un'antichità più remota, che non sia quello

(1) Herod. III, 37. — Come in Egitto i Cabiri si fanno figliuoli di Phtha, così i Fenici li veneravano come figliuoli di Sydyk, che è sempre lo stesso Vulcano. Se il culto de' Cabiri sia venuto dalla Fenicia in Egitto, è una questione non ancora risolta tra gli eruditi.

(2) Cf. *Grot. ad Matth.* IV, 24.

(3) *De ling. lat.* V, 57, ed. C. O. Mülleri. — Cf. Cassius Hemina apud Macrob. Saturn. III, 4.

in Babilonia, nella Fenicia e nella Frigia (1). Egli può essere stata una teoria antidiluviana, conservatasi nella famiglia Camita.

Che i Camiti ritenessero e propagassero la deificazione dell'uomo (2), cioè del principio della vita, che l'uomo sentiva in se stesso, e pel quale insuperbiva seguendo in questo l'antico tema: « sarete siccome Iddii », e opponessero questo sistema demoniaco alla pura e primitiva religione del vero Dio, tutte le più antiche memorie il confermano. Delle quali la prima di tutte, che si presenta negli annali del mondo, è quella di Nembrod figliuolo di Chus, che fondò il primo impero Assiro di Ninive. In Babilonia apparisce ben presto il culto delle due forze più universali e vitali della natura, cioè del principio attivo e maschile, adorato sotto il nome di Baal o Bel (3), e del principio passivo o femminile, adorato sotto il nome di

(1) *Religions de l'Antiquité* ecc. IV. 3.—Si trova scritto 'Avatru, 'Avata, 'Aim, Tavat, Tavatru. Silvestro de Sacy crede che Tanaitis sia una corruzione della vera parola Anaitis, e venga dal persiano Anabid o Nahid, nome del pianeta Venere (*Journ. des Sav.*, Inillet 1817, p. 439). Il sig. Hammer è dello stesso parere, e sostiene l'identità d'Anahid e dell'Urania-Mitra d'Erodoto. Non consegue da questo necessariamente, che il culto di questa Dea della natura passiva fosse anteriore in Persia, piuttosto che in Armenia.

(2) *Un auteur Arabe*, scrive Ag. Calmet, *nous assure que Cam fut le premier qui répandit l'idolâtrie sur la terre, qui inventa les thèmes célestes et la magie*. Quest'arabo autore citato dal Calmet nel Suppl. al suo Dizionario, V. Cham, è Abeneph apud Kirker Templ. Siae.

(3) Baal e Bel comunemente si tiene significare « Signore » onde fu accomunato questo nome a moltissimi Iddii dell'Asia (V. Creuzer, *Religions etc.* P. I, l. IV, c. III, § 1). Ma più probabilmente e originariamente viene da 𐤁𐤏𐤋 (baal) nel senso di *marito*, nel qual senso s'usa non solo in Ebraico, ma in Arabo, in Sirio, in Caldeo. Certo quella parola, o dal senso di *Signore* è passata a significare *Marito*, o viceversa dal senso di *Marito* è stata trasferita a significar *Signore*; ma si dee notare che *marito* è un significato che indica la prima proprietà o signoria, che abbia avuto l'uomo sulla terra. Essendo poi Bel il sommo Dio de' Babilonesi, dai Greci fu interpretato per Διὸς o Ζεὺς, come si può vedere presso Gesenio (*Commentar. in Iesai*, P. II, append. II, § 2) che adduce i luoghi de' greci scrittori. E per conoscere la tenacità e la immensa diffusione di tale sistema, si osservi che i Druidi adoravano il sole o il fuoco, come gli antichi Bramini (*De Marib, Storia dell'India*, II, cap. VII, § IV, art. II), sotto il simbolo di

Mylitta (1). A queste due divinità un medesimo tempio s'innalzava in Babilonia assai prima che fosse conquistata dagli Arabi e da' Caldei (2); e questo tempio fu quella stessa Torre, che gli uomini eressero prima di separarsi.

Forse in fabbricandola sotto il patriarcale dominio di Faleg (chè il diritto di primogenitura era probabilmente passato a Sem), la violenza de' Camiti si manifestò con ispirito di dominazione. E non è inverosimile, che l'ira di Dio e il dissidio insorto tra i fabbricatori, pel quale rimase l'opera imperfetta, traesse principalmente origine dall'empia proposta de' Camiti di voler consacrato il grand'edifizio a quelle due forze della natura, e che l'altre stirpi, ritiratesi per non venire a una guerra fraterna, abbandonassero ai Camiti la Torre, che poscia da Nembrod Camita e da'suoi discendenti fu in qualche modo ultimata e dedicata. Di questo famoso tempio, collocato nella parte occidentale della città, descritto anche dagli storici profani (3), le rovine che tuttora sussistono, diligentemente inve-

pietre coniche e piramidali, simboli *fallici*, sulle quali per lo più era scritto BEL, che è appunto il nome del primo Dio camitico e significa *fuoco*. Anche il nome di Tentate e di Hesù dato al loro Dio supremo indica un'origine egiziana ed orientale (Maxim. Tyr. Dissert. VIII; Amed. Thierry, *Stor. de' Galli da' tempi più antichi ecc.* cap. I).

(1) Mylitta significa *genitrice*, madre universale, da מִלְדָּתָא (miladta) più probabilmente che non *signora* בַּעֲלָהָ (baala) *signora*.

(2) Il Palmblad (*De reb. Babyl. orig. Chald.* p. 67, 70) vuole che i Caldei siano Chusiti, il che non mi sembra improbabile, considerando il loro culto Camitico (Ved. Diod. Sic. Biblioth. I). Secondo questa supposizione sarebbero stati una tribù di Chusiti restata indietro, che poi dall'Armenia presso Calibe (Chalybes), nelle regioni superiori dell'Arasse, discesa conquistò la Mesopotamia e Babilonia medesima. Formavano una casta o collegio di Magi o sacerdoti studiosi delle cose astronomiche e astrologiche, che durava ancora al tempo d'Alessandro e dello stesso Strabone, ed abitava un quartiere segregato di Babilonia. Il nome di Caldei suole intendersi di questi Sacerdoti invisi al sommo, per le loro superstizioni, agli Ebrei ed a' Persiani, onde i re di Persia fecero levare le insegne dai loro templi (Herod. I, 183): il che mi rimuove dal credere che avessero una stessa origine semitica coi Persiani, come sostengono alcuni sommi eruditi (Ved. Gesenio. *Comment. ad Iesai* T. II, § IV; Heeren, *Ideen*, I, 2, p. 152 segg., 194 segg.; Ritter, *Erdkunde*, II, p. 797, Baehr, *Annot. ad Ctesiae Fragm.* cap. XV).

(3) Herod. I, 181; Diodor. II, 10, Strab. XVI, c. I, 5.

stigate dal viaggiatore inglese Porter, confermano la narrazione de' nominati storici, trovandosi corrispondere le misure della lunghezza e della larghezza, e scorgendosi ancora tre delle otto torri nominate da Erodoto, e le vestigia del recinto quadrato da cui era circondato il tempio piramidale (1); e la materia con cui l'edificio è costruito si riconosce di quella sorte appunto, della quale le sacre carte narrano essere stata fabbricata la Torre babelica.

111. In fatti la vita, quale è sperimentata dall'uomo in sè stesso ed osservata nella natura, è un contrasto di forze; da per tutto due principj opposti, che ora armoneggiano insieme, ora cozzano tra loro, un principio attivo e un principio passivo (2). Perduto di vista l'essere eterno e semplicissimo, non poteva concepirsi la vita in altro modo; quindi una dualità primitiva introdotta nella religione.

Questo concetto di una doppia forza serpente in tutta la natura e animatrice di essa, il cui primo simbolo era il sesso maschile e femminile, si perde nell'antichità, e si propaga di mano in mano presso tutte le nazioni della terra. Dovea naturalmente attirare l'attenzione de' primi uomini il mistero della generazione, quando il desiderio d'avere una numerosa posterità era potentissimo, e vinceva forse ogni altro.

(1) ... La forma piramidale o conica, dico il Gioberti, ricorda il primo emblema con cui venne rappresentato il Teocosmo. Il cono si riferisce specificatamente alle religioni falliche, alla generazione delle cose emanate, e la piramide al ricorso di esse verso l'unità emanatrice; onde i due simboli insieme accoppiati rispondono a due cieli dell'emanatismo ». *Del Buono*, C. VII. — Pare che si faccia un'allusione al significato primitivo di tali forme, ap. Aut. Priap. 64.

(2) Laonde non c'è in fondo quell'opposizione, che credono alcuni eruditi, tra la dottrina de' Brahmani indiani, che spiegano ogni cosa per mezzo di una divina generazione, e i Magi della Persia, che fanno riuscir tutto dal contrasto, secondo la loro dottrina che « il finito si è prodotto nel seno dell'infinito pel contrasto de' due principj ». Ci hanno due principj tanto nella generazione degli uni, quanto nella lotta de' secondi; solo che i primi si considerano in armonia tra loro, i secondi in battaglia. Dall'oriente passarono queste dottrine in occidente. I due principj d'Empedocle *νεῖκος* e *φιλία* producono tutto e distruggono tutto. Era sentenza di Eraclito *πόλεμος πάντων νῆσις* (Cf. Plat. Conv. p. 397 Beck). Aristotele riconosce da per tutto i contrasti, fuori che nell'*ὄντως*.

Gli Arabi antichissimi adoravano gli stessi due principî. Erodoto dice che Dionisio o Bacco, principio maschile, degli Arabi era il nume Urotal (ὁ Ὀροτάλ, ovvero Οὐροτάλ (1)), e la Venere Urania era Alilat, che era l'Alitta degli Assiri (2), e la Mylitta de' Babilonesi. Presso gli Arabi Edomiti questo stesso nume era Kozè (3).

CAPITOLO VII.

VANI SFORZI DELLA FILOSOFIA PER CUSTODIRE PURO DA SUPERSTIZIONE L'ELEMENTO DIVINO DELLA NATURA.

112. La parte razionale dunque, e la parte arcana e simbolica « della notizia e del culto di Dio rivelato da Dio stesso agli uomini fino da' primissimi tempi », che dovevano rimanere unite, furono divise dalla debolezza dell'umano ingegno: così si corruppe la cognizione di Dio.

Alcuni, segnatamente la moltitudine, preferirono il simbolo sensibile. Privati per tal modo dell'elemento razionale, fondo su cui s'appoggiava il simbolo, perduto di vista il significato di questo, e con ciò smarrita la norma che gli dava ordine e unità, comparve il politeismo; al che principalmente contribuirono, oltre alle immaginazioni popolari, i poeti che ne raccolsero e ampliarono i miti, e si usurparono a un tempo stesso l'ufficio di iniziatori e di sacerdoti.

Ciò non ostante, rimase una lontana memoria della primitiva nozione e della primitiva rivelazione dell'essere divino. Ma questa, come superiore alla comune intelligenza, traviata dalla prevalenza della fantasia e dalla seduzione de' sensi, ri-

(1) Erodoto. III, 8 — Il Wesselingio avverte che Οὐροτάλ esprime i due numi di tutto l'oriente uniti insieme, il Sole e la Luna, e trova nella prima parte di quel nome l'ebraico e arabo שֶׁן (or) sole, lume. L'Hammer (*Annal. Vienn.* T. X. p. 222) pretende che la voce araba sia Ousatal. La denominazione data agli Arabi di Alilaeis (Diod. III, 44) sembra venire dal loro culto di Alilat secondo F. H. Müller, *De reb. semit.* Berolini 1831, p. 42.

(2) Ved. Bochart, *Geogr. Sacr. seu Phaleg.* II, 19. — Coran, Sur. 51, ed. Maraacci, p. 298.

(3) Flav. Joseph. *Antiq. Judaic.* L. XV, c. VII, § 9.

mase tra pochi; e questi ne fecero un secreto, sia perchè non fosse profanata, sia perchè non era grata alla plebe schiava delle passioni grossolane, sia per riservare a sè il monopolio della sapienza che rimase così nella più arcana dottrina dei misteri.

113. Quando l'ingegno umano cominciò a filosofare, cioè ad usare d'una libera riflessione, allora trovò i materiali che gli somministravano le opinioni e le tradizioni così guaste e confuse, e nel lavoro che intraprendeva percorse successivamente due strade.

Da prima tentò di conciliare la parte razionale della dottrina divina colla simbolica, e il risultato si fu il *panteismo*.

Di poi, fastidito de' simboli sopraccresciuti all'infinito e disordinati, tentò di sceverarli dalla parte razionale; ma o tenendo questa, cadde nel *razionalismo*, o accingendosi al tentativo di ricostruire la vera dottrina intorno a Dio coll'unire la parte razionale e la parte soprarazionale, dimostrò coll'esito l'impossibilità di questo tentativo; chè per questo appunto è superiore alla ragione il conoscimento della vita di Dio, perchè non si può dall'uomo naturalmente vedere il *nesso* tra questa *vita*, e l'*essere puro*.

L'ultima parola della filosofia fu quella di confessare la propria impotenza, e di dover aspettare, come disse Platone, un messo dal cielo. Allora fu maturo il tempo: e gli uomini tutti furono illuminati dal Cristo.

114. Se non che era naturale, che la moltitudine restasse ancora attaccata ai simboli cadenti sotto i sensi, prevalendo in essa l'immaginazione all'intelletto. E poichè il simbolo è di natura moltiplice, si moltiplicarono gli Dei, nè v'ebbe più freno all'immaginativa perchè di questi simboli-Dei non creasse quanti ella voleva, mancando oggimai la regola, secondo cui si ordinassero e regolassero. Ma un sentimento confuso dell'infinito, e il bisogno di cosa arcana rimaneva: si simulò dunque anche l'oggetto dell'arcano, e ne' misteri v'ebbero arcane cerimonie e riti e secretissime abbominazioni. Nè la sola plebe, ma la fantasia corrotta de' sacerdoti stessi (per lasciar da parte l'astuzia e l'impostura) pose tutta l'importanza nella materialità de' riti, poco curando l'elemento veramente sacro, spirituale e morale,

per un'immensa propensione dell'umanità al sensibile, e una somma difficoltà a sollevare da esso la forza dell'anima al buono per sè e al santo (1). Eutifrone nei dialoghi di Platone è il tipo di tali sacerdoti superstiziosi, i quali dispregiato ciò che di eterno sta nelle essenze e nella morale bontà, unico elemento divino che veramente sia nell'umana natura, acquietano la propria coscienza creandosi la persuasione d'essere santi e sapienti pel solo esercizio di materiali cerimonie intorno ai simulacri, e con ignorante sussiego trattando da profani gli altri, anche quelli che contemplanò il vero, e praticano la virtù (2). A un sacerdote così ignorante, superstizioso, pieno di se stesso, Platone contrappone la filosofia e la vita di Socrate: l'elemento razionale cioè al soprannaturale deformato, falsificato, perduto in vani simboli. Nella cognizione di Dio v'ebbe dunque, e dovea avervi, una parte misteriosa, che era tale per sua natura; e v'ebbe un mistero fittizio, opera dell'umana impostura. V'ebbero de' simboli sacri convenienti alla divinità, istituiti da Dio, o da uomini santi; e ve n'ebbero degli altri; soppraggiunti dalla passione e dalla superstizione, che cessando d'essere simboli, presero il luogo di Dio stesso. La notizia di Dio rimasta fra pochi, che la conservavano depositata ne' più antichi monumenti, silenziosa e timida non osò più uscire in pubblico. Consideriamo alcune di queste antiche memorie.

CAPITOLO VIII.

TRACCIE DELLA VERA DOTTRINA INTORNO ALLA DIVINITÀ NELLA CINA.

115. Nell'Hi-tse (3) si legge: « L'Y possiede il gran termine, « egli produsse la coppia I; dalla coppia sono venute le quat-

(1) Nel discorso preliminare anteposto dal signor Anquetil Duperron al Zend-Avesta, si fanno delle assennate osservazioni sui sacerdoti della Persia da lui visitati, che dipingono ugualmente i sacerdoti dell'antichità (*Discours prélim. etc.* IV, p. 480, 481) — Le stesse osservazioni sono state fatte rispetto ai sacerdoti dell'India da H. F. Colebrooke (*Asiatic Researches etc.* vol. VIII, N. VIII).

(2) Oltre il dialogo che porta il nome di questo sacerdote, vedasi il Cratilo.

(3) L'Hi-tse, che si chiama anche Ta-tohoven, è un trattato che si trova alla fine del libro sacro de' Chinesi Y-king; e che volgarmente s'attribuisce a Confucio.

« tro immagini, e da queste gli otto simboli ». Quell'unica lettera Y, come segno dell'Essere supremo, richiama l'altra lettera, pure unica, scritta nel santuario dell'oracolo Delfico. Tosto appresso di quel segno semplicissimo, si parla d'una diade, e d'immagini e di simboli: pare che qui le due parti del nome di Dio siano chiaramente distinte. Udiamo l'interpretazione che ne dà un antico scrittore cinese, Lo-pi (1). Dice che « il gran termine è la grande *unità*, e 'grand' Y; che l'Y non ha nè corpo nè figura, e che tutto ciò che ha corpo e figura è stato fatto da quello che non ha nè figura nè corpo ». E la tradizione « porta che la grand'unità comprende tre; e che « uno è tre; e che tre sono uno ». Hoai-nan-tse (2) dice pure, che « l'essere che non ha nè figura nè suono è fonte onde « uscirono tutti gli enti materiali e tutti i suoni sensibili; che « il suo figliuolo è la luce, e che il suo nipote è l'acqua » (3). Come abbiamo osservato, ciò che non ammette alcuna figura, nè similitudine sensibile, e che si può apprendere solo col puro pensiero, è l'*essere*: tutte le altre cose, avendo de' limiti e delle determinazioni, possono in qualche modo avere delle somiglianze. Il P. Prémare, che diede queste notizie, confuta coll'autorità de' più autorevoli e antichi scrittori, que' filosofi cinesi, che, al pari che in Grecia, depravando la filosofia volevano intendere per l'Y la materia prima, la quale inerte e senza mente nè potrebbe produrre cosa alcuna, nè darle un ordine. Conviene osservare che il carattere Y, l'uno, è Yeou (il quale ha una somma affinità con Jeova), e significa L'ESSERE, e preso poi in modo attivo significa DARE L'ESSERE, il che consuona mirabilmente al concetto di Platone, che diceva la natura di-

(1) Visse sotto la dinastia dei Song, che regnò dall'anno 954 al 1279 di G. C.

(2) Questi era re di Hoai-nan, e però si chiama anche Hoai-nan-vang.

(3) I Cinesi chiamano il Dio supremo anche co' nomi di Scanz-ti, Re supremo, sommo Spirito, Tien-ciu, Signor del Cielo, o anche semplicemente Tien, Cielo, che è il simbolo di tutti i popoli. Il P. Francesco Benoni avendo nella Cocincina interrogato separatamente due uomini stimati, se intendessero per Tien-ciu il cielo materiale, ebbe da ambedue un'eguale risposta: « Tien-ciu non esser nome di Idolo, nè aver principio, ch'essi sapessero, nè figura; ma essere cosa santissima, e perciò riserbato a invocarlo solamente nelle cerimonie funerali de' gran Principi e Re ». Bartoli, Cina L. I, 118. Ecco, che si teneva il vero Dio lontano dalle moltitudini.

vina risultare dalle due parole Ζεύς e Δία insieme unite, venendo la prima da *vivere*, e la seconda esprimendo la *causa*; perchè Iddio non solo è per sè vivente, ma ancora causa di tutti i viventi. Così il monosillabo cinese unisce ad un tempo nel nome sacro della divinità e il concetto di essere e quello di causa degli esistenti.

116. Vang-chin-tse (1) descrive l'Y come la mente prima :
 « Il carattere Y, dice, non indica quì un libro nominato Y,
 « ma si dee sapere che a principio, quando non c'era ancora
 « il gran termine, esisteva una ragione operosa e inesaurita, che
 « niuna immagine può rappresentare, che niun vocabolo può
 « nominare, che è infinita in tutte le maniere, e alla quale
 « nulla si può aggiungere ». Si sente quì il mistero intrinseco
 e necessario, che si trova nella natura di Dio, riconosciuto e
 confessato dappertutto.

Hin-chin (2) dichiara a questo modo il carattere Y: « Nel
 « primo principio la ragione sussisteva nell'unità: fu essa, che
 « fece e divise il Cielo e la Terra, convertì e perfezionò tutte
 « le cose ». Quest'unità non è un mero astratto, ma è la *ragione*
 una e per sè. Nondimeno, essendo conforme all'indole dell'u-
 mano razziocinio l'astrarre e il pensar formale, onde si crea
 degli enti puramente mentali, non è maraviglia di trovare ne'
 filosofi cinesi l'unità divisa per astrazione dalla mente, e dal-
 l'essere, come appunto fecero i Pitagorici che ridussero
 la idea a' numeri, e i nuovi Platonici. Così nell'antico libro
 Tao-te-king (3) si legge, che il Tao, cioè « la Ragione, produsse
 « uno, uno produsse due, due produssero tre, e tre produssero
 « tutte le cose » (4): il qual passo fa ricordare i versi di Dante:

« Quell' uno e due e tre, che sempre vive,
 E regna sempre in tre e due e uno,
 Non circoscritto, e tutto circoscrive » (5).

(1) Dotto cinese, che visse sotto la dinastia degli Yuen tra l'anno 1279, e l'anno 1333 di C.

(2) Visse sotto la dinastia degli Han tra l'anno 209 av. C., e l'anno 109 dopo C.

(3) Libro composto da Lao-tesu contemporaneo di Confucio.

(4) Lib. II, c. XLII.

(5) Paradiso, XIV, 28-30.

L'uno è una di quelle proprietà che si osservano tanto prontamente dalla mente contemplativa nell'Essere, che possono benissimo prendersi a fondamento del nome di Dio, secondo la regola data di sopra, ma non esprime tutto il concetto. Il P. Prémare dimostra, coll'autorità degli stessi commentatori cinesi, che la frase tao-seng-y « la mente produsse l'uno » non dee intendersi come se la mente fosse distinta realmente dall'uno, perchè ella stessa è uno due e tre, ma come una astrazione numerica. Come tre viene da due, e due da uno, uno, che è il primo, non avendo altra origine che l'essenza della suprema ragione, basta questo per dire, che « Tao produsse uno ». Ma tuttavia qui già si vede l'inclinazione dell'umana mente al razionalismo, che consiste « nell'andare alle idee astratte dalle realtà, e in quelle fermarsi come in un primo ».

Un'altra di simili astrazioni, che si trova dappertutto, come diremo, e che non manca nella dottrina antica de' Cinesi, si è quella, con cui la mente sostituisce il concetto di tempo a quello di *essere*, onde s'immagina un primo tempo, come principio delle cose. Il dotto Padre, che abbian citato, dice d'aver letto in un'opera cinese, che « al cominciamento, quando tutte le cose furono prodotte, ebbero Tse per fonte ed origine. Tse è il principio, dal quale tutto uscì ». Ora, questo Tse s'adopera da' Cinesi per designare il principio del giorno, o quello dell'anno: quindi il principio del tempo.

117. Uno de' più riputati ed antichi scrittori della Cina è Lao-Tseu. Abel-Rémusat in una dotta Memoria (1) ha dimostrato, che le dottrine di questo filosofo sono nella sostanza quelle stesse di Pitagora e di Platone, e non solamente ci si trovano le idee platoniche, ma vi si possono osservare altresì tali coincidenze d'espressioni, che farebbero supporre essere le une e le altre provenute dallo stesso fonte (2). Lao-Tseu era press'a poco contemporaneo di Pitagora, e si narra che facesse un lungo viaggio verso l'occidente per raccogliervi dottrina:

(1) *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-tseu, philosophe Chinois du sixième siècle avant notre ère, qui a professé les opinions communément attribuées à Pythagore, à Platon et à leurs disciples.* Paris 1823.

(2) Ivi.

il che, secondo il citato erudito, egli dee aver fatto prima di scrivere i suoi libri. Osserva ancora lo stesso Rémusat, che questo viaggio può essersi esteso fino alla Palestina; ma quand'anco il filosofo cinese fosse arrivato solo in Persia (1), è da notarsi che il tempo coincide con quello della cattività degli Ebrei, e che perciò può aver comunicato con essi. A Babilonia può essersi trovato co' grandi uomini della santa nazione, col profeta Ezechiele specialmente, e insieme con Pitagora può aver udito Zoroastro, che allora appunto dava lezione di filosofia in quella metropoli (2). Quivi si trova dunque un gran centro, un gran convegno d'uomini, in comunicazione co' savi e co' profeti del popolo ebreo, conoscenti del vero Dio (3), e questi sono quelli che hanno portata la scienza fino all'estremo oriente da una parte, e all'occidente greco e romano dall'altra.

Negli scritti di Lao-Tseu s'incontra, tra gli altri, questo passo, dove è chiaramente indicata la natura una e trina di Dio, il mistero per eccellenza: « quello, che voi cercate vedere e che « non vedete, si chiama I (4); quello, che voi ascoltate e che « non udite, si chiama HI (*la lettera H*); quello, che la vostra « mano cerca e non può palpare, si chiama, WEI (*la lettera W*). « Questi tre sono impenetrabili, e uniti non fanno che UNO.

(1) Ivi, pag. 12, 13. Tra i seguaci di Lao-Tseu corre una tradizione, che la sua anima prima di nascere sia ita errando pe' regni occidentali della Persia.

(2) Vedi Anquetil Duperron, *Vie de Zoroastre* (nel *Zend-Avesta*. T. I, P. II) § XI e XII. — Che Pitagora conferisse co' Giudei in Babilonia, è opinione di molti eruditi, chiamata dal Gerdil *probatissima* (Introd. allo *St. d. Rel. P. I*, lib. II, § 2).

(3) Il Dio de' captivi ebrei fu riconosciuto per Dio vero e supremo da' re Babilonesi, Medi e Persiani al tempo di Daniele (ann. 603-534 av. C.), e proclamato con pubblici decreti in tutto l'impero, come può vedersi in Daniele, C. II, 46-48; III, 95-100; IV, 31-34; V, 17-31; VI, 25-28, XIV, 42. Dovendosi dunque venerare il vero Dio da tutto quel vasto impero, la cognizione di lui e de' suoi portenti deve essersi lunghissimamente mantenuta e tramandata. Anquetil Duperron crede che Zoroastro insegnasse in Babilonia l'anno 524 A. C.; a quel tempo Daniele poteva ancor vivere.

(4) Confrontando questo luogo di Lao-Tseu con quello che abbiamo recato di Lo-pi, e cogli altri addotti dal P. Prémare, parmi verosimile, che invece di I, devasi leggere Y, che in cinese significa *uno*, e fors' anche *essere*, Yegh.

« Il primo tra essi non è più brillante, e l'ultimo non è più oscuro — Esso è ciò che si chiama forma senza forma, immagine senza immagine, un essere indefinibile. Risalite, e voi non troverete il suo cominciamento: seguitatelo, e voi non troverete il suo fine » (1).

118. Il signor Rémusat osserva, che le tre lettere I, H, V, che s'adoperano a significare l'ente uno e trino, non hanno alcun significato nella lingua cinese, e però non rappresentano che semplici lettere. Di che conchiude, dover essere un nome straniero alla Cina: avverte pure, che il nome Jehovah si rinviene, più o meno sfigurato, ne' *misteri* di molte nazioni pagane, e che appresso nessuna è meno alterato che nel brano citato del filosofo cinese, e non era forse possibile nella sua lingua esprimerlo in modo che più s'appressasse al vocabolo originale (2). Che se poi si confronti il passo di Lao-tseu colle tradizioni ebraiche intorno al nome Jehovah, la congettura di Abel-Rémusat riceverà una tale conferma, da far cessare tutti i dubbi mossi dagli eruditi intorno ad essa (3). Il signor Drach, con moltissimi passi delle più stimate ed antiche opere de' Rabbini ebrei, mostrò che le tre prime lettere del tetragrammato sono considerate come i simboli del Padre, del Verbo, e dello Spirito Santo, e la quarta (che è la seconda ripetuta) come simbolo del Verbo umanato. Una tale coincidenza è inesplicabile, senza supporre lo stesso nome originale, e la stessa dottrina.

(1) Pag. 40 della Mem. di A. Rémusat.

(2) L'analogia tra Y-hi-wei, e Ye-ho-wa, come lo pronunciano gli Ebrei orientali, è manifesta. Già si sa come la pronunzia cinese, a cui mancano certe lettere, è obbligata ad alterare i vocaboli: onde per dire *Christus* i Cinesi dicono Chi-li-su-tu-su.

(3) Il Windischmann (*Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte*, I. Th. Bonn., 1827, p. 404) trova degni di gran considerazione gli argomenti del Rémusat. Il Klaproth (*Mémoire sur l'origine et la propagation de la doctrine du Tao*, p. 29) ne fa la difesa contro gli attacchi del Panthier: osserva che quantunque non gli sembri probabile, che nel cinese filosofo possa trovarsi il nome ebraico di Jehovah, tuttavia in ciò non havvi nulla d'impossibile, e aggiunge che gli argomenti del suo dotto amico non farono bastevolmente approfonditi.

CAPITOLO IX.

TRACCIE DELLA VERA DOTTRINA INTORNO ALLA DIVINITÀ NELLE INDIE.

119. Il pronome sanscrito Tat « Colui » per enfasi significa « l'Essere supremo ». Questa maniera d'indicarlo annunzia due cose: la prima, che è ineffabile, non ha nome; la seconda, che ha l'essere per essenza: « colui che è ». Quando quell'Essere si è reso manifesto per la creazione, chiamasi *sat*, l'entità; ma in quanto è coperto di forme, che sono una pura illusione, chiamasi *asat*, la non entità (1).

120. Nell'*Aitarèya Aranya*, che è una parte del *Rig-Veda*, Tat crea il mondo col puro pensiero, e creato Purusa, cioè una forma umana, non ancora intelligente, questa cerca raggiungere il creatore con tutti i suoi sensi e le sue forze, e non può (2). Allora Colui « separando la sutura del cranio » (*śīman*), penetra per quella via. Quest'apertura è chiamata « *vidriti* (*sutura del cranio*) », ed è cammino che mette alla beatitudine (*nādana*) (3).

L'uomo è costituito a questo modo: la sua intelligenza è Dio stesso penetrato nel suo cervello. Così è riconosciuto in questa dottrina indiana, altrettanto che nelle dottrine di tutte le altre nazioni colte dell'antichità, che il pensiero umano ha qualche cosa di Divino; ed esagerandosi questo vero, un tal

(1) Ved. *Essai de Colebrooke sur la Philosophie des Hindous*.

(2) Si osservi, come la tradizione o la filosofia indiana divide l'uomo. Nol divide già mettendo da una parte il corpo bruto, e dall'altra l'anima; ma mettendo da una parte l'animale, il corpo animato, e dall'altra l'intelligenza; o vuole che Iddio l'abbia fatto con questa progressione, cioè l'abbia fatto prima corpo animato, e poi a questo animante abbia dato l'intelligenza. Dopo che Iddio aveva creato l'uomo animato, ma non intelligente, nell'*Aitarèya Aranya*, si descrive quest'uomo, che cerca raggiungere Iddio che fugge dopo averlo formato, raggiungerlo, dico, colla voce, col soffio, colla vista, coll'udito, col tatto, collo spirito, coll'organo generativo, colla respirazione e colla deglutazione: tutto invano, in nessuna maniera potè soddisfare la sua fame di Dio. Allora Iddio gli diede l'intelligenza, entrandogli egli stesso per la sutura del cranio.

(3) Gli Indi credono che per la stessa sutura del cranio, da cui è entrato Dio, l'uomo, quasi per una fessura, possa contemplare le perfezioni divine.

elemento divino si confuse con Dio stesso: quindi l'uomo si fa capace di conoscere gli elementi e lo stesso Dio, perchè è Dio nell'uomo, che vede se stesso. E questo Dio, che vede e che è veduto nell'uomo, è COLUI, il solo che È. In fatti, poco

appresso le parole surriferite, nell'*Aitarêya Aranya* si prosegue:

« Così nato » (Colui, come spirito animatore entrato per la sutura del cranio), « egli distinse gli elementi (dicendo): Di qual altro, fuorchè di LUI, posso io affermare l'esistenza? E contemplò Purusa (la forma umana divenuta intelligente), il grand' UNO (1), gridando: È LUI ch'io ho veduto. Egli è per questa ragione ch'egli si chiama: Il Veggente (IDAMDRA). Il Veggente è dunque il suo nome, e Colui essendo il Veggente, l'appellano, con una denominazione lontana, INDRA; poichè gli Dei si piacciono generalmente nel mistero. Gli Dei si piacciono del misterio ».

In questo brano, Colui è quegli che solo È: la mente umana è formata da questo che solo È, cioè dall'essere: quest'essere si chiama anche il grand' uno, ossia BRAHMA, il che dimostra che si parla dell'oggetto dell'intuizione, dell'idea, e non della facoltà soggettiva: questa intuizione è data all'uomo nel primo suo concepimento (2). Colui dunque è per sè intelligenza, il Veggente (Idamdra). L'essere dunque è fornito di vita, di

(1) Il grand' Uno, Brâhma, che traducono anche a la grande estensione ».

(2) Questo si dice poco appresso: e quantunque ciò si metta in bocca d'un santo personaggio, Vâmadêva, che parla nel primo momento della sua concezione, tuttavia la sua autorità è introdotta a confermare ciò che era stato detto della formazione dell'uomo in generale, e però parmi potere intendere che l'intuizione dell'Essere non si prenda per un privilegio degli uomini santi, ma per una proprietà comune all'umana specie. Tuttavia c'è qualche dubbio; perchè anche alla forma umana, qual era prima che le entrasse pel cranio la divinità, s'accorda il pensiero, se pure non si confonde una specie di pensiero col senso: confusione che si trova in tutte le dottrine antichissime, nelle quali ora il pensiero si distingue dal senso, ora si confonde con esso, secondo che più o men chiara apparisce l'incorporeità del pensiero dalle materie, circa le quali egli versa. Che se una tale incarnazione di Dio si deve intendere solo degli uomini santi, in tal caso ci avrebbe la distinzione tra l'intelligenza naturale che non arriva ad apprendere Iddio, e la soprannaturale che ci arriva, come quella che nasce da una comunicazione immediata di Dio stesso.

mente, anzi egli stesso è mente. Qui comincia il mistero, e col mistero il simbolo: questo simbolo è contenuto nel nome Indra, che gli fu imposto e che è detto « una denominazione lontana ». Ora Indra, che vale Firmamento, è il re del cielo (svarga): ha per sua arma l'arco celeste, e il suo corpo è coperto di migliaia d'occhi, che sono le stelle: lo si dichiara il reggente dell'oriente, onde nasce il sole: in somma si ha il simbolo del cielo e del sole, che, come presso tutti gli altri popoli, rappresenta la divinità.

Iddio dunque si lascia ben sovente senza nome ne' sacri libri dell'India, contentandosi di chiamarlo Colui, come l'Essere che s'intende, ma non si può esprimere.

121. Il P. Claudio, missionario Carmelitano, che fu per molti anni, cominciando dall'anno 1743, alla costa di Malabar, fece molte ricerche sulle antichità e sulla religione del paese, e comunicò i suoi scritti all'Anquetil Duperron, quando questi giunse a Neliceram (1757), dove si trovava il P. Claudio. Da questi scritti risulta che « il Dio supremo, il più sottile degli elementi, infinitamente perfetto, eterno, indipendente, la sublime « potenza che contiene l'universo e n'è il sostegno, l'anima « che in esso produce tutto con un ordine meraviglioso, sussiste per sè, sparso da per tutto, e principio di tutto ». Il suo nome è Bara-Vastou, cioè « il Grand'Essere » o Parasaschy, ovvero Karta, che in mauro significa « operante », quasi a dire, sempre in atto: e veramente l'Essere è il primo atto e tutto atto. Il grand'Essere è per se stesso nascosto, il solito mistero lo circonda; per manifestarsi adunque egli ha « sparsa la sua sostanza in tutto l'universo »; ha comunicato la sua divinità ad esseri inferiori; in tutti questi Dei inferiori non vi è mai altro che l'unica divinità Karta da essi partecipata (1).

122. Nel Mânava-Dharma-Sastra il gran Potere è chiamato « esistente per se stesso, non accessibile ai sensi esteriori » conoscibile colla pura mente (2).

(1) Queste notizie si trovano nel *Discours préliminaire d'Anquetil Duperron* al Zend'Avesta T. I, P. I, p. CXXXVIII.

(2) L. I, 6 — E nel versetto 7 seguente: « LUI, che il solo spirito può « concepire, la cui essenza sfugge agli organi sensitivi, l'indisoperto,

Nello stesso antico codice delle leggi si chiama il Grand'Essere, Para-Purusa, e si dice: « — egli (il Brahmano) dee rappresentarti il Grand'Essere come il supremo Signore dell'universo, come più sottile che un atomo, come splendente qual òro purissimo, e come non atto ad essere concepito dall'intendimento se non nel seno della contemplazione più astratta. Altri l'adorano nel fuoco elementare, altri in Manu Signore delle creature, altri in Indra (il Firmamento), altri nell'aria pura, altri nell'eterno Brahma » (1).

Si vede anche qui Iddio considerato sempre come inaccessibile in se stesso all'uomo; si distinguono i vari simboli, di cui si riconosceva il bisogno acciocchè l'uomo fosse aiutato a trovarlo in qualche modo col pensiero e in essi adorarlo. Tra quali simboli primeggia « il fuoco » per la sottigliezza onde sembra accostarsi alla natura spirituale, per l'attività onde rappresenta ciò che opera sempre, è sempre in atto, per la penetrabilità ond'entra in ogni cosa, e soprattutto perchè egli sembra il principio vitale, non iscorgendosi vita dove manchi affatto il calore: laonde fino a' tempi più recenti si considerò il fuoco qual animatore, e quando non si poté col fuoco materiale spiegare alcuni fenomeni vitali, si ricorse bensì a un fuoco immaginario d'altra specie, ma si volle però ritenere il nome di fuoco o di calore (Psicologia 1930 e nota ivi).

Si deve anche considerare nello stesso luogo citato, come la speculazione filosofica, non contentandosi del simbolo e volendo pure avere l'intuizione dell'Essere supremo, crede di arrivarvi per mezzo d'un'ultima astrazione, colla quale viene purgandone il concetto da ogni vestimento simbolica; ma

« l'indiscopribile, l'eterno, il principio formatore di tutte le creature, cui niuna creatura può comprendere, apparve in tutto il suo splendore (nella creazione) ». Dove si riconosce pienamente quel mistero essenziale, che giace nella divina natura. Il versetto 11 dello stesso libro dice: « Per questa causa incomprendibile, inarrivabile ai sensi, eterna, essendo ella stessa l'essere e il non essere (delle cose), è stato prodotto questo divino maschio, che è celebre nel mondo sotto il nome di Brahma ». Brahma è Iddio nato sotto la forma della natura piena di forza e d'intelligenza, che sviluppandosi da sé produce tutto ciò che c'è nell'universo.

(1) L. XII, 122, 123.

ROSMINI, *Divino nella Natura*

10

allora appunto le accade di pervenire all' *essere astratto*, che, come dicevamo, è l'elemento razionale e intuitivo del concetto di Dio, ma che, separato dal resto, cioè dalla vita divina, non è più Dio. E questa è l'origine del razionalismo filosofico, che è una specie d'Ateismo. Questa tendenza a voler intuire Iddio coll' *intelligenza*, scevro da ogni simbolo, è così forte nell'uomo, che si rinnova in tutte le età, nelle quali gli uomini s'elevano alla speculazione, e si riscontra da' più antichi filosofi indiani fino al nostro Gioberti. Quest'è anche l'origine d'una specie di panteismo, delle innaturazioni e molteplici incarnazioni di Dio; poichè quando si prende per Iddio il puro essere, quale è dato all'intuito umano, allora non si ha più che « l'essere comunissimo » di cui tutte le cose finite partecipano.

Nello stesso Mânava-Dharma-Sâstra si riconoscono de' « do-
« veri universali, esistenti per se stessi, che il pensiero umano
« non può raggiungere in tutte le loro séquele incommensura-
« bili » (1). Il che è quanto un ammettere *idee* eterne, d'as-
soluta necessità: pure le idee, di cui si parla, sono di doveri
moralì, perchè queste naturalmente dovevano attirare con più
facilità l'attenzione, essendo importanti, più di tutte le altre
alla vita degli uomini.

123. Non vogliamo omettere un'analogia, che si trova in un inno del Rig-Veda con quello che abbiamo detto, che l' *essere* fu nominato a principio col concetto del *vivere*, e il vivere colla qualità del *respirare*. Pradjâpati, che è uno de' titoli dati allo spirito universale, pronuncia quest'inno: « Quando non
« esisteva nè l'entità, nè la non entità (2), nè il mondo, nè
« il cielo, nè qualche cosa al di sopra di lui, niente, nè la
« felicità d'alcun ente, involupante o involuppato, e nè pur
« l'acqua; tutto era profondo e pericoloso. Non esisteva la
« morte, non c'era l'immortalità, nè la distinzione del giorno
« e della notte. Ma COLUI (Tat) respirava senza aspirazione,
« senza soffio, solo con quella, di cui sostiene la vita nel suo

(1) Lib. I, vs. 3.

(2) L'entità è ciò che v'ha di reale nel mondo, la non entità è ciò che limita questo reale.

« seno » (1): —oltre di lui, niente esisteva di ciò che è esistito di poi ». Qui si esprime la vita eterna di Dio colla *respirazione*, che è appunto la qualità, come dicevamo, che ne' viventi prima di tutte, o tra le prime, attira l'attenzione.

Prosegue poco appresso lo stesso inno così: « Il primo desiderio fu formato nella sua intelligenza, ed esso divenne il seme produttore originario: questo seme, i savi lo riconoscono ne' loro cuori per l' intelligenza, e lo distinguono col nome di non entità, come il limite dell' entità ». L' intelligenza dunque produce il desiderio, questo desiderio è ancora un limite dell' entità, un possibile e nulla più, da questo poi vengono le cose. Questo sembra aver dato luogo a' que' sistemi indiani, che fanno uscire gli esistenti dal nulla, sotto il nome di nulla intendendo ciò che non esiste ancora, ma è solo nello stato di desiderio, di *possibilità*; il desiderio poi e l' intelligenza, da cui procede, è prima in Dio, poi negli uomini, per la comunicazione che Iddio fa a questi di se stesso.

124. È poi oggimai riconosciuto dagli eruditi, che, malgrado che la mitologia indiana sia la più moltiplice di tutte, figlia d' un' immaginazione inesauta, ed espressa in una lingua ricchissima quale è la sanscrita, pure conserva nel suo fondo la cognizione dell' unità di Dio, non essendo quegli Dei innumerevoli, che o enti creati, a cui si fa partecipare dell' unica natura divina, o altrettanti titoli dello stesso Dio. Questo è quello che provò con diversi opuscoli dettati in sanscrito, in bengali, e in inglese il celebre Brâhmano Ram-mohan-roy che morì a Londra nell' anno 1833 (2). Lo stesso si dice espressamente nell' Indice del Rig-Veda sull' autorità del Niructa e dello stesso Veda:

- Le divinità sono solamente tre, le cui dimore sono la terra,
- la regione intermedia, e il cielo: il fuoco, l' aria e il sole. Esse
- sono ricche di più nomi *misteriosi*; e il Signore delle crea-

(1) L' intelligenza, la sapienza.

(2) Gli opuscoli scritti in inglese da questo Brahmano furono raccolti e stampati a Londra nell' anno 1834 col titolo: « *Translation of several principal books, passages, and texts of the Vedas, and of some controversial works on Brâhmanical theology, by Ram-mohan-roy*, seconda edizione, un vol. in 8.

« ture (Pradjâpati) è (la loro divinità) collettivamente.—Altre
 « divinità, appartenenti a queste diverse regioni, sono delle por-
 « zioni de' (tre) Dei, venendo nominate e descritte diversa-
 « mente in riguardo alle loro diverse operazioni; ma (nel fatto)
 « non vi ha che una sola divinità: la grand' anima (Mâhan
 « âtmâ).—Ella è nominata il sole, perchè il sole è l'anima di
 « tutti gli enti — Le altre divinità sono porzioni o frazioni
 « della sua persona ». In appresso l'autore identifica la gran-
 d'anima, a cui ridusse tutti gl'Iddii, col fuoco, ricomparendo
 così l'analogia indicata più sopra, di Ζεύς da Ζέω, *ferveo*.

Nel qual luogo osserverò solamente, che si chiamano *miste-
 riosi* i vari nomi dati alle divinità: confermandosi così, che fu
 la parte misteriosa del concetto di Dio, cioè la vita, la perso-
 nalità, le operazioni di Dio, quella che (essendo superiore al-
 l'umana ragione tanto in se stessa, quanto in rispetto al modo
 col quale quelle operazioni si uniscano e immedesimino col-
 l'essere puro, e avendo perciò bisogno d'essere rappresentata
 all'uomo per via di simboli) originò le mitologie, la pluralità
 degli Dei e i riti superstiziosi de' gentili. Aggiungerò pure, che
 il confondersi Iddio coll'anima dell'universo è la stessa teoria,
 che si trova in Platone. Finalmente al sole, a cui Macrobio
 sostiene ridursi tutte le divinità greche, si riducono pure le in-
 diane, confondendosi il più splendido simbolo della divinità colla
 divinità stessa. Pure in altri luoghi la stessa dottrina indiana,
 come abbiain veduto, riconosce Iddio anteriore al cielo da
 lui prodotto, e di conseguente allo stesso sole materiale.

CAPITOLO X.

T RACCIE DELLA VERA DOTTRINA INTORNO ALLA DIVINITÀ NELLA PERSIA.

125. La Persia è l'anello di mezzo, che congiunge le nazioni
 civili dell'antichità, e mantiene la comunione delle medesime
 tradizioni, lo stesso deposito della sapienza, congiunge, voglio
 dire, da una parte le nazioni più occidentali, l'Egitto, la
 Palestina, la Fenicia e la Caldea, dall'altra le più orientali,
 l'India e la Cina. L'impero poi di Ciro, e de' suoi successori,
 sembra avere avuto questo stesso fine provvidenziale della

diffusione della verità a tutto il mondo. Dopo il popolo eletto; il persiano fu quello tra tutti, che mantenne più viva la cognizione del vero Dio. Per questo i re Persiani accordarono agli Ebrei una speciale protezione, come osserva Federico Schlegel, e per opposto aggravarono la mano sopra l'Egitto quando il conquistarono, volendone sradicare l'idolatria: per questo Serse distrusse in Grecia tanti templi come consacrati all'idolatrìca superstìzione.

126. Esiste una compilazione persiana de' Veda col titolo Upnecat (corruzione dell'Indiano Upanisad), tradotta e pubblicata da Anquetil Duperron, di cui il Conte Lanjusnais inserì un'analisi nel *Journal Asiatique*. Ivi si riscontrano le stesse tradizioni religiose, che s'incontrano in Platone e nelle dottrine più esquisite ed arcane di tutte le antiche nazioni. Tra gli altri luoghi vi si legge: « Il verbo del Creatore è lui stesso » il Creatore, e il gran Figlio del Creatore. SAT è il nome di Dio, e Dio è TRABRAT, cioè tre formante un solo (1). Noi abbiamo veduto che Sat è un vocabolo usato ne' Veda, che nella lingua sanscrita significa l'Essere, e si prende parimente a significare la verità. Si dichiara dunque, che il nome di Dio è quello stesso ch'egli ha rivelato a Mosè, l'Essere ossia l'Esente, Jehovah.

127. Nel Zend-Avesta, cioè nel Vendidad Sâdè (2), Iddio si chiama: « l'Essere assorbito nell'eccellenza » (sepéntô mé-enîousch) e « il Tempo senza confini » (Zeruâné akerené).

Nella prima di queste denominazioni si vedono le due parti del nome di Dio, cioè: 1.° l'essere, che è la parte razionale, e 2.° la determinazione soprannaturale dell'Essere, indicata colle parole « assorbito nell'eccellenza », che ne dimostra la vita nascosta all'intuizione umana.

Nella seconda, lo stesso Essere è chiamato l'Eterno, perchè tale è il significato del « Tempo senza confini »: il che è quanto dire, che ha un'esistenza eterna, propria, non parteci-

(1) *Journal Asiatique*. Paris, 1823, t. III, p. 15, 83.

(2) Fargard XIX — L'Anquetil osserva, che questo è il primo luogo dove si faccia menzione del « Tempo senza confini ».

pata. Ma nel modo con cui viene espresso un tale concetto, già si manifesta il pensar formale ed astratto proprio dell'uomo; perchè il Tempo, o la durata senza confini, è un'astrazione che per sè non contiene il concetto della vita, nè tampoco quello dell'essere. Questa incliuazione naturale all'uomo d'attenersi ad una qualità astratta, o almeno speciale, è quella stessa, che abbiamo notato nell'imposizione ch'egli fa de' nomi a' suoi concetti, non esprimendoli col nome imposto tutt' interi, ma solo da uno de' loro lati, da una loro proprietà. E trattandosi d'un essere che non cade sotto i sensi, la proprietà nominata non può essere un sensibile, onde non gli rimane a prendere che un astratto. Presso tutte le nazioni e le filosofie ritorna il medesimo: e nel *Kpóros* de' Greci, che è il Saturno de' Latini, vedesi pure il Tempo assunto a nome della divinità (1).

128. Fu osservato che ne' libri sacri de' Persiani si accenna appena Iddio nella prima sua forma, cioè colla denominazione di « Tempo senza confini », o d'Eterno, la quale comparisce per la prima volta solo verso la fine del Vendidad Sâdè (2), e che si passa subito a Ormusd e agli spiriti inferiori creati da Ormusd. I Persi, per giustificare Zoroastro d'aver parlato così poco del primo principio, ne danno colpa ai Destur che hanno raccolto i detti libri. Ma è più verosimile, che il primo principio della divinità poco appaia, appunto perchè è nascosto in una luce inaccessibile, e solo si rivela all'uomo per mezzo d'Ormusd, il Verbo divino, che abbiamo veduto espressamente nominato nell'Upnecat.

129. Ormusd è chiamato da Zoroastro il primo degli enti (3), il che rammenta quello che della eterna Sapienza dicono i sacri Libri, *primogenita ante omnem creaturam* (4), ed è invocato

(1) *Saturnus est appellatus*, secondo Cicerone, *quod saturetur annis. Ex se enim natos comesses fingitur solitus, quia consumit aetas temporum spatia, annisque praeteritis insaturabiliter expletur*. De N. D. II, 25; cf. III, 24. Giusta questo concetto, Saturno è appunto il tempo senza confini.

(2) V. la nota 1.^a d'Anquetil Duperron alla p. 414 del Vendidad Sâdè da lui pubblicato.

(3) Vendidad Sâdè, XLV Ha.

(4) V. Ecoli. XXIV, 5.

come Dio (1). In una preghiera, detta « il Sétaesch del nome di Dio », si chiama Ormusd, « quello che è sempre stato, « che è continuamente, e che sempre sarà » (2), come appunto è chiamato il Verbo divino da S. Giovanni nell'Apocalisse: *ὁ ὢν καὶ ὁ ὢν καὶ ὁ ἐρχόμενος* (3). Egli è il creatore e il conservatore di tutte le cose. « Il nome di Dio è: Assorbito nell'eccellenza, il « celeste de' celesti. Ecco uno de' nomi d'Ormusd: che è un « Re grandissimo, sapiente, giusto, che nutrisce, conserva e « protegge, Creatore, che fa del bene, che dona l'abbondanza, « puro ed eccellente nelle sue istruzioni, tutto potenza. Io lo « ringrazio, lui che è grande, che ha fatto ciò che esiste, « che veglia sul Tempo che gli appartiene (4), forte e sapiente « più de' sei Amsaspand; questo Dio, principio dell'abbon- « danza, che ha fatto la luce, le Behescht, il Gerotmân (dimore « celesti di Ormusd e de' santi), la volta del cielo, il Sole che « riscalda, la Luna che s'eleva nella sua pienezza, gli altri « germi d'abbondanza, il vento, le nubi, l'acqua, il fuoco, la « terra, gli alberi, gli animali, i metalli, l'uomo » (5).

In un luogo del Jescht (6), Ormusd dice di se stesso: IO SONO (Ezémâté); come Iddio ha parlato di se stesso a Mosè nell'Esodo, e come il Verbo divino ha parlato pure di sè nel Vangelo, *ἐγώ εἰμι*.

Altrove si dice, che Ormusd è *tutto*, e vien chiamato esistente nella luce primitiva, lo splendore, la felicità, l'*intelligenza stessa*, Signore assoluto delle eccellenze, dei santi e delle eccellenze, dei santi e delle pure creature (7).

Si chiama ancora « Signore dei signori, re dei re » (8),

(1) Vendidad Sâdè, XLV Ha: « O voi Ormusd, che siete il mio Dio, « vegliate su me — proteggete voi, o Dio, col fuoco, e con Bahmân « (il secondo Amsaspand, cioè il secondo spirito buono), affinchè io possa « fare il bene, io che sono il Destur (dottore parso) della legge, che voi « mi avete data ».

(2) Jescht Sâdè XIII.

(3) Apoc. I, 4, 8.

(4) Pel tempo limitato intendi l'Universo creato.

(5) Jescht Sâdè XIII.

(6) Ivi, XCII.

(7) Vendidad Sâdè Izeschné, XXXI Ha. Nel Jescht Sâdè Ormusd dice tra gli altri suoi nomi: « Il mio nome è: Colui che è tutto ».

(8) Jescht Sâdè VII.

(*rex regum, et dominus dominantium* (1)) « lui che non muore, che brilla e s'avanza come un corsiere vigoroso » (2) (*Exultavit ut gigas ad currendam viam* (3)—*intende, prospere procede et regna* (4)).

« Egli ha dato il mondo intiero che esiste, e, nel mezzo di tutto, egli è UNO (5). Egli è santo per essenza (6), ed elevato al di sopra di tutto ciò che è santo » (7).

Finalmente Ormusd è « la PAROLA principio di tutto » (8). Questo è uno de' suoi molti nomi, ch'egli stesso rivela a Zoroastro, tra' quali si trovano anche i seguenti:

- « Colui che attualmente può tutto
- « L'Intelligenza
- « La scienza
- « Colui che dà la scienza
- « L'Eccellenza
- « Colui che dà l'eccellenza
- « Colui che vede tutto
- « Il giusto giudice
- « Il Grande
- « Il puro
- « Lo splendore per eccellenza
- « Colui che conosce tutto, colui che conosce il meglio
- « Colui che non inganna, e non può essere ingannato
- « Colui che è al presente
- « Colui che è tutto e che ha cura di tutto.

(1) Apoc. XIX, 16.

(2) Jescht Sâdè VII.

(3) Psalm. XVIII, 6.

(4) Psalm. XLIV, 5.

(5) Boun Dehesch, n. XXIV — Anquetil Duperron in una Memoria letta all'Accademia delle Iscrizioni nel 1767, avente per titolo: « *Exposition du système théologique des Perses, tiré des livres Zends, pehlvis, et parsis* » e citata nel Zend-Avesta T. I, P. II, p. 83, n. 4, ha dimostrato che le espressioni *Schieotant* o *Kezeté*, ha fatto, *datéthé*, ha dato, *thvéresté*, ha fabbricato, *frâhréresté*, ha fabbricato con grandezza ed estensione, devono intendersi della creazione propriamente detta, o produzione dal nulla, non da una presistente materia.

(6) Vendidad Sâdè, XXX Ha, Cardè I.

(7) Ivi, XXIV Ha.

(8) Jescht Sâdè LXXX.

S'introduce Zoroastro, che domanda a Ormusd: « qual è la parola eccellente ed elevata, la parola vittoriosa, la parola sorgente di lume, la parola principio d'azione? ecc. » E Ormusd ripetendo tutti gli attributi dati da Zoroastro alla PAROLA, risponde così: « Essa è IL MIO NOME, o eccellente Zoroastro, nome immortale, nome eccellente: ecco la PAROLA eccellente ed elevata, la parola vittoriosa, la parola sorgente di lume, la parola principio d'azione, la parola che percuote e trionfa, la parola che dà la salute, la parola che inferma e infrange i Dew uomini, la parola che in tutto il Mondo esistente fa ottenere ciò che si brama, la parola che in tutto il Mondo esistente rimuove e distrugge ciò che è contrario al bene » (1).

Non si potrebbe caratterizzare in un modo più espressivo il Verbo divino (2).

(1) *Jescht d'Ormud*, nell' *Jescht Sâdè LXXX*.

(2) Anquetil Duperron considera Ormusd e Ahriman come due principi secondari, l'uno del bene, l'altro del male (*Système cérémoniel et moral des livres zends et pehlvis*, N. I). Ma quantunque spesso ne' libri sacri si parli d'entrambi, come di due capi e produttori del mondo, tuttavia la differenza non si manifesta meno evidente ed essenziale. 1.° Essi sono prodotti dall'Eterno (dal Tempo senza confini), ma non allo stesso modo. Nella narrazione della loro produzione si nomina sempre prima Ormusd (*Boun-Dehesch*, N. I). D'Ormud si dice: « Ormusd è dunque stato (nel tempo), egli è, e sarà sempre ». D'Ahriman si dice all'incontro: « Ahriman esistendo anch'egli pel tempo, era nelle tenebre colla sua legge. Egli ha sempre percosso, era malvagio, ed è; ma cesserà d'esser tale e di percuotere » (Ivi). Ormusd è detto costantemente il primo degli Enti (*Zend-Avesta*, *Vendidad Sâdè*, *Izeschnè*, XVI, XXIV Ha; *Vispered*, Cardè VIII, XIII). 2.° Ormusd ha l'onniscienza, all'incontro Ahriman ignora molte cose. « Ormusd per la sua scienza universale (o per Colui che sa tutto) conosceva ciò che Ahriman « macchinava ne' suoi desideri opposti al bene — Ahriman ignorava ciò che sapeva Ormusd » (*Boun-Dehesch*, N. I). 3.° Ormusd è il vero creatore. Quantunque si dica che « ciascun de' due ha dato tutto ciò che esiste » (Ivi), tuttavia altrove si dice che Ormusd è il Creatore del mondo, del tutto, di tutti gli enti (*Jescht d'Ormud*, citato nel testo e in tanti altri luoghi). Per conciliare come Ahriman sia il creatore del mondo del male, e tuttavia Ormusd sia il creatore del tutto, non si vede altra via, se non riconoscendo il male come una negazione, e non qualche cosa di reale e per se solo sussistente. 4.° Ormusd è onnipotente. Uno de' suoi nomi è « Colui che può tutto ». Ormusd vedendo l'opera perversa d'Ahriman, dice: « Convien ch'io faccia sparire questo nemico dal mezzo degli enti ». (Ivi,

La parola d'Ormusd non è una parola fredda o sterile, un'idea: ella si chiama Honover, cioè *puro desiderio*. Esisteva prima di tutti gli enti, tanto buoni dati da Ormusd, quanto malvagi dati da Ahriman (1). Ormusd la pronunciò a principio, e per essa vince Ahriman (2).

430. Conviene dopo di ciò considerare la dottrina di quell'essere, che si chiama simbolicamente « Fuoco » da' libri sacri de' Persiani, e che è detto anch'esso « il desiderio d'Ormusd » (3); e però, come Ormusd è la Parola, così sembra doversi dire che questo Ormusd, Parola o Verbo, pronunci anch'egli o propriamente emani il suo desiderio, il quale è il Fuoco.

La dottrina di questo Fuoco è più di tutte l'altre misteriosa. In un luogo del Vendidad Sâdè (4) viene invocato in questa maniera: « O tu, Fuoco operante fino dal cominciamento, io

nota 5). 5.° Ormusd parla da signore assoluto ad Ahriman, e prima gli offre la pace. Ricusandola questo, dice: « O tu che non sai già tutto, che non puoi già tutto, Ahriman, tu non potrai già tormentarmi. Intanto, tu non puoi far niente al mio popolo, perchè io non mi allontano da lui »; e poi gli predice, che potrà far la guerra nove mil'anni, dopo il qual periodo Ahriman si troverà senza forze. A cui Ahriman, che si chiama « senza previdenza, senza intelligenza », non osa negare d'esser limitato a questo tempo, ma risponde che farà tuttavia la guerra fino all'ultimo giorno accordatogli (Boun-Dehesch N. I). Ci condurrebbe troppo a lungo il raccogliere di tali confronti tra Ormusd e Ahriman, che sono innumerevoli ne' libri sacri de' Persiani. Vero è che in alcun luogo si dice d'Ormusd, « che è limitato ed è senza confini » (Ivi N. I), e che il suo regno durerà dodici mil'anni. Ma questo tempo è assegnato al mondo, e però si parla de' confini relativi al suo regno su questo mondo (i quali luoghi hanno un riscontro in quello che dice s. Paolo di Cristo, che dopo la risurrezione restituirà il regno al Padre); e si dice, che alla fine egli Ormusd sarà « vittorioso, e Ahriman « sarà senza forze, e scompariranno i Dew, o alla risurrezione de'morti e al ristabilimento de' corpi il mondo sarà senza Péstiâre (senza il male) per tutta la durata de' secoli » (Ivi) — Cf. Foucher, *Traité histor. de l'antiquité de la Relig. des Pers.* — V. Mém. de l'Acad. des Ins. etc. (Hist), Tom. XV, XVII, XIX, XXXI; Goerres, *Storia de'miti del mondo asiatico* P. I; Creuzer, *Religions etc.* P. I, L. II, c. II, 2.

(1) Zend-Avesta, Vendidad Sâdè, Izeschnè, XIX Ha.

(2) Ivi; Boun-Dehesch, N. I.

(3) Vendidad Sâdè, Farg. V.

(4) Izeschnè.

« m'avvicino a te, a te **PRINCIPIO D'UNIONE** tra Ormud e
 « l'Essere assorbito nell'eccellenza, il che io ho la discrezione
 « di non ispiegare » (1); e poi è chiamato Oruazeschtè,
 cioè « vita dell'anima ». Dee far meraviglia l'analogia, anzi la
 consonanza, che trovasi tra questo luogo e la dottrina cristiana
 intorno allo Spirito Santo, che dicesi pure « fuoco » e « vita
 dell'anima », e che si considera come vincolo d'unione del
 Padre e del Figliuolo. Ora dovea essere questo certamente il più
 segreto de' misteri, e però si nega di spiegarlo. Di più, questo
 fuoco originale non procede solo dal « Tempo senza confini »,
 ma si dice ancora « Figlio d'Ormud » (2), « dato da
 Ormud » (3) e si fa inesistere in Ormud; il che spiega
 come si chiami « fuoco puro e celeste » lo stesso Ormud in
 questa preghiera: « Affinchè i Dew non ingannino l'anime,
 « mostratevi voi stesso dall'alto, voi che siete tutto, Ormud,
 « capo intelligente — Datemi i piaceri, o Fuoco celeste puro —
 « Accordatemi i beni nel mondo, Ormud che sapete tutto.
 « Dite colla vostra lingua, che tutte le anime vivano » (4). Si
 domanda la vita dell'anime, che viene dal fuoco che è in
 Ormud e che è dato da Ormud.

Ognuno sa quanto sia stato disputato dagli eruditi sui « mi-
 steri mitriaci », i più arcani di tutti, e quanta incertezza an-
 cora rimanga intorno ad essi (5). Io credo, che a questo ar-
 cano si riferiscano le parole del passo sopra citato, nel quale
 si dice di voler occultare come il Fuoco sia « il principio
 d'unione tra l'Essere assorbito nell'eccellenza e Ormud ». In
 fatti, questa spiegazione non s'incontra mai ne' sacri libri de'
 Persiani; e si ricopre di molti simboli e sentenze spesso con-

(1) Ovvero « ciò che io non dico già, benchè lo sappia » come nota
 l'Anquetil.

(2) Zend-Avesta, Izeschnè, I, II, III Ha.

(3) Ivi.

(4) Vendidad Sâdè, Izeschné, XXXI Ha.

(5) Intorno a questi misteri, V. Philipp. a Turre, Monum. vet. Antii, P. II
 — Reinesii Inscript. Cl. I, N. 44 et seqq. — Zoega Bassiril. ant. T. II —
 Creuzer Religions etc. L. II, C. III e IV — Görres, Storia de' miti del Mondo
 asiatico, T. I — Rhode, La sacra Tradizione ecc. — ed altri.

traddittorie la dottrina intorno a Mithra. Mithra s'invoca insieme col Sole, ma non è il Sole (1): « Ormusd l'ha fatto più grande e più brillante degli (altri) Ized del cielo (2) ». Vi ha questa invocazione: « lo invoco (Mithra) che sempre sussiste, che esiste sempre nel cielo, tra la luna e il sole. Egli è una sorgente di lume e di gloria » (3). È anche chiamato espressamente « il Fuoco d'Ormud » (4), e dà la vittoria a chi lo celebra con purità di cuore stando presso al Fuoco (5). Ancora si legge di lui nel Zend-Avesta: « Questo Ized agisce (continuamente come) il fuoco brillante, forte, che è stato, che è la luce dei Kean (6), * folgore lampeggiante » (7). Questo fuoco vadjeschhtë, che significa quello della folgore, altrove si chiede da Ormusd, acciocchè la mandi su tutte le sette parti della terra (8); onde è certamente una folgore benefica, non la folgore materiale. I misteri dunque del Fuoco, e i misteri di Mithra sembrano gli stessi. Mithra è anch'egli

(1) *Jescht Sâdê VII* — Dicendo che Mithra non è il Sole, noi seguiamo l'opinione dell'Anquetil Duperron, il quale paragonando le testimonianze de' Greci, de' Latini e de' Persiani, venne a questa conclusione (V. il *Discorso preliminare* al Zend-Avesta, CCCCXXXIII, e T. II, p. 213, not. 2). L'origine però del nome Mithra, secondo alcuni, è dal persiano Mihr, Sole, a questo Dio dandosi il nome del sole, fonte del calore che lo simboleggiava. Più tardi fu preso il simbolo per la cosa simboleggiata, equivoco che sempre si rinnova nell'antichità. Fatto questo, si convertì il primitivo nome *Mithra*, o *Mithra* in *Mithra* per aver un nome misterioso di sette lettere, le quali sommate insieme hanno il valore numerico di 365, quanti sono i giorni dell'anno.

(2) *Ivi* — Gli Ized sono presi per gli spiriti in generale. Lo stesso Ormusd è chiamato un Ized (Zend-Avesta Si-Rouze; e Duperron, *Vocabulaire pehlvis* etc. p. 493). Mithra è detto: « il più grande degli Ized » (*Jescht Sâdê LXXXIX*, Cardè XXIX). Ma egli non può essere più grande d'Ormud, perchè è fatto da Ormusd. Quest'apparente contraddizione svanisce se si suppone, che anche Ormusd sia il più grande degli Ized, ossia che Mithra sia d'ugual dignità d'Ormud, benchè da questo e dall'Eterno emanato.

(3) *Jescht Sâdê VII*.

(4) *Ivi LXXXIX*, Cardè II.

(5) *Ivi*.

(6) Re persiani della seconda dinastia, successori d'Alessandro.

(7) *Jescht Sâdê, XXXI* Cardè.

(8) *Vendidad Sâdê, Izeschnê, XXXI* Ha.

detto il Creatore del Mondo. Eubolo presso Porfirio (1) narra, che Zoroastro fu il primo che consacrò nelle montagne vicine alla Persia una caverna a Mithra, il Re e il Padre di tutto ciò che esiste. Quest'antro doveva rappresentare la figura del Mondo, creato da Mithra. « Verosimilmente, dice l'Anquetil « Duperron, secondo questi simboli, i Persiani, a quanto ne « dice Celso (2), rappresentavano, nelle cerimonie di Mithra, « il doppio movimento degli astri, quello delle stelle fisse e « quello de' pianeti, come pure il passaggio delle anime ne' « corpi celesti. — I Parsi distinguono al presente diversi cieli, « ne'quali le anime godono, fino alla risurrezione, una felicità « proporzionata alla santità della loro vita passata: quello del « sole è il più elevato. Più su è il Gorotman, soggiorno d'Or- « musd e degli spiriti celesti, e risponde all'ottava parte, di « cui parla Celso (3) ».

151. Sebbene Ormusd sia quegli, che crea il Mondo puro, tuttavia Mithra, che si chiama anch'egli Demiurgo, è quegli, che dà la *purità* stessa, e la *santità*; egli è invocato nell'Jescht Sàdè come « il sublime de' sublimi, il grande de' grandi, il « germe de' germi, l'assemblea delle assemblee, che dà l'ab- « bondanza, che dà la pinguezza, che dà il bestiame, che dà « il Re, che dà il figlio, che dà l'anima, che dà la *santità*, « che dà la *purità* (4) ». Altrove s'esprime, che la purità e la santità viene per una comunicazione o influenza di Mithra, in questo modo: « L'uomo nel mondo, elevandosi ne'suoi pensieri, non « medita il male, quando Mithra nel cielo, elevandosi ne'suoi « pensieri, medita il bene. L'uomo nel mondo, elevandosi nelle « sue parole, non dice il male, quando Mithra nel cielo, elevan- « dosi nelle sue parole, dice il bene. L'uomo nel mondo, elevan- « dosi nelle sue azioni, non fa il male, quando Mithra nel cielo, « elevandosi nelle sue azioni, fa il bene » (5). Essere in cielo, e di colà comunicare agli uomini sopra la terra della propria

(1) De Nymph. antro, pag. 253, 254 — εἰς τιμὴν τοῦ πάντων ποιητοῦ καὶ πατρὸς Μιθροῦ, εἰκόνα φέροντος ἀντὶ τοῦ σπηλαίου τοῦ κόσμου, ὃν ὁ Μιθρὰς ἐδημιούργησε.

(2) Origen. Contra Cels. lib. VI, 22.

(3) Anquetil Duperron, Vie de Zoroastre, N. VI.

(4) Jescht Sàdè LXXXIX, Cardè XVI.

(5) Ivi, XXVII Cardè.

santità, per modo che pensino, parlino ed operino bene, sono proprietà, che i Cristiani attribuiscono allo Spirito Santo. Mithra porta la legge davanti a Ormusd (1); eseguisce la parola celeste (2), mostra il cammino della legge (3), custodisce e protegge bene tutte le creature di cui è il capo (4), annienta il male da per tutto dove si trova (5): re pacifico (6), onnisciente (7): direttamente ad esso è opposto un peccato contro l'ordine e l'umanità, che si suddivide in sei (8); tutte operazioni e proprietà, che s'avvengono alla terza persona della Trinità.

Il nome di mediatore, dato a Mithra (9), non dee già riferirsi ad alcuna mediazione tra Ormusd e Ahriman, come molti suppongono; chè tra il principio del bene e il principio del male non si dà mediazione, ma solo vittoria del primo sopra il

(1) Ivi, Jescht Sâdê LXXXIX, Cardé XXIII.

(2) Ivi, XVII Cardé.

(3) Ivi.

(4) Ivi, XIII Cardé.

(5) Ivi, XXV Cardé, dove si dice: « Mithra dà l'acqua, gli alberi, i pari e Ferueri: egli porta su tutta la superficie della terra i suoi ordini santi e puri, e ove giunge il gran Mithra, nelle provincie ove si trova, egli annienta il male, per quanto sia abbondante, egli lo batte, ed ivi l'abbondanza corona la saviezza: egli mantiene il mondo con beni di tutte le specie, e coll'intelligenza ». E ivi stesso, XXXIV Cardé, lo si chiama: « puro, elevato come l'astro Taschter (Sirio), la cui parola annienta il peccato ».

(6) Ivi, VIII Cardé, dove s'invoa così: « Pacifico Mithra, re delle provincie, modello dei capi, Capo puro e sapiente, che possiedi ciò che è eccellente, collocato in luogo elevato, in luogo eccellente, Tu eccellente, dà un Capo, quale dev'essere, un Capo puro e sapiente, che posseda ciò che è eccellente » ecc.

(7) Ivi, IX Cardé, dove Mithra si chiama: « Re dei Re, che sa tutto, che parla con purità, che veglia su chi è puro, che viene sopra colui che pensa puramente, e gli fa del bene, che viene su tutte le città e le rende pure, che fa risplendere in mezzo ad esso la luce e la felicità, e dà loro l'eccellenza e la forza ».

(8) Questo peccato chiamasi Methrôebtô (Vendidad Sâdê, Izesohrê e Vîspered), ovvero Mithra-Darudj (Vendidad, Farg. IV).

(9) Chiamato mediatore nel Zend-Avesta, Jescht Sâdê LXXXI, Cardé IX, X. In questi luoghi si dice: « che veglia mediatore sul male, mediatore dato alla terra, per renderla larga nel mondo dato da Ormusd », cioè nel mondo puro, per purificarla.

secondo (1); e tant'è lungi che Mithra eserciti una tale mediazione, che anzi egli annienta il peccato, come abbiamo veduto, e però è la causa del trionfo finale d'Ormud. Credo adunque, che gli sia data questa denominazione, per essere egli il misterioso principio d'unione tra Zeruâné akerenê e Ormud, come nel passo surriferito, che parla del fuoco primitivo; e perchè egli, che annienta il peccato, ascolta anche i peccatori che a lui si convertono (2); e finalmente perchè produce i diversi vincoli che legano gli uomini tra loro, e conserva l'armonia del mondo (3).

Finalmente sembra, che la parola Mithra venga dal persiano

(1) Plutarco, De Is. et Osir. c. XLI, intese certo erroneamente la *mediazione* attribuita a Mithra, il quale avrebbe insegnato a far sacrifici « al Dio buono per chieder beni e ringraziarlo de'ricevuti, all'altro per allontanare i mali ». Niente è più contrario di questo alla dottrina del Zend-Avesta, dove Mithra è costantemente il principio della purità e della santità, quello che compie la legge di Ormud e che *annienta* il peccato. Da questo annientamento del peccato sembra esser venuta l'opinione, che Ahriman in fine del mondo sia annientato; ma questo non risulta dal Zend-Avesta; ma bensì che sarà sommerso e convertito: il che fa intendere ch'egli non ha una natura essenzialmente cattiva, e che il male non è che una depravazione della sua volontà insubordinata ed orgogliosa, e quindi una *privazione*.

(2) Nell' *Isocht* 84dê LXXXI, XXII Cardè, è chiamato « quegli che soccorre il povero che pratica la legge pura, o che avendo seguita la cattiva legge, lo invoca di poi con mani pure ». Nel XX Cardè dello stesso libro si parla d'una mediazione consistente nel vincere il male a favore degli uomini, che si può dire una mediazione tra gli uomini e Ormud, perchè liberati quelli dal male, sono accetti a questo. « Dammi, così parlasi a Mithra, Raschnê-(râst) per, mediatore — o tu Mediatore e Protettore. Proteggi il mondo contro i Darudj sino alla fine: dà nell'alto l'eterno Behescht, questo vittorioso soggiorno dato da Ormud. Che il forte Mithra vegli contro il Mithra-Darudj » (cioè il peccato di sopra accennato) « acciocchè gli uomini vivano in gran numero ». Mithra, e Raschnê-(râst) che è dato da Mithra stesso, pesano le azioni degli uomini sul ponte Tchinevad che congiunge la terra col cielo e per cui passano le anime.

(3) Nel citato libro, XXIX Cardè, si domandano a Mithra i diversi gradi d'amicizia, che devono legare tra loro le diverse classi e condizioni d'uomini, e che voglia fiaccare la forza d'Ahriman, onde non solo Ormud, ma anche Mithra è più forte d'Ahriman — Vedi *Système cérémonial et moral des livres zends et pehlvis*, dell'Anquetil Duperron, Zend-Avesta N.° II.

mīhr, cioè *mīhr*, che vale Amore (1), la quale è di nuovo una singolare analogia colla terza ipostasi divina; e questo concetto darebbe convenevole spiegazione a tutti gli altri attributi e operazioni di Mithra, all'opera particolarmente della conciliazione finale, quando gli uomini risorgeranno e il male per opera di Mithra sarà vinto del tutto (2). Di che s'intenderebbe come Strabone dica, che prima d'ogni sacrificio i Persiani invocano il Fuoco (3), e Senofonte introduca Ciro a sacrificare

(1) Vedi Hyde, *Hist. relig. vet. Pers.* c. IV — Sylvestre de Sacy, *Recherch. etc. sur les mystères du paganisme*, Sect. VIII, 2 — L'opinione di quelli, che attribuiscono alla voce *mīhr* il significato di *sale*, non è inconciliabile coll'altra, chè il fuoco e il sole (simboli) possono significare l'amore, dandosi nelle antiche lingue più significati connessi alle stesse parole.

(2) Il culto di Mithra esisteva già al tempo di Hom (V. Anquetil al *Zend-Avesta* T. II, p. 220), primo fondatore del Magismo, e però è antichissimo. Questo culto, se pur il passo d'Erodoto tutt'isolato merita fede, può essersi guastato pel contatto de' Persiani cogli Assiri, passandosi dal concetto dell'Amore celeste, significato da Mithra, all'Amore e alla Venere terrestre. Essendo presso gli Assiri il culto di Mylitta, l'Afrodite de' Greci, come pure presso gli Arabi, sotto il nome, secondo Erodoto, di Alitta, o Alila (v. Selden. *De diis Syr.* Synt. II); può essere stato convertito il Mithra nella Mitra Dea (Erodoto I, 131), menzionata pure da S. Ambrogio (*Epist. contr. Symmach.* II), che probabilmente si riferisce ad Erodoto. Di questo Mitra femmina, niuna menzione nel *Zend-Avesta*; il che ben dimostra, che o non ci fu mai, o che dovette essere un corrompimento straniero dell'antica purità di dottrina, quando i misteri mitriaci passarono ad altri popoli, che non ne intendevano il significato. Si accenna ne' detti libri il pianeta Venere sotto il nome di Anahid, come un Ized avente l'ufficio di custodire la semenza di Zoroastro (T. II, 386, 420), scervo però dalle abominazioni che devono essere state aggiunte più tardi, ad esempio de' popoli confinanti (del culto di Anahid, o Anaite, v. Zoega, e Müntero, *L. de relig. Babylon.*). Così i misteri mitriaci s'insoszarono d'ogni lordura (V. Philipp. a Turra, *Monum. vet. Antii*, P. II). Nell'anno 378 di C. furono aboliti in Roma da Gracco prefetto della Città (*Hier. epist.* CVII, n. 2; *Prudent. in Symmach.* lib. I, vs. 562-564), sebbene non interamente (Zoega, *Bassiril. ant.* T. II, p. 16). È da notarsi, che nel *Bundehesch* N. XVI, si dice che « il Cielo, i metalli, il vento e il fuoco, sono maschi, e non sono mai altra cosa: l'acqua, la terra, gli alberi, e la Luna sono femmine, e non sono mai altra cosa; gli altri enti sono maschi e femmine ». Se dunque Mithra è il fuoco, o il sole, non poteva esser Dea (V. Pott, *Etymologische Forschungen, der Indo-germ. Sprachen etc.*, Lemgo, 1883, p. XLVII segg., che nega al tutto trovarsi la Dea Mitra).

(3) Strab. *L. V, XV, c. III, 15.*

prima a Vesta e poi a Giove (1), dando i nomi delle divinità greche all'Amore o Fuoco celeste, che io credo lo stesso che Mithra, e all'Eterno, primo principio della divinità.

132. Vogliamo qui accennare un altro punto dell'antica dottrina persiana. Parendo indubitato che Ormusd corrisponda al Verbo divino (2), rimane a vedere, se quella dottrina fece qualche progresso nella cognizione riflessa dell'essere astratto o ideale, e delle idee che si moltiplicano quand'egli si determina. Ne' libri antichi si parla delle cose create, prima ancora che siano venute all'esistenza, e si parla di esse come se già fossero: Ormusd ad Ahriman parla del suo popolo, prima che questo esistesse, e Ahriman macchina fin d'allora contro quel popolo che sarebbe stato creato (3): Ormusd, che magnanimamente aveva offerta la pace ad Ahriman, se questo voleva cooperare con esso lui al bene del popolo che dovea da lui crearsi, predice ad Ahriman la sua sconfitta dopo il periodo segnato al mondo futuro, e ricusata dall'Angelo delle tenebre l'offerta, Ormusd si accinge alla creazione, a compir la quale spende tre mila anni (4). Si ammette dunque un mondo intelligibile, anteriore al mondo creato, esemplare di questo.

(1) Cyrop. Lib. I, cap. VI, 4.

(2) Nel Boun-Dehesch pehlvi, che è una traduzione di alcuni brani de' libri zendî, non più antica del VII sec. dell'era cristiana, ma avente molta autorità pel riferirsi che fa a' libri più antichi, si legge: « È detto chiaramente nella legge de' Mehestan (uno de' nomi de' discepoli di Zoroastre), che Ormusd, elevato al di sopra di tutto, era colla scienza suprema, colla purità, nella luce del mondo. Questo trono di luce, questo luogo abitato da Ormusd, è ciò che si chiama la luce primitiva, e questa scienza suprema, questa purità, produzione d'Ormud, è ciò che si chiama la legge » (N. I). — Per conoscere la genuina dottrina de' Persi conviene non abbandonarsi di troppo ai libri scritti da' Musulmani, come sarebbe l'Eulmai Belam, e simili, solendo essere i Musulmani preoccupati contro il dogma della Trinità.

(3) Ivi.

(4) Il primo ente, che nel Boun-Dehesch dicesi creato da Ormusd, è Bahman, « che dovea far andare il mondo d'Ormud » (Ivi). Bahman è il secondo degli Amsaspand, considerandosi Ormusd stesso pel primo. È nondimeno da considerarsi, che si nominano frequentemente i sei Amsaspand, distinguendoci da Ormusd, col quale sono sette. E la distinzione è massima, perchè Ormusd è il creatore degli altri sei, onde il nome d'Amsaspand,

133. Secondo l'Anquetil Duperron ed altri, i Ferueri o Ferweri sono i primi modelli degli enti, tra i quali quello della legge è il preziosissimo; e la produzione del mondo reale, spiriti o corpi, è ordinata alla gloria di questi Ferueri (1).

A questo concetto risponde quanto si legge, che i Ferueri danno il lume dall'alto (2); chè le idee, fuori dello spazio e del tempo, illuminano veramente la mente umana. A queste s'addice anche quello che è detto de' Ferueri, che sieno « sorgenti di tutto il bene » (3), poichè il bene morale viene all'uomo dal conformarsi all'esigenza delle idee; e che si chiamino « principî di mille produzioni » (4), poichè la *specie* è causa esemplare, nelle cose mondiali, d'innumerabili individui. Nè a tutto ciò è opposto il supporre, che i Ferueri esistano prima degli uomini, e che da Ormusd sieno stati mandati

che significa « immortali, eccellenti » dee prendersi in senso generico, come abbiamo detto degli Ised, annoverandosi Ormusd anche tra questi. Di poi è da osservarsi, che nel Bouan-Dehesch non si parla punto di Mithra, benchè gli attributi, che si danno a questo capo degli Ised, sieno maggiori di quelli, che si danno ai sei Amsaspand. E nel vero egli è la causa della purità e della santità del mondo d'Ormusd (Zend-Avesta, Jescht Sâdè LXXXIX, Cardè XXIII, XXVII), e però concorre anch'egli alla creazione, è anch'egli il Demiurgo. Nel Vendidad Sâdè (Izeschnâ, Ha I, Part. I), dopo aver invocato Bahman, Ardibehescht, e gli altri Amsaspand, s'invoca « il Fuoco (Athrê) d'Ormusd », che si dice « il più attivo degli Amsaspand », sotto il quale si cela forse Mithra (benchè anche Ardibehescht, il terzo degli Amsaspand, si chiami qualche volta « il Fuoco, figlio d'Ormusd »). Nell'Jescht Sâdè LXXX, si celebra « lo spirito sempre attivo, la volontà d'Ormusd, che s'occupa della parola eccellente, e l'eseguisca ». Ora l'essere di continuo attivo s'attribuisce costantemente al Fuoco, e l'eseguire la parola d'Ormusd a Mithra. Mithra dunque sembra corrispondere alla *volontà* di Ormusd, e chiamasi Fuoco.

(1) Se questo è il vero concetto de' Ferueri, corrisponderebbero alle idee platoniche, e ordinandosi il mondo alla gloria de' Ferueri, sarebbe stata conosciuta in secoli così remoti una gran verità, che « la legge della sapienza dee aver per fine la realizzazione completa della specie ». V. *Teodicea* L. III, C. XXIII. — Che tutto il mondo sia ordinato alla gloria de' Ferueri, è detto nel Zend-Avesta, Jescht Sâdè XCIII, Cardè I; e ciò pel soccorso d'Ormusd, da cui provengono. Ivi.

(2) Ivi, Cardè XII.

(3) Ivi, Cardè I.

(4) Ivi, Cardè IX.

nel mondo, e conceduti agli uomini (1): il che rammenterebbe di nuovo la dottrina di Platone, che distingue l'anime, dall'avere ciascuna sortito una specie o idea diversa, in cui fu generata (*ἄλλοτε ἐν ἄλλοις εἶδεσι γιγνομένη* (2)). Quindi niuna maraviglia, che i Ferueri si descrivano ne' libri persiani come porzioni dell'essere umano, o dell'anima umana (3), e s'invochino l'anime stesse come partecipi di tali lumi divini (4).

134. Altre volte però ne' citati libri i Ferueri sono detti espressamente *anime* (5); onde per anime si prendono da alcuni eruditi, preesistenti a' corpi, e poi mandate ne' corpi; il che rammenta di nuovo Platone. Nè dissuona dalla dottrina platonica, che anche Ormusd abbia il suo Feruero, stantechè Platone dà l'anime anche agli Dei, e a Giove stesso (6). Ma, poichè per Platone la divinità è l'*essenza*, l'*idea*, e questa non si presenta che in una forma oggettiva, il darle l'anima si rende necessario affinchè abbia anche un'esistenza soggettiva, e così si renda attiva. E sta qui sempre « la parte misteriosa » della divinità; perchè rimane un impenetrabile arcano il definire, come all'essenza oggettiva stia congiunta un'esistenza soggettiva ed operativa: il che si può bene pronunciare, e riconoscere necessario, per non lasciare gli Dei, come dice Platone, senza una mente e senza una sapienza; ma intendere come ciò sia, e per qual nesso dell'essenza e dell'anima (se piace d'usare questo modo di dire), cioè dell'esistenza soggettiva, si formi Iddio, questo non si può dall'uomo; nè Platone in alcun modo lo spiega. Anzi, quando egli ardisce di farne qualche cenno, male s'incappa; perchè gli perisce in mano la semplicità perfetta e assoluta di Dio, come nel Cratilo, dove ridendosi di quelli, che vogliono esser Giove generato da Saturno, prima dice: « Se taluno oda essere costui figliuolo di

(1) Zend-Avesta, Jescht Sâdè XCIII, Cardè XXXI; Boun-Dehesch N. I.

(2) Phaedr. p. 246, C.

(3) Vendidad Sâdè, Izeschnè.

(4) Jescht Sâdè XC, Cardè IV.

(5) Izeschnè, I Ha, Part. I; Jescht Sâdè XCIII.

(6) Phileb. p. 30, C; e ne dà questa ragione, che la sapienza e la mente non può stare senz'anima: *Σοφία μὴ καὶ νοῦς ἔνυ ψυχῆς οὐκ ἔν ποτε γινώσκειται.*

Saturno, forse crederebbe che avesse della mulaggine » (1), alludendo al doppio significato della voce *κρόνος*, che vale Saturno, ma dicesi pure d'uno stupido o smemorato, come anche in alcuni dialetti italiani, nel romano, per esempio, nel quale « uomo saturno » vale « uomo malinconico, taciturno e come stupido »; e poi soggiunge: « ma è ragionevole che d'un certo grande pensiero (*διανοίας*) Giove (*Δία*) sia prole » (2), ammettendo un *pensiero*, ossia un atto d'intelligenza, onde Giove stesso sia generato. Il che potrebbe in qualche modo spiegarsi, se per Giove si dovesse intendere il divino Verbo: sembra però, che per Platone Giove sia il sommo Dio, e il supremo Padre, onde forse è da dire che il Giove platonico è il Dio finito e pienamente naturato. Quello dunque, che si pensa prima di lui, cioè quel grand'atto di pensiero, di cui Giove è *ἐκγονον*, non può essere che un'astrazione, l'essenza astratta, di cui il filosofo già parlò nel Fedro (3); la stessa *causa*, di cui nel Filebo (4): ciò che è un manifesto ricadere da un nobilissimo volo nel razionalismo, il quale si riduce sempre ad ammettere « il primo ontologico »

(1) Cratyl. 396, B — *ὑβριστικόν*, che vale insolente, petulante ecc., parmi convenientemente volgarizzarsi « che avesse della mulaggine », perchè la voce *κρόνος* s'usa per ismemorato, stupido, come nell'Eutidemo p. 287, B (al qual luogo v. lo *Stallbaum*), ma il figliuolo d'uno stupido non è necessario che riesca insolente o arrogante; laddove questa qualità s'attribuirono sempre ai meteci. Onde parmi probabile, che qui dove Platone è in vena di bisticciare sull'etimologia o piuttosto sull'analisi delle parole, usasse la parola *ὑβριστικός* alludendo alla sua analogia con *ὑβρίς* *ῥῶς*, ibrido, meticcio. E l'espressione italiana « aver della mulaggine » conserva il sale che c'è nell'equivoco. Pare che Platone volesse dire: « Non essendo stupido Giove, se lo si fa nato da uno stupido, converrà dargli una madre d'altra specie, e così ne riuscirà un impertinente, come sogliono essere i meteci ».

(2) Gioia sempre Platone, in questo dialogo del Cratilo, sull'etimologie o analogie delle parole, onde qui fa venir *Δία* da *διανολα*. Dicendo che *Δία* è prole d'una grande *διανοίας*, potrebbe voler indicare fors'anco, che l'atto con cui Dio è, con cui pone se stesso, è atto di puro pensiero; ma mi trattiene dall'asentire a questa interpretazione, che salverebbe in qualche modo Platone dall'errore che gli apponiamo, il vedere che nel Filebo distingue l'anima di Giove dall'essenza oggettiva, forma della sapienza.

(3) Phaedr. p. 247. E.

(4) Phileb. p. 30, D *νοῦς ἐστὶ γενούσης τ' ἐκ πάντων αἰτίου*.

in una mera astrazione. E questo accade naturalmente alla mente umana, che non sa limitare a tempo il suo volo, per la ragione detta: che da una parte si vede la natura divina doversi ridurre al *puro essere*, dall'altra dover ella godere della *vita*, ossia della pienezza di tutta l'esistenza subiettiva; senza che tuttavia l'uomo possa combinare insieme queste due proposizioni, e vedere, come l'essere sia egli medesimo vita senza che nulla gli si aggiunga, o la vita possa non aver null'altro in sè, che puro essere. L'impossibilità, che è fatta alla natura umana, di empirare questa lacuna, di penetrare questo arcano nesso, deriva, per dirlo di nuovo, 1° dal non essere presente all'intuizione umana se non l'essere astratto, ossia diviso da' suoi termini intrinseci e propri; e 2° dall'esser data all'uomo solamente l'esperienza d'una vita di natura meramente subiettiva; 3° di che procede, che, quando egli vuol conoscere la vita ch'esperimenta, dee congiungere bensì la vita subiettiva col l'essere obiettivo, ma non dee, nè può immedesimare queste due cose, apprendendone solo il *rapporto*; e ciò appunto perchè la vita ch'esperimenta non è, come dicevamo, altro che subiettiva, e l'essere che intuisce non è altro che obiettivo. Onde sono queste le due colonne d'Ercole dell'umana intelligenza. Se l'uomo vuole temerariamente oltrepassarle, egli naufraga, e sostituendo le sue finzioni alla verità e alla natura delle cose, rompe ad uno di questi due scogli: o finge che quell'*essere*, il quale è solamente oggettivo, sia subiettivo, e perviene a sistemi del *subiettivismo*, dello scetticismo, del criticismo, ecc. (*Ideologia* 351-354); o finge che la vita o il sentimento o il sentito, che è solamente subiettivo, sia oggettivo, e forma i sistemi del *panteismo* (*Psicologia*, P. I, Append. c. IV, V). Il che gli accade quando applica la speculazione al finito, e da essa trae il suo sistema filosofico. Se poi l'applica all'infinito, cioè a Dio, gl'incontra quello che dicevamo: che non potendo immedesimare per alcun modo l'*essere* e la *vita*, i due elementi del concetto di Dio, li pone l'uno appresso dell'altro, lasciandoli distinti, e per questa juxtaposizione gli è tolta d'innanzi l'incomprensibile *semplicità* della divina natura, e gli perisce Dio nelle mani; di che ci pare un esempio il citato luogo di Platone.

135. Il dirsi dunque i Ferueri della persiana dottrina *anime*

in alcuni luoghi di quegli antichi libri, men che non paia s'opponere all'aversi essi per *idee* o tipi delle cose da crearsi; chè tutta l'antichità avanzata nella speculazione filosofica inclinò ad avvivare le idee, e dar loro azione, il che è veramente un trasformarle in *anime* o angeli, aggiungendo loro gratuitamente l'esistenza subiettiva. E qui merita d'osservarsi un'altra analogia colla dottrina platonica. Da Ormusd sono venuti i Ferueri (1), e tuttavia Ormusd stesso ha il suo Feruero (2). Se Ormusd fosse una creatura cominciata ad esistere nel tempo, qui ci sarebbe contraddizione, perchè egli non avrebbe potuto produrre la propria idea esemplare, il proprio Feruero. Ma prendendo Ormusd pel Verbo divino generato ab eterno, quelle due proposizioni si conciliano. Che cosa è in tal caso il Feruero d'Ormusd? Quello stesso che è l'Iside o la Neith egiziana (dal qual nome alcuni derivano quello stesso di Ἀθηνᾶ (3)), e la Minerva greca; cioè la sapienza naturale, separata, per astrazione, da Dio, e considerata da se sola: e ciò per la stessa ragione, detta di sopra, dell'impossibilità, che ha l'uomo, d'intendere come la sapienza puramente oggettiva rimanga una cosa coll'ente subiettivo. L'uomo dunque l'astrae da Dio: fa uscire Minerva dal cervello di Giove, e, dopo averla così divisa da Dio, ritorna ad adorare la sua astrazione, chè egli ha del pari difficoltà a rimanersi nell'astrazione, la quale nol può appagare; il perchè quasi di furto rifà quello che aveva prima disfatto, in prova restituendo alla sapienza segretamente la divinità, che le aveva tolta apertamente: ondeggia dunque sempre tra due impossibilità. Iside del pari è distinta da Osiride simbolo del Verbo: e notabilissimo mi sembra il racconto simbolico, che ella raccogliesse le membra sparse d'Osiride, e di bisso le avvolgesse (4);

(1) Zend-Avesta, Jescht Sâdè XCIII, Cardè XXII, XXXI.

(2) Ivi, Vendidad Sâdè, Izeschnè, XXIII, XXIV Ha.

(3) Altri vogliono che sia formato da Ἰσὶς e νεός.

(4) Diod. Sic. I, 85 — Ciò che dice il Creuzer nel suo commentario ad Erodoto p. 183 e segg., che nel pianto sopra Osiride e negli altri riti si rappresentasse il corso dell'anno e le vicissitudini del sole e del Nilo, è fuori di dubbio (V. Heliodor. in Aethyop. IX, 22, p. 381 segg. ed. Cor.); ma che queste significazioni fisiche fossero l'unico oggetto dell'arcano, non è verosimile. Erano esse stesse simboli d'una dottrina più recondita,

poichè è un mito sommamente acconcio a rappresentare, che quello ch'era uno, cioè il Verbo, dopo il peccato non fu più tale per l'uomo, ma gliene rimasero le membra sparte; chè, per vero dire, tutto lo scibile naturale dell'uomo non può ricostruire il divino Verbo, manifestatogli a principio, ma è come un ammasso delle membra di lui, per astrazione divise, prive per sempre di quel nodo arcano, che le unifica in un Dio vivente. In que' riti poi, ne' quali nella città di Busiri (ove ne era il sepolcro) piangevano Osiride, non lo nominavano, quasi n'avessero perduto il nome (1). E forse quando Serse, come si narra (2), fece alla Minerva di Troia il sacrificio di mille buoi, quel re nemico dell'idolatria intendeva onorare Ormusd nel suo Feruero.

136. Come dunque la Sapienza, che si riferisce al Mondo creato, può dividersi per astrazione dal Verbo divino, così questa Sapienza è certamente venuta da esso Verbo; ma non è l'esemplare del Verbo, che non ne ha, sibbene quello del mondo. Quindi i Ferucri persiani sono tutti prodotti da Ormusd in riguardo al Mondo da lui creato, e a suo vantaggio, per difenderlo da Ahriman (3): essi conservano il cielo e la terra, e tutte le cose (4): « essi hanno tracciato il cammino

metafisica e religiosa. Onde noi crediamo, come abbiamo accennato, doversi nel segreto degli antichi misteri distinguere due parti: 1.^a quella del vero e primitivo arcano, e questa consisteva nella pura dottrina intorno al nome di Dio, cioè della sua natura, che riputavasi troppo superiore al comune degli uomini; 2.^a quella che fu aggiunta posteriormente, quando si fece oggetto d'arcano altresì una parte de' riti e de' simboli, cioè i più vituperosi, o i più dotti tra essi, quelli che involgevano certe notizie delle cose naturali, delle quali i sacerdoti volevano fare monopolio, ed usarne a crescere presso i popoli il credito della loro sapienza: il che appartiene alla corruzione de' misteri. Il fare un arcano delle vicende dell'anno, e del Nilo e di cose simili, sarebbe stato una puerilità; poichè, come dice Giulio Firmico: *Physica ratio, quam dicis, alio genere celetur. Quid autem celari oportuit, quod omnibus notum est?* (De errore profan. relig. p. 408 in app. ad Minuc. Felic. ed. Lug. Bat. 1709.)

(1) Herod. II, 61 — Diod. Sicul. I, 85.

(2) Herod. VII, 43.

(3) Zend-Avesta, Boun-Dehesch N. VI; Jescht Sâdè CXIII, Cardè XXII.

(4) Ivi, Cardè II, — Le idee conservano tutte le cose, perchè ne sono le forme intelligibili.

« agli astri, alla luna, al sole, alla luce primitiva data da Dio; « durante il tempo danno con liberalità la vita all'uomo, loro « amico, vegliano sulla sua anima, e annientano il male alla « pura risurrezione » (1), nella quale si compie il trionfo delle idee. Se i Ferueri sono le idee archetipe del Verbo, converrebbe sommamente il dire, che sono quelli che tracciano o danno la via alla luce primitiva. Questa è quella, in cui si dice che Ormusd (il Verbo) fu sempre (2), ci fu colla scienza suprema, colla legge eterna (3). Ora è manifesto, che le idee sono quasi gli sprazzi di questa luce o, se si vuol meglio, le vie per le quali questa luce si comunica in parte agli uomini: niente di più appropriato. Non sarà dunque discordante dalla persiana dottrina il considerare tutti i Ferueri, i quali nel Feruero di Ormusd, che li ha dati, si contengono, come il mondo ideale ed esemplare. E questa considerazione dell'esemplare del mondo considerato da sè stesso, benchè sussistente nel Verbo, è così propria della maniera di pensare dell'umana mente, che alcuni Padri della Chiesa non la trascurarono, e sembrò loro di rinvenirla nelle stesse divine Scritture (4). E qui si scopre quel tratto d'analogia, che accennavo, tra la dottrina di Zoroastro e quella di Platone, il quale introduce Iddio che, fabbricando il mondo, fa se stesso esemplare del mondo, e in esso crea se stesso, infondendosi come vita dello stesso mondo (5), onde Cornuto, dichiarando la natura di Giove, afferma esser egli l'anima del mondo (6).

(1) Zend-Avesta, Jescht Sâdè XCIII, Cardè XVI.

(2) Ivi, Vendidad Sâdè, Izesohnè, XXXI Ha.

(3) Ivi, Boun-Dehesch, N. 1.

(4) Abbiamo riferite le loro testimonianze nel *Rinnovamento* ecc. c. LII, p. 640-642.

(5) Tim. p. 29, E — « Essendo dunque da lui alienissima l'invidia, volle « che tutte le cose fossero fatte, quanto il più potevano essere, similissime a se « stesso »; e p. 31, A, B: « Acciocchè dunque questo mondo fosse similissimo « all'animale assoluto » (quest'animale assoluto è preso per Dio stesso come esemplare del mondo), « poichè questo è solo ed uno, perciò non due, nè « innumerevoli furono procreati, ma il mondo fu fatto e sarà uno ed uni- « genito »; e p. 84, A: « Pensando dunque quell'Iddio che sempre è, di « quel Dio che doveva una volta essere ecc. ».

(6) « Come noi siamo governati dall'anima, così pure il mondo ha l'anima,

137. Se non che, molto più pura o almeno più esplicita è la dottrina persiana, che sembra contenere l'idea d'una vera creazione dal nulla; quando l'ateniese filosofo, la cui attenzione è assorbita esclusivamente nelle idee, trova bensì in queste la ragione dell'ordine che abbellisce il mondo, ma pare che non trovi nè in esse, nè altrove, una potenza atta a far sussistere la materia, la quale perciò gli rimane inesplicata e, come almeno è inteso comunemente, senza causa assegnabile, e perciò eterna. Il che tuttavia non è forse sempre coerente co' suoi stessi principî. Poichè nel Timeo incomincia a distinguere quello che « sempre è, privo di generazione, e quello che si genera, e non è mai » (1). Di poi dice: il sensibile appartiene a quello che si genera, e non è; « quelle cose, che movono il senso, s'apprendono per via del senso coll'opinione: queste tali cose poi, è chiaro che si generano e sono generate. Ora quello che si generava, affermiamo che necessariamente si generava da qualche causa » (2). Venendo quindi a descrivere l'opera del Mondo, dice che « volendo Iddio che tutte le cose riuscissero buone — prendendo (*παράλαβων*) tutto ciò che v'aveva di quanto potesse cadere nel senso della vista, non tranquillo e quieto, ma a caso e con disordine agitato, lo ridusse in ordine da quella temeraria commozione » (3). Ora, se questa materia così agitata e disordinata era visibile, come dice, dunque era ella stessa cosa generata da una causa. Che se prima di questa materia visibile, a cui Iddio diede l'ordine, e ne cavò il mondo, ce ne doveva essere un'altra del tutto informe, questa non poteva essere che una specie o idea (4). Non avendo dunque Platone parlato chiara-

« dalla quale è contenuto » (acciocchè non si dilegui). « Ora l'anima del mondo si chiama Ζεύς (Giove) » De Nat. Deor. II — V. Orphic. Fragm. VI; Etymolog. Magnum in v. Ζεύς; Jo. Diacon. in Theogon. Hes. p. 151.

(1) Timeo, p. 27, 28.

(2) Ivi p. 28.

(3) Ivi p. 30.

(4) D'una materia al tutto informe parla in appresso nel Timeo (p. 50-53); ei la ripone tra le cose del tutto insensibili, e, a quant'io credo, la fa una nozione, benchè diversa dall'altre; il che non mi pare che sia stato fin qui bene osservato. Poichè Platone nel Timeo da prima distingue le cose in

ramente della causa che dall'idea trasse il reale, gli fu imputato l'errore della materia eterna: se pure non convenisse

due classi, le sensibili e generabili (realità), e le intelligibili ed eterne (idee). Di poi ne aggiunge una terza, che dice essere una specie difficile ed oscura (*χαλπὸν καὶ ἀμυδρὸν εἶδος*), e questa la chiama « recettacolo di tutta la generazione, e quasi nutrice » (*πάσης γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὴν, ὡς τροφήν*), ed è la materia informe. Si presenta dunque al pensiero; che questa materia non appartenga nè all'uno, nè all'altro de' due primi generi. Ma qui occorre un equivoco. Poichè que' due primi generi si possono distinguere in due modi; o dall'esser l'uno sempre ad un modo, e l'altro sempre variabile; e distinti così, è necessario che all'uno o all'altro di essi appartenga anche la materia informe, non dandosi mezzo tra l'invariabile e il variabile; e noi quindi diciamo che Platone colloca la materia informe tra gl'invariabili. Ma gl'invariabili si distinguono in più classi; e noi abbiamo già veduto, che Platone pone alcune idee come *specie* od *esemplari completi* degli enti, altre poi come *qualità* partecipabili dagli enti già costituiti a similitudini de' loro esemplari. Ora, la materia informe è bensì per Platone un *invariabile*, ma non un *esemplare*, e nè meno idea d'una qualità *partecipabile*, ma una terza cosa, invariabile anch'essa, ma un invariabile ricevente. Quando dunque, a questo luogo del Timeo, Platone dice, che la materia è un terzo genere, egli prende per primo genere non ciò che è *invariabile* in tutta la sua estensione, ma ciò che è *esemplare*, descrivendo così i due generi primi: « l'uno, supposto come « specie dell'esemplare (*ὡς παραδείµατος εἶδος*), intelligibile, e sempre essente « il medesimo; copia l'altro dell'esemplare (*μίµηµα δὲ παραδείµατος*), avente « generazione, e visibile ». E veramente Platone attribuisce alla materia prima « l'essere sempre la medesima (*ταὐτὸν αὐτὴν καὶ προσήρτητον*) »; le forme ch'ella riceve non la mutano, rimanendo sempre suscettiva di tutte, ed è solo apparente ai sensi il suo cangiamento (*φαίνεται δὲ δι' αἰσθῆναι ἄλλοτε ἄλλοτε*); onde la chiama « una certa specie invisibile (*ἀόρατον εἶδος τι*) e informe, « capace di tutto, che in un certo modo ambiguo e appena esplicabile si fa « partecipe dell'intelligibile natura », cioè delle idee esemplari che la informano.

Ora è da osservare attentamente, che come parlando Platone delle cose sensibili, poni de' quattro elementi, introduce una *materia* prima che riceva queste forme, e diventi fuoco, aria ecc., così egualmente egli fa, parlando delle idee. *Finit igitur*, scrive lo Stallbaum, *earum (idearum) quasi materiam quamdam, sed eam omni liberam rationum et formarum varietate, ita ut nihil sit aliud, nisi universae essentiae species quaedam, qualem animis complecti vix divinando licet, obiective, ut ita dicam, spectata* (Vedi Proleg. ad Plat. Parmen. L. I. sect. IV, dove è dottamente dimostrata questa proposizione). Ora, questa materia che costituisce il fondo invariabile di tutte le idee, senz'essere nessuna di esse, è quella stessa, per Platone, che costituisce il fondo di tutte le cose, senz'essere parimente niuna

dire, che di quell'origine della materia reale dall'idea, come di cosa al sommo impopolare, gli piacesse di fare un arcano.

di esse. Onde la materia prima de' sensibili è per Platone una materia ideale, e così, secondo lo stesso Stallbaum, l'intese Aristotele (Phys. IV, 12). *Nam dubitari vix potest*, dice il nominato erudito, *quin Aristoteles intellexerit magistrum mente informasse idealem quamdam materiam, quae nihil haberet commune cum materiis corporeae crassitate ac densitate* (In Tim. p. 49, A). O se più piace, si dica così: Platone in prima parla dell'invariabile, di ciò che è sempre lo stesso, senza distinguere il modo ideale o il modo reale d'essere; e di poi trova l'invariabile nelle idee, ma lo trova egualmente nella materia prima, che sottostà agli elementi de' corpi, e alle stesse idee; e solamente esclude i sensibili dall'invariabilità. La realtà dunque può partecipare della stessa invariabilità delle idee, purchè non sia sensibile, come non è la materia prima. Che anzi egli considera le idee, non tanto nel loro modo ideale, quanto nell'essenza che presentano alla mente, onde lo Stallbaum scrisse: *Ac profecto, ego si quid video, Plato ideas suas non solum mentis notitias esse voluit, sed etiam rerum species absolutas, externam habentes veritatem* (Proleg. in Parm. Sect. II). È dunque consentaneo alla mente di Platone, che la materia prima, che sottostà alle cose sensibili, sia quella stessa che sottostà alle idee. Dice poi, che questa materia s'opina essere « con un raziocinio adulterino » (*λογισμὸς τιμὴ νόθῃ* Tim. p. 52, B), peròchè quello, con cui la mente quasi legittimamente s'unisce per un immediato ed abituale connubio, sono le idee esemplari e le qualificative; laddove la materia prima è uopo cercarsi dalla mente che parte dalle idee che per sé s'intendono, e per via d'astrazione, quasi di furto e momentaneamente, la trova: onde le sole idee chiama *intelligibili*; poichè già i Pitagorici dicevano intelligibile il solo *determinato* (Cf. il Filolao di Boeckh): il che io credo aver essi detto dal vedere, che la riflessione scientifica non può venire all'indeterminato, se non partendo dal determinato. Rimane a cercare, come la materia informi partecipi dell'intelligibile, cioè delle idee determinate: e rispetto a questa questione, Platone qui si limita a dire, che ciò si fa in un modo ambiguo e appena spiegabile (*μεταλαμβάνον δι' ἀπορώτατά πῃ τοῦ νοητοῦ, καὶ δυσωράτεον ἀπὸ λέγοντες, δι' ψευδέματα*). Ma questa partecipazione presenta una seconda questione, che conduce a distinguere il modo reale dall'ideale dell'essere. Poichè la materia vestita delle forme esemplari p. e. del fuoco, dell'acqua ecc. presenta tosto i *sensibili*, che hanno virtù di cangiarsi perpetuamente gli uni negli altri, come la stessa materia vestita delle sue determinazioni, che sono le forme o idee qualificative, costituiscono le dette idee esemplari. Poichè non alla materia, oh'egli descrive a modo di recipiente, ma alle stesse forme sensibili Platone attribuisce la forza e la *virtù* di tramutarsi, che è quanto dire la generazione, *κύκλον τε ὅσως διαδιδόντα εἰς ἑλληλα, εἰ φαίνεται, τὴν γίνεσθαι* (Tim. p. 49, C, D). Come dunque nascono i sensibili? Platone risponde, oh' essi non sono altro che immagini o simulacri delle

E d'arcano pure, o d'un quasi arcano, sembra che parli nell'esordio prima d'accingersi, nel Timeo, a descriver l'opera del

essenze o idee eterne, e che perciò avanti il fuoco, l'acqua ecc. sensibile, o' è il fuoco, l'acqua ecc. eterno, immutabile, essenziale, in una parola le idee esemplari di tali sensibili. Le imitazioni sensibili dunque vennero dopo le idee, ma egli non ispiega chiaramente come vennero; solo si contenta d'ammettere prima de' sensibili una *virtù generativa*, che li producesse certo dalle idee, e che rimanendo poi ne' sensibili stessi, è la causa delle loro continue permutazioni. Dice dunque: « Questa in somma è finalmente la mia sentenza, essere, ed essere state, prima che nascesse il cielo, in una maniera triplice queste tre cose, l'essente, il luogo, e la generazione » cioè la virtù generativa (Tim. p. 52, D). Sul qual passo si disputa dagli eruditi, se sotto il nome di luogo (*χώρα*) Platone intenda la materia informe, o qualche cosa di diverso. Io penso, che intenda la stessa *materia*, ma non la materia nel senso universale, nel qual senso appartiene anche alle idee, ma la *materia speciale* de' sensibili, attesochè dice, trarai questa, cioè il luogo, in inganno, ool farai pensare che nulla ci possa essere che non sia in qualche luogo (Tim. p. 51, B, C); il che non avrebbe detto se comprendesse sotto la parola *luogo* anche la materia delle idee. Dopo di ciò suppone il luogo, cioè la materia de' sensibili, già unita alle idee del fuoco, dell'acqua ecc. per via della forza generativa, senza darne maggiore spiegazione. E passando alla terza questione: « come, formati gli elementi, riceverter l'ordine che si ammira nell'universo, » dice: « I principl poi di queste cose, anteriori a queste, sono noti a Dio, e a colui che a Dio sia amico » (Tim. p. 53, D), tirando un volo sull'origine della materia informe, e sulla prima generazione de' sensibili per mezzo delle idee esemplari. Qui poi fa intervenire Iddio, che agli elementi, fluttuanti a caso, dà figure specie e numeri armonici (Tim. p. 53): il che è quanto dire, che dopo che i sensibili furono *generati* sulle loro *idee esemplari*, riceverter l'ordine dalle *idee qualificative* aggiunte da Dio stesso. Nondimeno da altri luoghi sembra essere Iddio, secondo Platone, la *causa* d'ogni congiunzione tra le idee informanti e la materia da informarsi, e tra le *idee qualificative* ossia ordianti e la *materia informata*, che risolve di più l'ordine. La materia informe dunque si riduce alle idee, che, secondo Platone, sono in Dio, e da Dio fluiscono; e solamente pare che metta eterno il luogo, senza poter definire in quale relazione lo ponga colla divina essenza, confondendolo forse colla materia prima speciale de' corpi (Vedi Tenneman, Storia della Fil. II, p. 400). Anche recentemente il Newton non sapea concepire, che lo spazio avesse avuto un cominciamento per opera del creatore — Dal che si vede non essere punto certo, che Platone ammettesse una *materia corporea* eterna, come si dice comunemente, ma con ragione avere scritto il Serrano nell'Argomento del Timeo: « Affermo (e sia con buona pace degli eruditi, al giudizio de' quali mi rimetto) che dalle parole di Platone non si può dimostrare, che egli abbia sostenuta la opinione che la materia del mondo sia eterna, se non che nella mente di Dio »,

mondo, massime se quel luogo s'interpreti col Ficino a questo modo: *Opificem quidem et patrem mundi, invenire, difficile; et cum iam inveneris, praedicare in vulgus, nefas* (1). Se non è lecito divulgarsi l'autore del mondo, dopo rinvenutolo, ora perchè il fa Platone e quì nel Timeo e nella Repubblica, come gli fu apposto da Vellejo presso Cicerone? (2) Ma si concilia seco stesso, se supponiamo che, avendo egli posto il principio che dimostra la necessità che la stessa materia informe sia creata, come quella che è sensibile e però non può essere sempiterna, abbia voluto poi, ommettendo d'insistere maggiormente sopra un domma tanto difficile, procedere a descrivere la parte più facile della divina opera del mondo, quella cioè colla quale Iddio aggiunse le forme, e l'ordine alla stessa materia (3).

138. Ma, per tornare alla dottrina de' Persi, rimane che noi osserviamo ancora come nel Zend-Avesta si dice che Mithra stesso dà i Ferueri alla terra, benchè altrove sia detto che sono dati da Ormusd: « Mithra, si dice, dà alla terra l'acqua, « gli alberi, i puri Ferueri: egli porta su tutta la superficie

secondo la traduzione di Dardi Bembo. Pare che Platone abbia avuto sentore della creazione, ma non avendo trovato argomenti filosofici da persuaderla, si contentasse di tirare sopra di questo punto un velo, dicendo « che tali cose le sapeva Dio e l'uomo amico di Dio » (*Θεὸς οἶδεν καὶ ἀνδρῶν δὲ ἐν ταῖς ψυχαῖς* 5): il che aveva mosso anche Esiodo a incominciare dal dire che « prima nacque il caos », senza osar di ascendere più alto e dire da chi e come. Il dogma della creazione era tale, che l'uomo, ancorchè si presentasse al suo pensiero, sentiva di non poterlo persuadere a'suoi simili: per insegnarlo dunque al mondo si richiedeva un maestro maggiore.

(1) Tim. p. 28, C. *εὐφρόνα, εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν*.

(2) De N. D. I, 8-12. — Vedi Plat. De Rep. X, p. 904.

(3) C'è una singolare analogia tra il passo che noi indichiamo del Timeo, e un brano dell'Ulemui-islam, che contiene la dottrina persiana. Secondo l'interpretazione del signor De Sacy, questo brano dice: « Tutto ciò che è « suscettivo di formazione e distruzione, ha necessariamente una causa » « (è il principio di Platone); « sicchè bisogna conchiudere che il mondo non « è sempre esistito, ma fu creato » (è la conseguenza non dedotta da Platone): « ora una cosa creata dee avere un creatore. Oltrechè, nella religione « pehlvi professata dai discepoli di Zoroastro, si crede il mondo creato: or « una cosa creata suppone di necessità un creatore ». Cf. *Fragmente über die Religion des Zoroasters*, Bonn 1831. — Converrebbe ben verificare se quì si tratta di vera creazione, senza alcuna mistura d'emanazione.

« i suoi ordini santi e puri: e dove giunge il gran Mithra, « nelle provincie dov'egli si trova, annienta il male, per quanto « sia abbondante, lo colpisce; l'abbondanza ivi corona la sapienza, e co' beni di tutte le specie, e per l'intelligenza, mantiene il mondo » (1). Mithra dunque, il principio della santità, è superiore a' Ferueri, e fa che la sapienza porti i suoi frutti, e che il male sia distrutto: cose tutte, che nella cristiana dottrina s'appropriano allo Spirito Santo. Altrove è Ormusd, che pone Mithra capo e guidatore de' Ferueri, il quale è chiamato: « Mithra, capo che veglia con cura su tutti i Ferueri del « mondo, che protegge i morti e i viventi del popolo d'Ormusd, « che è Re de' morti e de' viventi del popolo d'Ormusd » (2). Ora, se i Ferueri sono le idee, tipo del mondo, come supponiamo, egli è chiaro ch'esse devono essere ordinate e unificate dal principio del bene e della santità: poichè tanto del mondo intelligibile, quanto del mondo reale, il fine conviene che sia il bene, e che come il bene fu il principio che mosse Iddio a crearlo, così pure debba essere lo scopo a cui ritorni di continuo, e l'ultimo risulteramento della creazione (*Teodicea* 395-416).

CAPITOLO XI.

TRACCIE DELLA VERA DOTTRINA INTORNO ALLA DIVINITÀ IN EGITTO.

439. V'ebbe dunque appresso i Persiani una non ispregevole notizia della divina Trinità, risultante da Zeruânè akerenè, Ormusd, e Mithra. Non entra punto Ahriman in questa triade, come molti autori dicono inconsideratamente. La triade persiana poi ha una corrispondenza nell'egiziana, la quale si compone d'Amun, il Giove Egiziano (3), della Parola creatrice,

(1) Zend-Avesta Jescht Sâdè LXXXIX, Cardè XXV.

(2) Ivi, Cardè XXXI.

(3) Champollion, l'Egypte sous les Pharaons, I, 217 segg. dice d'aver trovato in un Lessico copto della R. Bibliot. di Parigi, che Amun (Ἄμυν presso Erod. II, 42) significa *gloria, celsitudo, sublimis*, e questa appellazione convenire alla principale tra le divinità egiziane. Nè molto diversamente il Jablonski aveva spiegato Amun per *lucidum* (Panth. II, 2, § 5, 7) — Henrichsen (De Phoenicis fabula, P. II, p. 7 segg. Havn. 1827) toglie a dimostrare, che da

Cnef, figlia di Dio, che il Dio supremo ingenerò di se stesso, e del Fla, fuoco e vita, che sorse dall'unione del Verbo col suo Padre (1). Come dunque Mithra presso i Persiani costituisce il legame tra Zeruânè akerenè e Ormusd, così del pari Eta costituisce il legame tra il divino principio e la sua parola. Come non entra punto Ahriman nella Triade de' Persi, così in quella degli Egizj non entra Tifone. E nè pure Iside, che è la scienza naturale, il mondo intelligibile, dee entrare in essa, come non dee entrarci il Feruero d' Ormusd, nè gli altri Ferueri, nè l'animale assoluto di Platone (τῷ παντελεῖ ζῶνι, Tim. p. 31, B), al cui esempio fu fatto il mondo.

Sopra uno degli Obelischi egiziani trasportati a Roma nel Circo Massimo leggevasi scolpita l'iscrizione: « Il gran Dio, il genito di Dio, il tutto splendente »; e Porfirio riferisce un responso dell' Oracolo di Serapide, concepito così: « Dio in prima, poi nello stesso tempo il Verbo, e lo Spirito coll'uno e coll' altro ».

Dagli studi che fece il Champollion iuniore sui libri Ermetici (2), egli credette poter asserire, che malgrado i critici moderni che n'hanno tanto impoverito il valore, essi contengono molte tradizioni puramente egiziane in perfetto accordo coi monumenti più autentici d'Egitto. Tra queste tradizioni reputa doversi annoverare quella d'un Dio unico, al tutto immateriale (3),

quello stesso ordine di Sacerdoti, a cui l'Etiopia deve il suo culto e le sue istituzioni religiose, anche l'Egitto ricevette i suoi Dei e sacri riti, poichè i dotti sacerdoti, stabilitisi col tempio d'Ammone in Tebe, di là poi si diffusero per l'Egitto.

(1) Creuzer, *Religions etc.* P. I, lib. II, c. X.

(2) *Univers Pittoresque, l'Egypte ancienne* par Champollion etc. t. I, art. XVI.

(3) Tra i frammenti trovasi questo brano: « Non si può descrivere con mezzi materiali una cosa immateriale, — e ciò che è eterno con somma difficoltà si lega con ciò che soggiace al tempo. L'uno passa, e l'altro sussiste perpetuo: l'uno è PURO OGGETTO DELLA MENTE, l'altro è realtà. — Ciò che può apprendersi da' sensi, può esprimersi colla lingua; l'incorporeo, l'invisibile, l'immateriale senza forma, non può essere da' sensi percetto. Intendo dunque, o Tot, che Dio è ineffabile. — In questo brano apparisce il solito scoglio: si mette da una parte quello che può essere appreso dalla sola mente, e questo è Dio; si mette dall'altra il sensibile, come solo reale. Dunque Iddio si rimane una pura idea, l'essere

nel quale ha sua sede la verità (1): il tutto in una maniera conforme a quella, che dichiara Platone quando nell'essenza eterna ed assoluta ripone la natura divina.

440. Il Pimandro, che ci rimane, egli crede essere un'imitazione de' libri egiziani, e contenere le traccie di tale origine. Quivi si distingue il Verbo divino, rappresentato nello stesso Pimandro (che risponderebbe di conseguente alla Cnef, o parola di Dio), e la sapienza umana rappresentata in Tot, che è l'altro interlocutore del libro. Tot differisce in questo da Iside, secondo noi, che questa è il mondo intelligibile (di cui si fa emblema la terra) ossia la sapienza obbiettiva, e Tot il sapiente che la investiga per conoscerla, la sapienza subiettiva e umana, o piuttosto la Filosofia.

ideale. È l'idealismo e il razionalismo stesso di Platone. Se in questo sta l'essenza divina, che sia compresa dalla sola mente, senza nulla di più, essa non ha dunque, che un'esistenza *oggettiva*, ossia relativa ad un'intelligenza che non è lei. È dunque il primo principio divino senza *intelligenza subiettiva*. E questo è quello che espressamente si confessa nel Pimandro: « Il Dio primo esiste intelligibile non a sè, ma a noi. Poichè l'intelligibile s'aggiace all'intelligente per via di sentimento. Laonde Iddio non è intelligibile a se stesso. Poichè non esistendo come altro da ciò che intende, non intende se stesso » (C. II). Ma poichè l'umana mente non può trattenerci in quest'unità astratta, mera idea, perciò con una contraddizione patente si dà tosto a quest'idea quell'azione che prima le si avea negata, facendo *arbitrariamente* che produca la propria mente o il proprio verbo, e per questo tutto ciò che attalenta all'immaginazione. Dico *arbitrariamente*, cioè senza nesso logico; perchè niun nesso logico si vede tra l'esistenza puramente obbiettiva, e la subiettiva; essendo questo il vero MISTERO, che o'è nella natura divina, superiore all'umana intelligenza, che può ben intendere che il nesso ci DEVE essere, ma non vederlo, nè spiegare a se stessa COME quel nesso sia.

(1) « La verità è sola eterna ed immutabile; la verità è il primo dei beni — L' uomo non è la verità; — chè non o'è di vero, se non quello che trasse la propria essenza da se medesimo, e che rimane com'è. — Ciò che cambia a segno da non essere riconosciuto, come sarebbe la verità? — La verità è dunque ciò che è immateriale, non chiuso in viluppo corporeo, senza colore nè figura, scevro da cangiamento e da alterazione, eterno ». Ottimamente; ma questa verità ha un'esistenza soltanto oggettiva? avrebbe un'esistenza puramente relativa, e non assoluta? Ma che l'abbia assoluta è indubitato. Se l'ha assoluta, dee anche esistere in sè, subiettivamente? — Come ciò che è per essenza obietto, può avere un'esistenza subiettiva! — Ecco il perpetuo MISTERO, che la Filosofia può riconoscere, svelare non mai.

Nel *Pimandro* ricomparisce la trinità egiziana, onde venne la platonica, secondo le stesse tradizioni de' sacerdoti d'Egitto (1). Ivi si legge: « E' la Mente, Dio pienissimo della fecondità dell'uno e dell'altro sesso, vita e luce, col suo VERBO partori un'altra mente opifice, che per vero è il Dio del FUOCO e il Nume dello Spirito » (2). La Mente, ossia il primo Dio,

(1) V. Diodoro Siculo, L. I, c. XVI, dove riferisce le tradizioni de' sacerdoti d'Egitto, che attestano come Pitagora e Platone, e gli altri Greci anteriori appresero da essi le dottrine religiose e filosofiche, che poi diffusero in Grecia. L'Heeren (*Ideen etc.*, II, 2, p. 208; conf. p. 421 segg.) conghiettura, non senza verosimiglianza, che Diodoro abbia consultati i sacerdoti Tebani, laddove Erodoto principalmente i Memfitici (Vedi però *Jo. Chr. Bahr*, *Commentatio de vita et scriptis Herodot.* § 7), Manetone poi gli Eliopoliti: onde la discrepanza nelle serie, che danno tali scrittori, de' Re egiziani.

(2) Nel libro *De Mysteriis* (c. VIII, 1), che porta il nome di Jamblico, e che sembra una compilazione delle sentenze di più autori, si pretende spiegare e giustificare la teologia egiziana. È un mescolgio di dottrine ora attribuite alle tradizioni, ora che si suppongono dedotte dal ragionamento. Così, per ispiegare le opinioni de' diversi collegi de' sacerdoti, si ricorre a un principio razionalistico, dicendosi: « Essendo nell'universo molte essenze, e per molte guise tra sè diverse, giustamente s'assegnarono loro molti principii aventi differenti ordini, e da altri sacerdoti altri principii del tutto universali, come narra Seleuco ». Viene poi ad esporre due di questi ordini, secondo cui si concepiscono gli Dei degli Egiziani. Secondo il primo ordine si pongono due Dei, o principii di tutte le cose, l'uno generato dall'altro. Il primo, che si chiama Padre, è come *Dio involuto*, il secondo *Dio evoluto*: parmi il primo non differisca molto dall'uno *indefinito* di Pitagora, o dall'essere *indeterminato*, che si suppone dia la determinazione a se stesso, e così generi sè qual Dio evoluto, o secondo. Ecco il luogo: « Il primo Dio avanti l'ente, e solo, è Padre del primo Dio » (dunque Padre di se stesso) « cui egli genera mantenendosi nella sua unità solitaria, e ciò è soprainelligibile. Ed è esemplare dello stesso, il perchè si dice Padre di sè, Figlio di sè, Padre all'uno, e Dio veramente buono. Poichè egli è il maggiore, e il primo, e fonte di tutte le cose, e radice di quelle che prima s'intendono, e intendono, cioè delle idee. Per vero, da quest'Uno, Iddio per sè sufficiente esplicò se stesso. E però si dice per sè sufficiente, Padre di sè, per sè principe. Chè questo è il principio, Dio degli Dei: unità dell'uno sopra l'essenza, principio dell'essenza; chè l'essenza è da lui, e però si chiama Padre dell'essenza. Poichè egli è ente in un modo superiore all'ente principio degli intelligibili. Questi sono i principii antichissimi di tutti » (c. VII, 2). Da per tutto un gioco d'astrazione e

ROSMINI, *Divino nella Natura*

12

rammenta quella *μεγάλη διανοία*, da cui Platone fa venir Giove: l'Eterno de' Persiani. Il Verbo è la Cnef egizia, ossia l'Ormud di Zoroastro; il Fuoco è lo Fta egizio, e il Mithra persiano.

141. Ma nel citato passo è da considerare, come la mente umana rompe al secondo mistero, quello della creazione. E veramente, se il primo de' misteri è il non vedersi dall'umana mente vincolo d'identità tra l'*essere*, concetto purissimo e indeterminato che sta presente alla nostra mente, e i suoi termini propri che

d' incoerenza: 1° quello che è sopra l'ente non è che l'*essere*, cioè l'atto pel quale ogni ente è ente; ma l'essere così indeterminato non ha esistenza subiettiva e personale, e però non gli si può attribuire alcuna attività generativa: è puramente oggetto della mente umana. 2° Se l'essere è *esemplare*, dunque è idea o essenza, benchè indeterminata. 3° Il dirsi « Padre all'uno » e poi « Unità dell'uno » è contraddizione; perchè colla prima espressione si fa l'uno derivato dal Padre, colla seconda l'unità, cioè il Padre, derivato dall'uno. 4° Si può benissimo chiamare il Verbo divino fonte delle idee (delle cose mondiali); purchè non si tolga a lui stesso la podestà ideale, cioè l'essere intelligibile assolutamente, e quindi sommamente intelligibile a se stesso. 5° Il fare le idee le prime che s'intendono e le prime che intendono, è un aggiungere alla potestà oggettiva delle idee, per un puro arbitrio e gioco dell'immaginazione, l'esistenza subiettiva, e cangiarle in *intelligenze*: il solito sdrucciolo di tutta l'antichità.

Secondo un altro ordine poi, che attribuisce all'Ermete egizio, ammette: 1° l'Uno impartibile, primo esemplare, espressione o effigie, che si chiama *Jethon*; 2° l'intelletto intendente se stesso, e convertente a sè l'intelligenza, duce de' Dii celesti, il quale si chiama *Emeph*.

Nel primo, cioè nell'*Jethon*, c'è il primo intelligente e il primo intelligibile, a cui si presta culto col solo silenzio (*quod solo silentio colitur*). Alla produzione poi delle cose apparenti, altri duci presiedono. Poichè l'*intelletto opifice*, che è distinto da' due primi, almeno secondo Proclo, riceve tre nomi: 1° Amun, 2° Phtha, 3° Osiride: *Amun*, in quanto, procedendo al generare, mette in luce l'occulta potenza delle occulte ragioni (*Amun vale lucido*, secondo Jablonski); *Phtha*, in quanto opera tutte le cose senza menzogna, con arte e verità, e qui avverte che i Greci lo chiamarono Vulcano, considerando solo l'*arte* con cui opera, e non la verità; *Osiride* dicesi come facitore de' beni. Aggiunga, che riceve ancora altri nomi a cagione delle diverse potenze ed azioni (De Mystor. c. VIII, 2). Donde apparisce, che se in una tale dottrina si rinviene qualche traccia imperfetta d'un Padre e d'un Figliuolo Dio, la terza persona s'ignora, il che osservò anche S. Agostino, parlando di Porfirio così: *Dicit enim Deum Patrem, et Deum Filium, quem graece appellat paternum intellectum, vel paternam mentem: de Spiritu autem Sancto, aut nihil, aut non aperte aliquid dicit*. De C. D. Lib. X, c. XXIII.

si raccolgono da noi tutti sotto le espressioni di esistenza subiettiva, di vita, di sentimento o d'attività; consegue da questo, che non conoscendo noi come l'essere sia attivo senza essere nulla di più di essere, nè pure possiam conoscere come avvenga la creazione dal nulla, che è l'operazione ad extra dello stesso Essere vivente. Di che avviene, che ogni qual volta l'uomo vuole asserire e spiegare quello che non sa, deva sostituire l'immaginazione all'intelligenza; e così è per questa irrefrenabile voglia di conoscere anche quello che non si può, che tutto l'Oriente precipitò nell'emanatismo. Dicendosi dunque nel passo allegato, il primo Dio, cioè la Mente, « pienissima della fecondità dell'uno e dell'altro sesso », e rappresentando il principio maschile l'agente, e il principio femminile il paziente, si viene a dire che in quella mente c'era ad un tempo l'attività e la passione, la forma e la materia, e che non solo quel primo Dio era produttore, ma produceva se stesso o con se stesso, cioè somministrava di sé la materia alle opere sue (1), di guisa che queste sue opere erano tutte lui stesso, su cui egli aveva agito, lui stesso trasformato; nel che l'emanatismo e il panteismo è manifesto.

142. Lo sdrucchiolo della speculazione umana a questo errore era reso più lubrico da certi argomenti congetturali, che le si offerivano, tostochè avea violata la sobrietà del sapere, volendo a tutto costo penetrare il mistero che ad essa è essenziale, e persua-

(1) Nel citato libro *De Mysteriis* ecco come si narra la produzione della materia: *Materiam vero produxit Deus materialitate: videlicet ab essentialitate subderivata, quam Opifex vitalem assumens, simplices impatibilesque sphaeras effecit. Ipsius vero postremum accepit ad generabilia et corruptibilia corpora facienda* (c. VIII, 3). Il qual luogo vuol confrontarsi con quello del Timeo, p. 32, 33, 36, 41. Ora, che cosa è la materialità? Non altro, che l'idea della materia. Sempre dunque il solito salto dell'immaginazione, che dall'ideale vuol cavare il reale; benchè per nessun modo l'intelligenza umana conosca il nesso tra l'idea puramente oggettiva, come appare all'uomo, e la cosa realizzata puramente soggettiva od extrasoggettiva. Altrove: *Origo autem materiae pendet ex aevō, quemadmodum ex Deo aevum* (c. XI). La qual dottrina ha la sua radice in Platone.

dersi di sapere quello che non sapeva. Questi argomenti furono due principali.

Il primo, la natura divina dell'idea; il secondo, la natura vitale del calore.

143. Nell'idea, nell'essere, presente ad ogni intelligenza, l'uomo riconosceva qualche cosa d'infinito, d'increato, d'eterno. Il distinguere ciò che ha del divino da ciò che è Dio esigeva un'attenzione troppo sottile, e un rigore d'illazione, una sospensione altresì di giudizio, di cui non erano capaci i primi e non ancora esercitati speculatori. La sola rivelazione poteva salvarli; ma questa fu abbandonata. Presero dunque per lo stesso Dio l'elemento divino, che apparisce all'umana mente. Quindi il principio delle incarnazioni indiane; quindi la ragione di Dio Verbo, che s'incarna nell'uomo, in tutte le più antiche filosofie, in tutte le religioni degenerate: la moltiplicazione di enti divini, di Dei, era così assai facile. Il Pimandro dice a Tot: « Pensa: quello che in te vedi e ode, è il VERBO del Signore; la mente poi è il Dio PADRE, poichè non distano tra loro; chè L'UNIONE di questi è LA VITA » (1). Vedesi quì la stessa trinità trasportata nell'uomo, incarnata. E poco appresso dice Ermete al Verbo: « La mente della mia ragione sei tu stesso ». A cui Pimandro, cioè il Verbo: « È questo il mistero, che fino ad oggi rimane nascoso al genere umano » (2). Dal che deduce varie conseguenze, che legittimamente ne proverrebbero, se vero fosse il principio; il qual anzi dall'oscurità di quelle conseguenze si conferma erroneo. La prima si è, che « i singoli uomini non possiedono una propria mente » (3), poichè è sempre lo stesso Dio, e però la stessa mente di tutti. La seconda, che « la mente, essendo Dio il quale è santo, non è conceduta che agli uomini santi » (4),

(1) Pimand. c. I sect. VI.

(2) *Ibi*, sect. XVI.

(3) *Non ergo homines singuli mentem possident*, c. I, sect. XXI. Qui si vede donde gli Arabi abbiano potuto cavare il loro domma, dell'intelletto universale. V. Ideologia 265-268.

(4) *Adsum enim ego mens iis, qui boni, pii, puri, religiosi, sanctique sunt, praesentiaque mea fert illis opem, adeoque ut statim cuncta dignoscant, Patremque pacatum et propitium habeant*. Pimand. c. I. sect. XXII.—

e agli altri è dato un *demone* in luogo della mente (1). La terza, che « conoscendo l'uomo se stesso, conosce Dio, e ot-
 « tiene il bene per essenza » (2). E così altre molte, non meno
 erronee, anche più strane e turpi.

Qualora s'ammetta una volta, che la *mente* di cui l'uomo usa, o il *vero* ch'egli per natura intuisce, sia Dio stesso, una tale illazione è irrepugnabile; e lo considerino bene quelli, che col Gioberti ancor adesso risuscitano questa sentenza. Non conviene, che abusino dell'autorità di S. Agostino; il quale, entrato alla lettura de' libri platonici, non parlò sempre con tutta esattezza; ma essendosi poi accorto, che ne procedevano conseguenze poco rette, le ripudiò nelle Ritrattazioni. Aveva scritto nel libro I de' Soliloqui (c. I, 3): *Deus qui nisi mundos verum scire voluisti*; ma disse poi l'espressione: *Responderi enim potest*, come egli stesso dice, *multos etiam non mundos multa scire vera* (Retract. L. I, c. IV, 2), venendo con ciò a negare che « il vero veduto dalla mente » e perciò « ogni vero » sia Dio. Nel libro III contro gli Academici (c. XII, 27) avea detto: *in mente arbitror esse summum hominis bonum*; il che sarebbe vero, se nella mente per natura ci fosse Iddio. Ma S. Agostino: *verius dixissem: in Deo. Ipso enim mens fruitur, ut beata sit, tamquam summo bono suo* (Retract. L. I, c. I, 4). — Finalmente incomberebbe al santo Dottore, già vecchio, d'aver troppo lodati i Platonici. *Laus quoque ipsa, qua Platonem vel Platonicos, seu Academicos philosophos, tantum extuli, quantum impios homines non oportuit, non immerito mihi displicuit* (Retract. I, I, 4). Il che sia detto a lume di quelli, che usando senza critica dell'autorità del gran Dottore ipponesse, vogliono che l'oggetto del naturale intuito dell'uomo sia Dio stesso.

(1) *Contra, ab ignaris, improbis, ignavis, invidis, iniquis, homicidis, impiis procul admodum habito (ego Mens), permittens eos daemonis ultoris arbitrio*. Pimand. c. I. sect. LXXXII.

(2) *Demum qui seipsum cognovit, bonum, quod est super essentiam, consecutus est — Tenes etiam qua de causa, qui seipsum cognoscit, transit in Deum, ut Dei Verbum tradidit? TRISMEGISTUS: Quoniam ex vita et luce constat omnium Pater, ex quo natus est homo. PIMANDER: Recte loqueris, lux et vita Deus est, et Pater, ex quo natus est homo. Si igitur comprehenderis teipsum ex vita ac luce compositum, ad vitam rursus, lucemque transcendes*. Ibid. p. I. sect. XIX. — Non è difficile dimostrare la falsità d'una tal dottrina anche dalle incongruenze ch'ella contiene. Se l'uomo, cioè la sua mente, è Dio stesso, se è composto di *vita* e di *luce*, la sostanza stessa del sommo Dio; perchè s'impone all'uomo il dovere di conoscersi? E perchè il diventare un Dio, si fa per l'uomo dipendere dall'atto del conoscersi? È dunque un Dio, che non si conosce? È *vita* e *luce* essenziale, la sua mente è Dio stesso; ma non si conosce! In che modo poi, col conoscere se stesso, cioè un Dio che non si conosce, l'uomo diventa Dio? Che bisogno di diventare Dio, se è già Dio? Pure abbiám veduto che si pone effettivamente,

144. Come dalla forma del conoscere umano, cioè dall' *idea dell' essere* sempre presente all' umana intelligenza, gli antichi, tra i quali gli Egiziani, cavarono questa dottrina della deificazione dell'uomo; così, speculando sulla parte materiale dell'universo, e trattenendosi sugli effetti del calore, deificarono l'universo stesso. Videro nel *calore* il principio della vita, e non distinguendo accuratamente l'intelligenza dal senso, nè potendo concepire una mente al tutto pura, fecero del calore e del fuoco un principio divino; e come tutto si moveva, tutto supposero animato, e movendosi tutto con ordine, videro in ogni vita l'intelligenza (1).

Così dunque si fece entrare la divinità nella natura, non meno come forma di questa, che come materia. Onde nel Pimandro si parla a Dio così: « Tu stesso sei tutto ciò che sono io, tu stesso sei tutto ciò ch'io fo, tu stesso sei tutto ciò ch'io dico. Poichè tu sei tutte cose, ed eccetto te, non c'è cosa alcun'altra. Per vero, che cosa non sei tu? Tu, ogni cosa generata. Sei intelligente Padre, fabbricatore Dio, efficiente il bene, facente tutti i beni: chè della materia tu sei il purissimo aere, dell'aere l'anima, dell'anima la mente, della

che il Dio sommo, la mente, non conosca se stessa. *Intelligibilis enim Deus primus non sibi, sed nobis existit. Intelligibile quippe intelligenti per sensum subincidit. Deus itaque minime sibi intelligibilis. Non enim aliud quiddam existens, praeter id quod intelligit, intelligitur a se ipso. Est tamen differens quiddam a nobis, idcirco a nobis intelligitur* (Pim. c. II, sect. II). Si vede in questo brano del Pimandro, come tali filosofi riconoscano sì, che una condizione dell'umano conoscere è la dualità, e che altro è il conoscente, altro il conosciuto (Ideologia, N. S. num. 580, e note). Ma non conobbero poi il *sintetismo* di queste due cose (Psicologia, P. II, L. IV, c. IV, V), e però credettero, che l'una di esse potesse stare ed essere un ente, senza l'altra. Quindi il loro ente astratto d'una mente, che nulla conosce, che non conosce se stessa, ente assurdo, perchè nel concetto di mente già s'acchiude il concetto di qualche atto conoscitivo, e però di qualche oggetto (Ideologia, N. S. num. 1093). E di più, d'una tal mente fecero un Dio, il primo Dio! e poi con un'altra contraddizione le diedero un'operazione, a cui è certamente tanto necessario un *diverso*, quanto, e più ancora, è necessario all'atto conoscitivo.

(1) Vedi Pimand. c. III, X — Questa virtù divina ed animatrice del fuoco, che divenne poi il gran domma degli Stoici, è magnificamente esposta da Lucilio Balbo presso Cicerone, De N. D. Lib. II, cap. IX-XVI, XXII, XXIV; Cf. Lib. III, c. XIV.

« mente il fine, il Dio » (1). Così fu deturpata la nozione di Dio, e della Trinità, riducendosi questa a un Dio primo, che altro non presenta che un'astrazione, al Dio Mondo, e al Dio Uomo. « Queste dunque sono tre cose (si legge nel Pimandro), « Iddio Padre il bene, il Mondo, e l'Uomo. Dio ha il Mondo, « il Mondo ha l'Uomo. Il Mondo è figliuolo di Dio, l'Uomo « genitura del Mondo » (2).

145. Come l'Emanatismo trae seco il Panteismo, perchè tutto è sostanza divina, così entrambi quegli errori arrecano seco la magia, la goetia, o con più onorevol vocabolo la Teurgia (3), che formò tanta parte del Neoplatonismo. Ma conviene indagar più da alto questo contraffacimento della verità e della pietà.

CAPITOLO XII.

GUASTO DELLA VERA DOTTRINA, E ORIGINE DELLE MITOLOGIE.

146. L'origine è tracciata in quel libro, che contiene i principj di tutte le cose umanitarie, e che anche perciò merita d'essere chiamato il Genesi. Quivi il genio del male, che il primo avea

(1) Pimand. c. V, sect. IX — Altrove dice: *Mens in ratione, ratio in anima, anima in spiritu, spiritus in corpore* (c. X. s. XIII). E appresso: *Deus in mente, mens in anima, anima autem in materia — Anima mente Deoque plena, intima mundi replet, complectitur extima, vitam omnibus haec suggerit — Superque in coelo, quod idem est, omnia sistens: infra vero in terra, generationem agitans* (Ibid. c. XI.) — *Cum vero vivunt omnia, unaque sit vita cunctorum, unus est Deus.* (Ibid.; Cf. c. XII).

(2) Ibid. c. X, s. XVI. — S. Agostino scrivendo contro i Neoplatonici (De C. D. L. X, c. XXIII), dice che Porfirio, dopo aver nominato il Padre e il Figlio, nomina un *medio* tra questi, *quem alium dicat horum medium, non intelligo*. E soggiunge, che se vuol intendere quello che intende Plotino, il quale, disputando delle tre sostanze, mette per terza la natura dell'anima, questa è da esso posposta, e non interposta media tra il Padre e il Figlio. La difficoltà però viene in qualche modo chiarita, quando si prende pel Padre l'Uno sopra l'essenza, pel Figlio il Mondo, per terza natura l'Uomo, terzo Dio, che sebbene traente dai due primi, e però posteriore ad essi secondo l'ordine della generazione, dicesi medio in quanto partecipa dell'uno e dell'altro. Onde nel Pimandro si legge: *Tertium quoque animal Homo ad imaginem Mundi genitus, secundum Patris voluntatem sese habens, praeter caetera terrena viventia non modo cum secundo Deo cognationem habet, verum etiam intelligentiam Primi. Secundum plane Deum, utpote corporalem, sensus comprehendit. Primum vero ad Deum, ut incorpoream bonamque mentem, mente consurgit.* Pim. C. VIII, S. V.

(3) Vedi Aug. De C. D. L. X, c. X.

voluto apparecchiarsi a Dio, insegna a far lo stesso agli uomini, dicendo loro: « voi sarete siccome Iddii » (1). D'allora il genere umano si partì in due: in quelli che, ritornando a Dio, credettero alla sua parola, e in quelli che continuarono a prestar fede alla promessa del demonio, e che si chiamano « figliuoli degli uomini », denominazione attissima a significare che i figliuoli degli uomini, già guasti, non poteano da sè riprendere l'antica dignità se non rinunziando, quasi direbbesi, all'umanità per convertirsi, con un'operazione graziosa e soprannaturale, in figliuoli di Dio (2). Dopo il diluvio ricomparve la stessa divisione, e la stirpe di Cam rappresentò i figliuoli degli uomini, e ne continuò le tradizioni. Come i discendenti di Sem, che emigrarono in colonie, si distesero all'oriente e al settentrione di Sennaar, e que' di Jafet al Nord-Ovest, così i Camiti presero la via del Sud-Ovest. E parte d'essi, cioè i figliuoli di Misraim, vennero nel basso Egitto, o per lo stretto di Suez, o passando il Mar rosso al suo principio; parte, cioè i figliuoli di Chus, si diffusero lungo tutto il lido orientale dello stesso Mar Rosso, e divennero potenti, onde rifluiscono poi sopra Babilonia che conquistarono (3); parte poi, passato lo stretto in cui quel golfo finisce, entrarono nell'Etiopia, e su per l'alto Egitto si rincontrarono co' loro fratelli (4), su

(1) Genesi c. III, v. 4, 5.

(2) Ibid. VI.

(3) Secondo Beroso, i Nembrotidi regnarono in Babilonia per 422 anni, conquistata di poi dagli Arabi, cioè dai Chusiti rifluiti dall'Arabia, e tenuta da essi per anni 225, fino che l'Assiro Belo, circa l'anno 1993 av. G. C., cacciati gli Arabi, diede principio al primo impero Assirio.

(4) Gli Etiopi, cioè i Chusiti, benchè facessero un giro più lungo, possono essere venuti dall'alto Egitto prima che i Misraiti. Che vi fossero dominatori, sembra più probabile (Vedi Diodoro Siculo, III, 3). Il Baehr al L. II, 29 d'Erodoto, accennato un luogo d'Eustazio (ad Odyss. IV, 84) citato dal Creuzer, dice: *Est autem insignis hic locus, si de Aegyptiorum veterum originibus quaeras, quas ex Aethiopia repetendas esse nunc nemo fere dubitat*. Certo l'isola di Tachompo era abitata, secondo la testimonianza d'Erodoto, parte dagli Etiopi, e parte dagli Egizi, e lo stesso attesta Strabone dell'Isola de' Tilesi, a cui consueva Eliodoro. Erodoto (II, 110) narra, che Sesostri fu quello, che sottomise l'Etiopia e la rese tributaria, e lo stesso si ha da Diodoro (I, 55), da Strabone e da Plinio. Si vuole, che queste vittorie di Sesostri si vedano ancora rappresentate negli anaglifi de' grandi

cui da prima dominarono (1). Gli eruditi riconoscono la lingua egiziana e l'etiope o essere la stessa, o d'una stessa provenire (2); e vogliono di più, che il culto d'Amun, colle altre superstizioni egizie, sia venuto di Etiopia, e prima fondatosi a Tebe coll'oracolo ammonico, poscia per tutto l'Egitto diffuso. Poichè tre furono i più celebri collegi de' Sacerdoti egiziani, avuti in conto di altrettante scuole di sapienza: cioè quello di Tebe, il più antico d'origine, come dicevamo, quello di Memfi, e quello di Eliopoli, che, più recente, divenne più di tutti famoso, sia perchè locato verso la parte più ricca e potente, sia fors' anche perchè di più facile accesso ai viaggiatori itali e greci (3).

147. Dalla deificazione delle forze della natura (introdotta, come fu detto, dalla stirpe di Cham) è da ripetersi la divisione degli Dei in maschi e femmine. Il Cielo e la Terra dovevano essere considerati i primi per sedi e simboli delle due forze, il principio attivo o maschile, e il principio passivo o femminile (4);

templi della Nubia col nome stesso del re vincitore (V. Heeren, *Ideen etc.* II, 2, p. 318, 320). Quel Faraone poi, che è chiamato Ramses da Manetone, figliuolo e successore di Sesostri (Diodor. I, 59), regnò circa gli anni 1312 av. C., secondo i calcoli del Laroher (t. VIII, p. 579); e Bois-Aymé (*Descript. de l'Egypte, Antiquités, L. III, T. I, p. 305*) sostiene sotto di esso essere gl' Israeliti usciti d' Egitto.

(1) Tra i principi, che compongono le sedici prime dinastie egiziane di Manetone, s'annoverano diciotto re etiopi. Basiride ingrandì Tebe, e la circondò di mura per difenderla dagli assalti degli Etiopi.

(2) V. Heeren, *Ideen etc.* II, 2, p. 93. Il recente viaggiatore Minutoli nel suo *Viaggio al tempio di Giove Ammone* p. 94, e ne' *supplementi al medesimo* p. 106, attesta che anche al presente la lingua degli Ammonii sembra mista d'egiziano e d'etiopico, e que' popoli avere una fisionomia etiopica, più rossiccia di quella degli Egiziani.

(3) Herod. II, 3 — Strabo, *Geogr. L. XVII, c. I, 27*. — Eliopoli nelle sacre lettere è chiamata On, che in egiziano significa *luce, sole*. V. Champoll. *L'Egypt. sous les Phar.* t. II, p. 36 seqq. Il collegio dei sacerdoti d'Eliopoli dovea essere potentissimo già al tempo in cui gli Ebrei discesero in Egitto, se Faraone a Giuseppe diede in moglie Aseneth, figlia del sacerdote d'Eliopoli, Putifarro (Gen. XLI, 45).

(4) Apollodoro scrive: *Coelus (Οὐρανός) primus universo imperavit mundo, ductaque uxore Tellure (Γην), primos procreavit Centimanos, etc.* *Biblioth. I, 1*. Ne' libri sacri della Cina si trova il medesimo. Nel *Chou-king*, IV, 1, 2, si

e gli altri Dei dovettero da questi due primi essere generati. Le astrazioni aggiunte dai poeti, che li convertirono in altri Dei anteriori, parte appartengono a un tempo, in cui la facoltà di astrarre aveva già ricevuto un maggiore sviluppo, parte sembrano memorie antediluviane, riguardanti la creazione e successiva ordinazione del Mondo. Dopo il Cielo, fu considerato come simbolo o sede principale delle forze maschile il Sole, e della suscettività femminile la Luna, onde in questi astri furono di nuovo personificati que' due principî divini (1). Ma i

legge: « Il Cielo e la Terra sono il padre e la madre di tutti gli enti » — Se andiamo dalla Cina a Upsal, troviamo lo stesso. Odino è padre e marito della Terra, padre degli Dei e degli uomini. Il suo primogenito è Thor. Secondo il Budbeck, *Otin* in antico svedese significa il Sole. In questa trinità scandinava fu introdotto colla Terra (Trea) il principio femminile, ed ommesso lo Spirito Santo. Questo guasto si rinnova nella trinità persiana, dove il Mithra di Zoroastro, che corrisponde alla terza persona, presso Erodoto trovasi cangiato in Venere Urania (I, 131), ossia nel principio femminile. Nella storia mitologica di Odino, si fa menzione de' Giganti; e dalla figliuola d'un gigante nacque Odino stesso (il che rammenta l'età de' Camiti); come pure si fa menzione d'una vacca, simbolo della generazione come presso gli Egizi, che leccando una pietra, ne fece uscire un uomo che generò poi Odino. (Vedi l'Edda rhyth. etc. di Finn Magnussen, P. III, p. 313, 872 ed. Havniæ, Gildendal 1828. — Ampère, *Letteratura e viaggi etc.* p. 394, 395; Mallet, *Introduz. alla storia della Danimarca etc.*)

(1) Münter (Religion der Babilonier, Kopenhag. 1827, p. 16) sostiene che in Belo i Babilonesi adoravano il Sole, o il Genio, l'anima del Sole; e così pure Palmblad (De Rebb. Babyll. etc. Upsal, 1820, p. 42 segg.). Il Gesenio all'incontro (Comment. ad Ies. P. II, Append. II, p. 335 e segg. — Cf. Ersch u. Gruber, Encyclopaed. germ. VIII T. p. 397 segg. Leipzig, 1822, Voc. Baal, Bel, Belus) si sforza di dimostrare che sotto il nome di Bel non s'intendeva il Sole, ma il pianeta Giove come preside e datore della Fortuna; e a questa sentenza aggiunge il suo suffragio il Rosenmüller (Handbuch d. biblisch. Alterthumskunde, Leipzig, 1825, I, 2, p. 11 etc.). Parmi vera l'una e l'altra sentenza, potendosi la *forza maschile* deificata in Bel adorare ora nel Sole, ora in Giove pianeta. E in fatti egli è fuori di dubbio, che Giove, *Jupiter*, ora si prende pel sole, come quando si chiama padre del giorno *Diespiter* o *Luce-tius*, ora per tutto il Cielo, come nel verso di Ennio, tanto ripetuto da Cicerone:

Aspice hoc sublime candens, quem invocant omnes Jovem (De N. D. II, 25, et alibi passim), ora finalmente pel pianeta Giove. Il che dimostra soltanto, che la forza attiva maschile, generativa della natura, che ora quella che s'adorava, riconoscevasi in diverse sedi quasi presidente con diversi effetti all'universo, e ivi appunto adoravasi; ed è certo che, come diremo in appresso, ella si riconosceva altresì in Mercurio. Tra queste sedi però, la più potente

simboli non cessarono di moltiplicarsi, e di riprodursi; come ne' pianeti Giove e Venere, in Mercurio, nel fuoco e nell'acqua, e in altri innumerevoli, secondo che parve negli enti naturali prevalere l'uno e l'altro principio. I due principî così deificati furono di necessità santificati: il culto dunque di tali Dei dovea imprimere nella vita degli uomini i due caratteri immorali della ferocia e dell'oscenità. I qualí, pel momentaneo predominio ch'esercitarono i Camiti sull'altre stirpi (1), attesa appunto la loro naturale violenza e prepotenza, corruperro tutte le nazioni in Asia e fuori, e tutte più o meno ne sentirono la depravatrice influenza (2). Io sono d'opinione, che la stessa forma, comune alla massima parte delle lingue, di classificare gli enti anche inanimati in due generi, di maschi e di femmine, sia ancora una traccia visibile di quella prima demoniaca superstizione, che riguardava per Dei la forza attiva e la forza passiva della natura (3). Nè declinerà dal verosimile colui che rico-

e comune dovea certo esser quella del Sole: quella poi riposta in Giove pianeta, pare essere sopravvenuta in conseguenza d'una dottrina più avanzata, e trae probabilmente l'origine dalla scienza astronomica e astrologica de' Caldei. Come poi al Sole per simbolo e sede della virtù femminile rispondeva la Luna adorata sotto il nome di regina del Cielo, così al pianeta Giove rispondeva per simbolo e sede della virtù femminile il pianeta Venere, pure adorato secondo lo stesso principio.

(1) Intorno al predominio violento e momentaneo preso dalla stirpe camitica sull'altre che poi ripresero il di sopra, sarà dilettevole leggere Vincenzo Gioberti, *Del Buono*. C. IV.

(2) È singolare a vedere, che fin presso gli Sciti ricorrono le stesse divinità, come si ha da Erodoto (L. IV, 59). Venere Urania è presso di essi Artimpasa, o, come sta presso Origene (C. Cels. VI, 39), Argimpasa, che presso i Mongoli è Aripada, *magna regina*.

(3) Dell'adorazione di tali divinità è manifesta conseguenza la prostituzione sacra, a cui s'accenna già nel Levitico XIX, 29.

a) Rispetto a Babilonia, ne parlano Erod. I, 199; Strab. L. XVI, c. I, 20 (Cf. Aeliani *Hist. Var.* L. IV, 1; Curtium, *Exped. Alex.* V, 1 etc.). L'Heyne inserì ne' *Commentarii della Società di Gottinga* T. XVI, p. 30 segg. una dissertazione *De Babyloniorum instituto religioso, ut mulieres ad Veneris templum prostarent (ad Herod. I, 199)*; ma falsamente deduce questo abbominevole costume da un costume più antico, onde le fanciulle solevano procacciarsi disonestamente la dote per maritarsi. L'Heeren (*Ideen* I, 2. p. 204 segg.) crede, che si possa riferire tal costume all'utilità del commercio, affluendo in Babilonia per tal cagione un immenso numero di forestieri.

noscerà le tracce della stessa dottrina, fondamento della pri-

Ma queste ragioni non sono sufficienti a spiegare consuetudini tanto diffuse, e considerate in tutte le loro circostanze. *Ad ipsam enim religionem, pravasque de Diis conceptas opiniones respiciendum esse*, scrive giustamente il Baehr (In Herod. I, 199), *ubi haec et talia legimus, vix dubitandum; cum, quantum ad furorem haec ipsa homines Asiaticos adegerint, nemo nesciat rituum ac religionum Asiae superioris et inferioris, quam minorem vulgo dicimus, paulo peritior* (Di più si può vedere negli autori che trattano eruditamente della religione Babilonese, come il Palmblad, il Mûnter, il Gesenio ad Iesai XLVII).

b) Rispetto ai Fenici, essi adoravano pure Baal, specialmente i Tîrî, e Astarte (Iud. VI, 25 segg., IV Reg. 10, 18, 19) che rispondono al Bel ed alla Mylitta de' Babilonesi: i luoghi poi degli antichi scrittori, che attestano anche presso di essi la prostituzione sacra, si possono vedere nella cit. Dissert. dell' Heyne, e nel Creuzer, Religions etc. P. I. L. IV, c. III, 1. Venere presso i Fenici chiamavasi anche *ἑστία*.

c) Rispetto ai Cartaginesi, troviamo lo stesso culto di Baal, come risulta da molti nomi propri tratti da questo Dio, Hannibal, Hasdrubal, Mushum-balles etc., colle stesse sacre oscenità.

d) Rispetto a Cipro e a Pafò, si vedano le testimonianze degli antichi presso il citato Heyne.

e) Il tempio antichissimo d'Ascalona dedicato a Venere è per le stesse lascivie celeberrimo.

f) Il Fallo e la Cteis, il Lingam e la Joni sono gli emblemi de' due principî, l'attivo e il passivo, sparsi in tutta l'India, che bene additano l'origine comune di alcune stirpi indiane oo' Babilonesi, Egiziani e Fenici, in una parola oo' Camiti.

g) Presso i Persiani Anaite, Anahid, il pianeta Venere, sembra rispondere alla Mylitta babilonese, all'Astarte o Beltis fenicia ecc.; ma ne' libri sacri ~~mondi~~ e pelvi non s'incontrano punto le abominazioni babilonesi e fenicie. Quando i Persiani si corruperro, ricomparvero: e dico ricomparvero, poichè pare che anche in Persia ci fossero anteriormente alle riforme di Om, o di Zoroastro, quando forse la schiatta semitica prevalse. Certo rimasero alcune vestigia del panteismo camitico nell'invocazione di tutti gli enti della natura, e specialmente del fuoco, inculcata nel Zend-Avesta; riconoscendosi in ciascuno di essi qualche divino principio operante; ma può intendersi in sano modo, massimamente se si ammette che nella dottrina di Zoroastro sia conservato il domma della creazione, come pare dall'Ulemai-islam, secondo la traduzione del Barone de Sacy.

h) Gli stessi emblemi scontriamo ne' misteri di Venere e di Cerere, in quelli di Bacco, di Mithra, diffusi per la Grecia ecc. *At ne quis forte a nobis tam impias arbitretur confictas res esse*, dice Arnobio (Adv. Gent. I. V, 29), *Heraclito testis non postulamus ut credat, nec mysteriorum volumus quid super talibus senserit, ex ipsius accipiat lectione: totam interroget Graeciam, quid sibi*

mitiva idolatria, non solamente nei nomi degli astri, ma in

velint hi phalli, quos per rura, per oppida mos subrigit et veneratur antiquus, etc. E poco appresso, dopo accennato l'impuro emblema del pino, che s'usava ne' misteri di Cerere, continua: *Phallorum illa fascinorumque subreptio, quos ritibus annuis adorat et concelebrat Graecia, etc.* (Ibid). — Dell'emblema del Fallo, e dell' Ichthyfallo per la Grecia, V. Diodor. Sic. Biblioth. hist. L. I, 22; Jul. Pollucis Onom. L. IV, c. XIV (φαλλικὸν ὄργανον, ἐπὶ Διονύσει), e della φαλλοφορία presso Esichio; Lucian. Dialog. de Syria Dea; Juven. Satyr. II; Priapea; Suidas, v. φαλλοί; Phornut. De N. D. p. 77; Clem. Alex. Cohort. ad Graec. II; Eus. Praep. Ev. II, 1; Theodor. Orat. I. c. Graec. e Serm. III de Ang.; Jul. Firm. Matern. De errore profan. religig; S. Aug. De C. D. VII, 21; Greg. Naz. Orat. IV et V adv. Julian.; Niceta ed Elia Cretense, a questo luogo, ecc. — I misteri egiziani di Bacco e il culto del Fallo, secondo Erodoto (II, 48, 49), furono introdotti nella Grecia da Melampo o Melampode, che si fa discendere da Eolo (Apollodor. I, 9, 11, 19; II, 2, 2; coll' Heyne); e si dice che Melampode fu istruito in essi da Cadmo Tirio (Herod. ib.): onde si scorge l'origine di tali riti costantemente camitica. Il Larcher (in Herod. II, 49) osserva che Melampo è certamente posteriore a Cadmo di cinque generazioni, ma altri eruditi rispondono, che i nomi di tali eroi, come Cadmo, Melampo ecc., indicano spesso tutta una stirpe, onde un Melampo può essere istruito da Cadmo Tirio, e un altro, posteriore, dall' Egitto. Anzi il nome Melampode che significa « negro i piedi » può riferirsi all' origine egiziana del Sacerdote e del culto. E l' origine egiziana pare confermarsi da un altro indizio, cioè che Melampode e suo padre Amythaonide sono celebrati non solo per dottrina, ma ancora per l' arte di medicare e di vaticinare. Come poi furono composte le lunghe discordie tra questi sacerdoti di Bacco, e quelli d' Apollo, v. Creuzer, Religions, etc. III, p. 163 o segg., dove osserva, che « con questa emendazione della dottrina bacchica e fallica giova confrontare quella vicissitudine, che subirono le religioni dell' India, per la quale diceasi che « Wischnu emendasse il culto de' Falli tramandato da Siva ». E Siva, secondo il Gioberti, mostra l' origine camitica: l' emendazione poi sembra indicare il tempo in cui l' altre stirpi cominciarono a levare la testa dalla camitica oppressione.

i) Gli Etruschi, probabilmente fenici, veneravano pure gli stessi emblemi, e da questi gli ebbero i Romani sino dal tempo di Tarquinio il vecchio, etrusco di nascita, e di sua moglie Tanaquil pure etrusca e indovina, come può vedersi presso Dionisio d' Alicarnasso (Antiq. Roman. L. IV, 2) e Arnobio, lib. V. — Mercurius Ichthyphallus (di cui v. Erod. L. II, 51, e Cic. De N. D. III, 22) è il medesimo di Casmilo o Cadmilo, che tiene il quarto luogo tra' Cabiri Samotracici. Erano i *Cabiri* i grandi Iddii, a cui si prestava culto nelle iniziazioni samotracie, alle quali sembra essere stato ammesso lo stesso Erodoto. Questi narra essere stati tali misteri istituiti dai Pelasgi (i quali furono forse Camiti) nella Samotracia; poi, quando i Pelasgi vennero ad abitare in Atene,

quelli che ci rimangono de' giorni della settimana (1), e negli Dei tutelari dei mesi dell'anno (2).

148. Di qui s'intende perchè Babilonia comparisca ne' sacri libri come il primo e perpetuo tipo dell'imperio dell'empietà. E sebbene i Nembrolidi, e gli Arabi Chusiti, loro successori, devano in appresso essere stati soggiogati dagli Assiri, e mescolati cogli Arii o Medi di razza semitica, ciò non ostante gli

quivi pure li trasportarono. Ora come questo culto fosse pure presso gli Etruschi, vedi K. O. Müller, *die Etrusker* Introd. c. II, § 3, e Orchomenos etc. append. 2. p. 439, 450.

1) I Romani ebbero lo stesso culto della forza virile e femminile, e gli stessi simboli e riti, parte dagli Etruschi, come dicevamo, parte da' Greci, e più tardi da' popoli orientali conquistati. Crediamo superfluo accennare qui il culto di Priapo figliuolo di Bacco, o di Mercurio, o di Adone, e di Venere; come pure quello de' Pani, de' Satiri, di Fauno, di Fauna, che si confonde con quello della Dea Bona (Lact. I, 22 — Arnob. V): dappertutto ricomparisce il mito delle forze della natura deificate.

(1) I due primi giorni furono dedicati al Sole e alla Luna, gli altri due a Marte e a Mercurio *qui de viro in foeminam, et de foemina in masculum se mutabat*, come dice Alberico filosofo (*De Deor. imagin.* VI); gli altri due a Giove e a Venere, l'ultimo a Saturno, che è il Dio unico, l'Eterno, il Tempo infinito de' Persiani, il Cronotopo de' Caldei, di cui il Pimandro, secondo le dottrine egiziane, dice: *Mens autem Deus utriusque sexus foecunditate plenissimus* (c. I), onde rappresentava i due principj ancora uniti nello stato anteriore all'emanazione.

(2) I dodici mesi dell'anno erano in tutela di sei Dei e di sei Dee corrispondenti, come si può vedere nel marmo farnesiano contenente il calendario rustico romano (Gruter. P. I, p. 138). — Ennio raccolse tali divinità in questo distico:

*Juno, Vesta, Minerva, Ceresque, Diana, Venus, Mars,
Mercurius, Jovi, Neptunus, Vulcanus, Apollo.*

(Apul. *De Deo Socrat.* e Capell. L. I, § 42). — Questi sono gli Dei Consenti urbani; i rustici sono enumerati da Varrone (*De re rustica*, lib. I, c. I). Chiamansi *Dii consentes* secondo il Capella (*De Nuptiis Philolog. et Mercur.* L. I) a *consensione*, *ex eo quod omnia pariter repromittunt*, rappresentando i principj di tutte le cose. Certo v'aveva in queste divinità del segreto e del misterioso, che fu poscia perduto, *quorum nomina*, dice il Capella stesso, *publicari secretum coeleste non pertulit*; e i Romani sembra li avessero ricevuti dagli Etruschi, onde i nomi di *Consentes* e di *Complices*, come avverte Arnobio (L. III, 40). Varrone, citato dallo stesso Arnobio, dice di essi: *qui sunt introrsus, atque in intimis penetralibus coeli*; onde si dicono anche *Penates superiores, involuti* (Sen. *Quaest. nat.* L. II, c. XLI). Pare che il *Consentes* venga dall'antico *conso*, *is*, ond' anche il Dio segreto *Consus*, che forse tutti in sè gli raccoglie.

stessi vincitori rimasero sicuramente infetti dall'immoralità e dalle superstizioni dei vinti, che non poteano mutare, in gran parte per le ragioni politiche; specialmente poi mescolandosi con essi, e prevalendo una nuova popolazione camita, quella de' Caldei, gregari prima negli eserciti dei Persi e dei Medi (1). Nè a questo primo regno dell'empietà, che attribuiamo a Babilonia, fa ostacolo il dissidio degli eruditi per sapere se il culto di Venere Urania s'originasse prima da Babilonia, o da Ascalona, una delle cinque città de' Filistei vicina al mar Azoto e a Gaza; chè noi supponiamo i Camiti aver prese per loro Dei le forze della natura, prima ancora della loro diffusione e delle loro conquiste, e recato poscia un tal culto dovunque si collocarono e regnarono (2).

149. E non parmi tampoco inverosimile il considerare le tre età, in cui furono distinte le antichissime vicende del genere umano, come una traccia della successiva prevalenza delle tre schiatte noachidi. Il periodo degli Dei rappresenterebbe in tal caso la prima potentissima dominazione camita; il periodo de' Semidei o degli Eroi, succeduto a quello, darebbe indizio della prevalenza che incominciò a prendere e prese sui Camiti la stirpe di Sem, la quale nondimeno, pel contatto de' Camiti, rimase infetta delle stesse superstizioni, sottostando però queste a qualche modificazione; il terzo periodo, quello degli uomini, indicherebbe lo sviluppo de' Jafetiti, che alla loro volta giunsero e a scuotere il giogo e a soprapporsi agli altri. In quest'ultimo periodo rimangono le superstizioni, ma d'assai più modificate; e ad ogni modo non nascono più Dei, nè Semidei, ma solo si rice-

(1) V. Ritter, *Erdkunde*, Parte II, p. 797.

(2) Pausania, I, 14, asserisce che furono gli Assiri (che egli probabilmente confonde co' Nembrotidi che li precedettero) quelli che i primi di tutti introdussero il culto di Venere Urania, e lo stesso Erodoto (I, 131) sembra dedur questo culto dalle regioni dell'Asia superiore (V. Creuzer, *Religions etc.* P. I, L. IV, c. III art. 1, 14), e che indi il ricevessero i Pafj, e i Fenici e quindi i Citeri. Al Wesselingio sembra inverosimile che da regioni così remote, come l'Assiria nel mezzo dell'Asia, sia passato un tal culto all'isola di Cipro. Ma niente vieta il supporre che sia passato a quelle isole dall'antichissimo tempio d'Ascalona, città camita (Herod. I, 105), dedicato alla Dea Derceto, come i Siri chiamavano Venere, a cui davano la forma di Sirena (Cf. Diodor. II, 4; Strab. L. XVI, c. IV, 27), se non anco si supponga che qualunque sia delle stirpi camitiche, passate in quell'isole, ve l'abbia portato.

vono per credulità, o per ragione politica, quelli che si trovano stabilità, come un'eredità, non come una propria produzione, o s'inventano come allegorie: il sistema della deificazione dell'uomo e della natura non è dunque di quest'ultima schiatta, ma è da essa subito quasi passivamente, per ignoranza, debolezza, necessità (1).

150. La guerra che dappertutto si fa a' Pelasgi, onde rimasero da tanto antico tempo così sbattuti da lasciare di sè memorie incertissime, sembra appunto appartenere al passaggio dal primo al secondo degli accennati periodi (2),

(1) Convieni, a nostro credere, distinguere due maniere d'idolatria. 1.^o La prima, *sistemica*, che divinizzando le forze attive e passive della natura, stabilisce la *generazione* indefinita delle divinità. Attribuiamo questa a' figliuoli degli uomini, rappresentati dopo il diluvio dalla stirpe di Cam, e di tale specie parla Mosè (Exod. XX, 3-5; Deut. IV, 15-19) per preservarne gli Ebrei, che l'avevano veduta in Egitto. Nel citato luogo del Deuteronomio, spiegativo di quello dell'Esodo, Mosè dice così: *Non vidistis aliquam similitudinem in die, qua locutus est vobis Dominus in Horeb de medio ignis: ne forte decepti faciatis vobis sculptam similitudinem aut imaginem MASCULI vel FEMINÆ* (i due principj), *similitudinem omnium iumentorum quae sunt super terram, vel avium sub coelo volantium, atque reptilium quae moventur in terra, sive piscium qui sub terra morantur in aquis; ne forte elevatis oculis ad coelum videas solem et lunam, et omnia astra coeli, et errore deceptus adores ea*, etc. Ora negli animali e nelle stelle s'adoravano specialmente i due principj, maschile e femminile, secondo l'idolatria sistematica. 2.^o La seconda maniera d'idolatria fu non sistematica, ma *accidentale*, e ad essa soggiacquero anche le altre due stirpi. Il libro della Sapienza, scritto in un'età assai posteriore al Pentateuco, distingue tali due maniere. Dapprima riprova l'idolatria *sistematica* dicendo: *aut ignem, aut spiritum, aut citatum aerem, aut gyrum stellarum, aut nimiam aquam, aut solem et lunam, rectores orbis terrarum Deos putaverunt* (XIII): parole che accennano ottimamente la deificazione della natura. Poi viene all'idolatria *accidentale*, opera dell'immaginazione e delle forti passioni, senza sistema (XIII, 6-19; XIV, 1-31), e ne accenna le varie cause speciali. Questa seconda maniera si può suddividere in *a) idolatria di stupore*, propria de' Semiti; *b) e idolatria allegorica*, che è l'ultima de' Jafetiti.

(2) Ho indicato più sopra il mio dubbio, che i Pelasgi sieno di origine camitica. I segni più sicuri, che distinguono questa stirpe, mi sembrano la *religione* e la *lingua*. I Pelasgi, secondo Erodoto (I, 57), parlavano una lingua barbara, e sono d'una stirpe diversa dall'Ellenica (I, 56): sentenza che diede argomento a tante discussioni tra i moderni eruditi. Quanto alla religione, abbiamo veduto, che a' Pelasgi s'attribuiva il culto, de' Cabiri egizj

ed essere la stessa con quella che si dice fatta a' Camiti.

nella Samotraccia. L'Heineke (Homer. Götter u. Heldendualism. p. 48) sostiene che i Pelasgi adoravano l'universo come uno, non diviso per dottrina o per arte, e che questo sia attestato da Erodoto (Herod. II, 52) e da tutta l'antichità. Questo culto del mondo è la base della dottrina camitica; onde dalla divinizzazione del mondo procede necessariamente quella dell'uomo, che si considera come figlio del mondo, ricevente da questo gli elementi divini della intelligenza, della vita, e della forza produttrice. Che se i Pelasgi non avevano ancora moltiplicati gli Dei, nè conoscevano i loro nomi (Herod. II, 52), questo dimostra la loro antichità, che bene risponde alla camitica dominazione (Creuzer, Religions etc. Introd. c. I). Del resto, ovunque nel mezzo de' Pelasgi s'introducano oracoli, questi si dimostrano d'origine egiziana e camitica. L'Oracolo di Dodona, sede dei Pelasgi, il più antico di tutti in Grecia, circa 1900 anni A. C. (Herod. II, 52), onde si propagò in tutta la Grecia il culto superstizioso, trasse la sua origine dall'Egitto. Al culto di Giove in Dodona s'associava quello di Dione Venere, a cui era consacrata la Colomba che dall'albero di Giove cantando profetava; e si vede ancora la quercia con suvvi la colomba, nelle monete a noi pervenute; e una colomba d'oro, simbolo di Dione, per che si tenesse sospesa all'albero sacro (Creuzer, Religions etc. P. I, L. IV, c. III, § 1). Onde il culto de' due principj, il maschile e il femminile, ivi è manifesto. Nel Lesseo Omorico-Pindarico del Damm, accresciuto dal Duncan (London 1842), al *Zet.* Πελαγιστ' d'Omero II' 233, si osserva che, oltre al senso geografico, questo *πelasgi* ha valore di epiteto: *nam Jupiter est principium fructificans terram, hinc nobis est πηλας, prope (Pars realis, v. Πελαγιστ)*. Gli stessi caratteri si riscontrano nell'antichissimo oracolo pelasgico di Fiera in Italia, oggi Tarano, nel territorio di Rieti, ai piè del monte Velino, dove Pico, uccello divino, profetava. « Tutto ci mostra in Pico » (dice lo stesso Gioberti, che nega l'origine camitica de' Pelasgi da lui al sommo celebrati) « volatile nero e fatidico, detto Kraugos, cioè *avis clamatoria*, da Eschilo, e connesso coi miti di Fauno, di Giano e di Saturno, un simbolo più antico, proprio de' Camiti aborigeni, e diffuso in tutta l'Italia peninsulare, quando ella era detta Saturnia » (Del Buono, c. VI, p. 199). Ma l'antichità dei Pelasgi è tale, che la cronologia non permetta d'autiporre ad essi una dominazione camitica, come suppone il Gioberti, il quale dice: « Da Fiera io credo che uscisse l'oracolo di Dodona, celeberrimo fra tutti quelli de' Pelasgi » (ivi, p. 200). Ora se la fondazione dell'oracolo Dodoneo si pone verso gli anni 1900 avanti Cristo, cioè 347 anni, secondo la cronologia del testo ebraico, dopo la dispersione Falegica, e se quel di Fiera l'ha preceduto, quale spazio di tempo rimarrebbe per collocarvi la trasmigrazione, la conquista e il regno degli aborigeni Camiti? E che la schiatta pelasgica sia delle primitive, è un indizio non dispregevole il farsi Pelasgo figliuolo di Giove e della Terra (Servius ad Aen. II, vs. 83). Aggiungi, che per indicare l'antica dimora di questa stirpe in Argo (onde Otf. Müller pretende ch'essa

ROSMINI, *Divino nella Natura*

13

La deificazione della natura presso i Pelasgi è indubitata.

abbia tolto il nome da *ἐργός*, *pianura*, e *πέλις* o *πίλαμι*, *abito*, Gesch. hellenischer Stämme und Städte, Breslau 1820), Pelasgo si fa il figliuolo di Giove, e di Larissa (Serv. Aen. I, v. 628), che nella lingua de' Pelasgi significa *fortezza*; onde Larissa si chiamava e la rocca degli Argivi, e una città della Tessalia, a cui si rifugiarono i Pelasgi cacciati dall'Argolide (Plin. IV, 14, 15). Finalmente egli si fa anche figliuolo di Giove e di Niobe nata a Foroneo re d'Argo (Aousil. Fragm. 11; Apollod. Biblioth. I. II, c. I, § 1; Hygin. Fab. CXLV), e fratello d'Argo che diede il nome al paese: di che i Pelasgi appariscono della stirpe di Giove e de' primi re Argivi, cioè d'Inaco figlio dell'Oceano, o fenicio o egiziano, e però camitico: il che spiega la relazione religiosa che conservavano i Pelasgi cogli Egizi, da cui aveano i sacri riti. Del rimanente il Pico, uccello nero dell'oracolo italiano, le colombe nere di Dodona, e il sacerdote da' *pie di neri* (Melampodo), che il primo portò in Grecia i misteri bacchidi e fallici, indicano col colore l'origine egiziana, etiopica, o camitica di tali istituzioni. Gli uccelli sacri poi e fatidici rammentano quelli di Babilonia e d'Egitto. Nel simbolo della colomba sembra anch'essere un'omonimia (e dall'omonimia taluno protese doversi prendere la chiave per l'interpretazione della scrittura egiziana geroglifica). Poichè Servio (ad Virgil. Aen. IX, 13) asserisce, che nella lingua tessalica *peleades* sono detto egualmente e le colombe e le donne vaticinatrici; e secondo Horapollone (II, 32) la colomba nera (*πτελιάς*) simboleggiava agli Egizi le vedove, che non si rimaritavano, ma attendevano alle cose sacre, come usavano di fare quelle degli egiziani sacerdoti. Dagli Etruschi, Fenici d'origine, vennero ai Romani gli *aruspicci* (a cui i Romani d'altra stirpe mostrarono sempre avversione, a differenza degli *auspicci* oh' erano onorati, onde il detto dell'auspice Catone, che non sapeva come un aruspice, vedendone un altro, potesse frenare il riso (Cic. De Divinat. II, 24; De N. D. I, 26). E lo stesso Gioberti, dopo aver detto che « Tagete, vivo simulacro della civiltà etrusca, nato, come i famosi Palici, dalle viscere della terra, fu autoctono, che è quanto dire nazionale, e disceso dai primi coloni di Oriente, che popolarono la penisola dopo il diluvio » (Del Buono, p. 285), conchiude: « Io conghietture che, come l'uccello profetico di Pico, e l'oracolo di Fiora, così Tagete, figliuolo della Terra, sia stato in origine un ricordo camitico » (Ivi, p. 287). S'aggiunga che la stirpe pelasgica è descritta come violenta e ladronesca, onde è cacciata da Argo, d'Atene (Hecataei Fragm. 362), dalla Grecia intera (Hellanici Fragm. 4), di cui Strabone li chiama antichissimi dominatori sulla testimonianza dello storico Eforo (Strab. V, c. II, 4; VII, c. VII, 7); il quale cacciamento si narra avvenuto sotto il re de' Pelasgi Nanas, il quinto, contando da Pelasgo stesso (Hellanici Fragm. ibid.): venuti quindi in Italia, presero Crotone e fondarono la Tirrenia. Si vuole anco, che il vocabolo tiranno sia venuto dai Tirreni, cioè dai Pelasgi, e non sarà vano recar qui la descrizione che de' loro costumi ci rimase dall'antico storico Filocoro, conservataci da uno Scoliaste di Luciano, che dice: *Tyrannus nomen habet*,

Erodoto dice, che gli Ateniesi appresero da essi a fare le

a Tyrrhenis, qui ab initio violenti praedones erant, ut ait Philochorus. Tyrrhani enim quum breve tempus Athenis habitassent, urbe expulsi sunt, eorumque multos interfecerunt Athenienses, alii effugerunt, atque in Lemno et Imbro sedes fixerunt. Postea propter haec Atheniensibus infensi, consensu navibus, Brauronem, qui Atticae pagus est, appulerunt, virgines in ursae occisae memoriam Dianae ante nuptias sacra facientes rapuerunt, cum iisque concubuerunt. Propter Tyrrhenorum violentiam igitur rhetores Athenienses, ut solent qui reipublicae administrandae operam dant, reges appellare consueverunt tyrannos (Philoch. Fragm. 5). — Vero è che altri storici fanno venir Tirreno in Italia dalla Lidia (V. il Wassio ad Fragm. Histor. p. 222, che reca i luoghi degli storici antichi—Erod. I, 24, 94; Thineo presso Tertull. De Spectac. c. V.; Strab. L.V, c. II, 2-4; VII, c. VI, 2, 11; Appiano; Giustino, XX, 1, 7; Vell. Patere. I, 1; Tacito, Ann. III, 55) poco dopo la guerra di Troia, e i Lidî si credono Semiti, da Lud o Lond figliuolo di Sem. Ma la famiglia di Atys, figlio di Manes (Erod. I, 94; IV, 45), padre di Tirreno, dominante nella Lidia, poteva essere camita (e forse egiziana), nell'età che i Camiti prevalevano, come sopra gli Assiri in Ninive dominò Nino figlio di Nembrod, benchè gli Assiri vengano da Assur figliuolo di Sem. Dionigi d'Alicarnasso nega la venuta in Italia del figliuolo di Atys, non facendone menzione lo storico lidio Xanto ben informato delle cose della sua patria (Dionys. Hal. Antiq. I, 28). Erodoto però con altri (I, 94) il fa condur nell'Umbria la colonia (V. K. O. Müller, Etrusk. I.). I fautori de' Pelasgi dicono essere stati calunniati da' Greci, e se furono questi barbari e malvagi in Grecia, tutt'altro essersi mostrati in Italia. Ma certo, se gli Etruschi sono Pelasgi, questi in Italia si mostrarono corrottiissimi (Vedi: Athenaei Deipnosoph. L. XII, c. iv, 14.—Niebuhr P. I, T. I, p. 95 sg.). La gente camitica era più robusta e intraprendente delle altre; onde può apparire colta o barbara, secondo che si considera dal lato dell'arti o da quella della morale e della religione. Per altro, l'essere stata corrotta la gente pelasgica, per noi apparisce anche dalla facilità con cui essi perdevano il proprio nome, e un altro ne prendevano. In tutto poi i Pelasgi si confondono coi Ciclopi, che si possono dire i Giganti postdiluviani: conservano le tradizioni di Tubalcain, che si rinnova in Vulcano, il che rammenta l'Egitto; esercitano l'arte di trattare il ferro e di fabbricare; e le costruzioni ciclopiche e pelasgiche sono riputate le stesse. Le primitive costruzioni di Argo, sede de' Pelasgi, sono dello stesso stile e metodo, incerto e reticolato, com'è detto da Vitruvio, e che si riscontra pure nella cittadella di Atene; e si sa che a' Pelasgi, in mercede dei muri che costruirono circa l'arce ateniese, fu data da abitare la regione sotto l'Hymetto, donde poi furono discacciati (Hecataei Fragm. 362), nei più antichi ruderi delle mura di Micene, esaminati da Abele Blouet, che fu capo degli architetti nella commissione scientifica spedita dalla Francia nella Morea, l'anno 1829, all'esame di tutte le costruzioni ciclopiche. È degno d'osservare, che Strabone (L. VIII) narra che de' Ciclopi

statue di Mercurio ictifallico (1). Questo simbolo è dichiarato da Creuzer (2) come rappresentante « la ragione seminale ed « effettrice, che s'opera sì colla generazione degli animali e « delle piante, come col pensiero e colla loquela ». Poichè, nell'una e nell'altra opera, Mercurio è quegli che dà le forme ossia le *idee* delle cose, come osserva lo stesso Creuzer.

151. Nel che è da notarsi quanto antica fosse l'origine di quest'errore, di cui noi continuamente parliamo, di dare cioè alle idee che non si presentano allo spirito umano se non dotate d'un'esistenza oggettiva, di dar loro, dico, anco un'esistenza subbiettiva ed attiva; che è veramente un deificarle. Quest'errore deve ripetersi dunque dall'antichissimo culto camitico deificatore dell'uomo e della natura. Poichè il principio raziocinativo, per così dire, della deificazione ha per fondamento la natura delle idee, che sole in tutto l'universo presentano qualche cosa di divino veramente. Ora doveva essere pressochè impossibile ad uomini terreni, divisi da Dio, non viventi che d'una vita subiet-

abitavano κατὰ τὸ Ἄργος, cioè nella sede appunto de' Pelasgi, e di più dice espressamente, che da essi ἐκείθεν τὸ Ἄργος; onde l'identità de' Ciclopi e de' Pelasgi sembra accertata. Di più, abbiamo veduto sulla fede di Filocoro, che quando i Pelasgi furono ricacciati dall'Attica, ripiegarono nelle isole di Lemno o d'Imbro. Ora Lemno è appunto l'isola di Vulcano, e secondo Filocoro i Pelasgi da quell'isola fecero quell'irruzione a Braurono onde rapirono le vergini canofore, dal qual fatto ebbero il nome di Sinzi (Σινζιάς), da σίνεσαι, *damno afficere* (Fragm. 6), se pur questo nome degli abitatori di Lemno non dorivi da Sin figlio di Canaan. Che se si considera che una gran colonia di Pelasgi era stabilita in Asia, e soggiaceva all'impero troiano, onde Omero gli enumera tra gli ausiliari di Troia (Iliad. B' 481 sq., K' 429), e ce n'era un'altra in Creta (Odyss. T' 177); sarà difficile lo statuire quali successive sedi prendesse questa schiatta. Finalmente ai Pelasgi non mancavano nè anco le vittime umane, che V. Gioberti riguarda come un segno camitico. Apollodoro poi narra che Licaone re d'Arcadia, figliuolo di Pelasgo, ebbe da varie mogli cinquanta figliuoli, i quali di superbia e di empietà (ἀσέβεια) tutti gli uomini superavano, e che, ospitando Giove, gli diedero a mangiar le viscere d'un fanciullo miste coll'altre vittime. Onde Giove, rovesciate le mense, uccise con un fulmine tutti i figliuoli di Licaone, eccetto Nictimo, il minore di tutti, perchè la Terra, alzate in alto le sue mani, e presa la destra di Giove, mitigò la sua ira (Biblioth. III, 8; v. l'Heyne a questo luogo; e il Framm. 375 d'Ecateo).

(1) Herod. II, 59.

(2) Creuzer, ad Cic. De Nat. D. III, 22.

tiva, il trattenersi col pensiero nell' esistenza puramente obbiettiva delle idee, senza aggiungere loro colla fervida immaginazione la subiettiva: chè quella prima, senza di questa, dovea parer loro nulla. E io credo, che se qualche savio avesse detto a que' superbi il contrario, procurando di ritenerli nella ricognizione della sola obbiettività delle idee, li avrebbe, toccando questo tasto, irritati di quella specie d'ira misteriosa, che sorge senza una cagione appariscente. Quest'errore dunque, che ha la radice nel primo sistema d'empietà che s'inventasse sopra la terra, non cessò mai fino alla venuta di Cristo; e tutte le sette de' filosofi l'accolsero sotto diverse forme, senza penetrare qual fondo d'empietà contenesse; e dopo G. C. i Neoplatonici lo risuscitarono; e vinti questi, quell' errore, non mai spento del tutto, la tenace sua vita in tutte le età tentò di ripullulare: l'ultimo de' quali tentativi (senza che se n'accorga il filosofo che vi diede mano) è agli occhi nostri la formola dell' *ente reale che crea le esistenze*. Plutarco dichiara l'accennato mito, che contiene quest'errore solennissimo, dicendo: « D'Ercole fa-
 « volleggiano, che, stando nel Sole, gira insieme con lui,
 « ed il simile di Mercurio nella Luna, perchè l'azione della
 « Luna rassomigliasi alle opere del discorso e della sapienza,
 « quella del Sole alle percosse fatte dalla forza e dalla robu-
 « stezza » (1). E Porfirio più estesamente spone la dottrina coperta sotto il simbolo del Mercurio ictifallico presso Eusebio, dicendo, che questo simulacro rappresenta « come la forza e
 « la contenzione del discorso, così pure la ragione seminale
 « che pervade tutte le cose »; e che, « essendo tanto il discorso
 « quanto quella ragione qualche cosa di congiunto, collocata
 « nel Sole si denomina Mercurio, collocata nella Luna, Ecate,
 « collocata nello stesso universo, Ermopan: chè quella seminale
 « ed effetrice ragione pervade le cose tutte », e questo è lo stesso che « l' Ermanubi degli Egiziani. Finalmente simbolo di tutto l'universo fecero Pan » (2), del quale l'uomo è produzione (3). Ma Pan è più antico di Mercurio presso gli Egizi,

(1) De Is. et Osir. XXXVI.

(2) Praep. Ev. III, 11.

(3) « Di queste tre parti (dell'uomo) congiunte insieme, la terra dà il

come quello che si prendeva pel Fuoco, principio della vita dell'Universo, e però dominatore della materia; e in esso stavano gli Dei quasi ancora indivisi. Più tardi si conobbe che la forza vitale avea bisogno d'idee e di forme, e si divise da lui Mercurio; ma questo poi si fece ben presto padre dello stesso Pan, il che è quanto dire si fece uscire la materia stessa dalle idee (1); onde non è maraviglia se Nebo, cioè il Mercurio caldaico e arabico, si dica « principe degli Dei » e « Dio del Fuoco » (2), e se degli stessi *Lari*, che rappresentano i principî generativi nella società domestica, si faccia pure padre lo stesso Mercurio (3). Così fu disconosciuta e contraffatta la natura delle *idee*: poichè ad esse non ispetta punto nè il *principio attivo*, nè il *principio passivo* dell'universo; chè questi due principî appartengono all'*essere* sotto la *forma reale*, e in nessuna maniera possono attribuirsi all'*essere* sotto la *forma ideale*, sotto la qual forma l'essere nè opera, nè patisce, ma solo è l'intelligibilità delle cose che fanno e che patiscono, e rende le une e le altre presenti alle menti. All'incontro non potendo gli uomini soffermare la mente nella pura idealità o intelligibilità, perchè trascinata dall'immaginazione verso le cose reali, alle idee stesse diedero ora la natura di principio passivo e femminile, come quando le personificarono in Minerva, in Iside, nella Cteis pure egizia (4) e in altre forme e miti; ora poi la natura di principio attivo e maschile, come vedesi nel Mercurio pelasgico di cui parliamo. Platone stesso sdruc-ciò a dare una virtù attiva alle idee, e i Neoplatonici s'appresero più che mai al Mercurio eccitato, come vedesi in Plo-

« corpo, la Luna l'anima, il Sole la mente ». Plutarco, *Della faccia lunare*, XXVIII. — E Cornuto, dopo aver detto che Giove è l'anima del mondo, e « Causa della vita a tutte le cose che vivono », e che « il cielo si dice « essere la sua sede, perchè il cielo è la parte principalissima dell'anima del mondo », soggiunge: « Poichè anche l'anime nostre sono della sostanza del fuoco ». De N. D. 2. — Vedi Macrobius in Somn. Scip. L. I, 14.

(1) Cie. De N. D. III, 22. Hygin. Fab. CCXXIV.

(2) V. Gessen. Lex. man. Hebr. et Chald. in V. T. libros V. נְבוֹ (Nebo), נְבוּכַדְנֶצַּר (Nebucadnetszar).

(3) Ovid. Fast. L. II, vs. 608, sq.

(4) Plotino del Creuzer p. 391 — Lo stesso nel Tiseo di Locri.

tino che gli contrappone, qual principio femminile, la materia (*τὴν ἑτέραν φύσιν*) suscettiva di tutte le forme o idee, ma re-luttante a riceverle, espressa nella ritrosia di Proserpina e della Luna (1).

Del resto, il far femminea la sapienza non è privo d'una certa verità, se s'intenda della sapienza umana; poichè essendo questa formale e ideale, e priva di forza attiva, ella in qualche modo riceve dalla materia o dal subietto la sua realizzazione nella mente, che è un nuovo modo d'esistere. Invece sarebbe assurdo il dichiarare femmina la materia e la realtà, che senza forma non esiste, e dalla quale sola viene l'azione e la forza operativa e il sentire e l'intendere; onde Aristotele trovò qui da contraddire, non senza verità, quando così intendasi la materia, a Platone. All'incontro la sapienza divina, benchè obbiettiva, è ad un tempo reale e subiettiva, non ricevente, nè paziente; ma illuminante ed operante: onde apparisce di nuovo, che il dare alle idee il principio maschile è un convertirle in veri Iddii.

152. Posto dunque nelle idee il principio maschile, e nella materia il femminile, dall'unione di questi due principî divini gli uomini prendevano a spiegare l'esistenza del Dio Mondo (*Πάν*); e lo stesso vocabolo *Θεοὶ* da questa operazione prima, per la quale le idee informarono la materia, fu derivato (2). Non osservando poi che le idee sono comunicate in due modi, cioè o ad un vivente e vero soggetto, com'è l'uomo (onde questo si fa intelligente), o alla materia bruta, non come idee ma come forme (non essendo questa materia un vero soggetto vivente, ma avendo solo quell'esistenza che noi abbiamo chiamata estrasoggettiva, o di termine, per distinguerla dalla soggettiva e di principio), essi

(1) V. Tzetze, Schol. ad Lycophron. v. 698, 1176; Etym. M. p. 194, Lips.

(2) Erodoto (II, 52), parlando degli Dei introdotti in Grecia dall'Egitto per ordine dell'oracolo pelagico di Dodona, dice: *Θεοὺς δὲ προσωνόμαζον ἑσπας ἀπὸ τοῦ ποιούτου, ὅτι κόσμος θέντες τὰ πάντα πρῆγματα καὶ πάσας νομὰς εἶχον*. Si deduce dunque *θεοὶ* da *θεῖναι*, *τίθεσθαι*, *ponere*, *collocare*, *ordinare*, in una parola, informare la materia. Così Clem. Aless. (Strom. I, 29, in fine) dice che *θεός* fu detto *παρὰ τὴν θέσιν*, καὶ τάξιν, τὴν διακόσμησιν. E appresso Eustazio (in Homer. p. 1148, e 1202) Iddio è *ὁ πάντα τίθει καὶ ποιεῖν*.

non si fermarono a considerar l'uomo come un Dio, ma allo stesso ente extrasoggettivo diedero e il senso e l'intelligenza e la divinità, quasi che le forme di cui partecipa, e che rispondono nell'uomo alle idee, il potessero illuminare e fornire di mente. Onde, come Omero dice del Sole,

ὃς πάντ' ἐφορᾷ καὶ πάντ' ἐπακούει (1),

così si pensò di tutte l'altre stelle, e di tutta la natura (2): di che poi s'ebbe l'astrologia giudiziaria, e quegli oracoli, in cui il vale veniva esaltato e commosso dalle divine esalazioni della terra (3), e tutte in una parola le superstizioni, specialmente quelle che si traevano dalla congiunzione degli astri, dei quali altri avendo il principio maschile, altri il femminile, unendosi producevano cose consentanee alle proprietà e virtù della natura di ciascuno, e di ciascuna coppia (4).

153. E per ritornare a quello che dicevamo d'un passaggio impresso nelle favole tra il periodo camitico (nel quale fu inventato il sistema idolatrico di cui parliamo), e il semitico e quindi il jafetico, forse dalle stesse favole si potrebbero raccogliere indubitabili vestigi di una tale vicissitudine da chi vi ponesse l'animo. Intanto ci sembra evidente, che degli antichi miti non si può rendere una piena ragione nè col sistema d'Evemero, che li deduce dalla storia de' regnanti e de' capitani (5), nè con quello de' fisiologi o naturalisti, che pretesero colle favole essersi coperti gli eventi della natura, e special-

(1) « Che tutto vede e tutto ode » Odyss. A', 108.

(2) Gli Stoici avevano da queste antiche tradizioni tolto il loro sistema fisico teologico: « Questo sistema, dice Plutarco, corrisponde alla teologia « degli Stoici, insegnando anch'essi, non altro esser Bacco, se non uno spirito generante e nutriente; Ercole una forza porrotenente e dividente; Amone una forza ricevente; Cerere e Proserpina una virtù penetrante e diffondentesi per la terra e per li prodotti di lei; Nettuno finalmente una virtù che penetra e si diffonde pel mare ». D'Iside e d'Osir. XL.

(3) V. l'opuscolo di Plutarco, *Del mancamento degli Oracoli*, che di queste esalazioni, e del loro venir meno ragiona.

(4) Plotino (Ennead. L. I, 3 seq.; II, 3 seq.; III, 4) scrivendo contro alcune di queste stravaganze, non ne va immune egli stesso.

(5) Quanto Evemero fosse considerato come empio, v. in Cic. De N. D. L. I, c. XLIII; e in ciò che ne dice Plutarco, De Is. et Osir. XXIII.

mente le vicende dell'anno. Poichè nell'uno e nell'altro di tali sistemi manca il principio della divinizzazione; senza il quale non si può intendere come i fatti famigliari e politici, o i naturali, possano formare parte e sostanza delle religioni, e molto meno come si possa dare tanta importanza dagli uomini ai fatti ordinari della natura che ricorrono ogni anno, al venire p. es. del verno, o della state, o in Egitto al ritirarsi del Nilo, il qual pure se non si ritirasse non lascierebbe crescere e mietere le biade (1). Ma, ove si ponga la prima deificazione della forza attiva e maschile, e della suscettività femminile, divien chiaro come i primi padri e generatori potessero esser considerati come Dei, e del pari come alla *natura naturante*, e alla *natura naturata*, e a tutte le sue speciali generazioni o produzioni potessero esser conferiti gli onori divini. Di qui solo si fa chiaro il perchè tutta l'antica teologia delle genti riducasi alle Teogonie; e perchè agli astri e alle costellazioni dagli antichissimi s'imponessero nomi d'animali maschi e femmine, quasi altrettanti simboli della virtù generativa, e si parlasse, a ragion d'esempio, del *sole vegetante*, e della *luna vegetata* (2);

(1) Di queste interpretazioni naturali de' miti egiziani, vedi Plut. De Is. et Osir. XXVIII, sq.—Come poi tali miti si riportino ai principj generativi, replicatamente è accennato dallo stesso Plutarco altrove, e in quest'opuscolo d'Iside e d'Osiride. Ecco uno de' luoghi principali: « I più sapienti tra' sacerdoti non solamente chiamano Osiride il Nilo, e Tifone il mare, ma dan nome d'Osiride a qualunque principio e potenza umettante, cre- dando esser causa di generazione, ed avere sostanza di seme (XXIII) ».

(2) Vedi Porfirio appresso Eusebio, Praep. Ev. Lib. I, c. XL.—Plutarco osserva: « Anche del Sole e della Luna dicono » (i sacerdoti egiziani) « che non fanno il loro perpetuo giro in cocchio, ma in barca, volendo significare la generazione e nutrizione di essi per l'umidità. D' Omero, istruito come Talete in Egitto, credono che ammetta l'umidità per principio e generazione di tutte le cose; e nell' Oceano riconoscono Osiride, in Teti Iside, la quale allatta e nutrice tutto » — « Bacco è detto ὕμν, come signore dell'umida natura, nè diverso da Osiride » (De Iside et Osir. c. XXXIV); « Sole, Mercurio, Osiride, Bacco, sono altrettanti nomi dello stesso principio maschile divinizzato ». Plutarco qui s'estende a provare che Osiride e Bacco è il medesimo, e che i Greci stessi considerano Bacco « non solamente Dio del vino, ma di tutta l'umida natura (Ibid. c. XXXV) », e arreca l'autorità di Pindaro. Accenna ancora le feste *titaniche* e *nictelie* come allusive « ai racconti degli smembramenti, delle risurrezioni e rigene-

e perchè s'adorassero gli stessi animali, quelli specialmente ove la forza generativa pareva scorgersi più potente, come il toro e la vacca, l'irco e la capra (1); e come perfino le

« razioni d'Osiride ». Le feste *nictelie* (da *ἐν νυκτί τελεῖν*), celebravansi di notte, e Virgilio dà il nome di *nocturnus* a Bacco (Georg. IV, vs. 521), il che rammenta, che la Venere egiziana chiamavasi Athor cioè *Notte*, onde Erodoto fa menzione della città d'Atarbecchi (II, 41), che anche dall' medaglie rilevasi consacrata a Venere: e alla stessa denominazione di *Notte*, data a Venère, sembra riferirsi quella di *noctiluca*, che le dà Lovino presso Macrobio (Saturn. III, 8). Come Balo aveva il culto insieme con Milytta nel tempio babilonese, come Giove s'onorava a Dodona insieme con Venere Dione, come Baal nelle religioni de' Fenici e degli Aramei si univa con Astarte, a lui moglie, o con Aschera (III Reg. XI, 5; IV Reg. X, 18 19; Judic. VI, 25-30), o con Astaroth (I Reg. VII, 3; IV Reg. XXIII, 13; Judic. III, 7 etc.); così il Bacco egiziano, simbolo sempre della forza maschile, apparisce con Athor la Venere egizia. La stella Venere si riguardava come la Dea Fortuna, e ad essa rispondeva Ercole, riguardato pure da' Romani qual preside della fortuna, come osserva il Gesonio (Comment. liber deo Jesai, II Th., II Beyl., § 2, p. 337; Thesaur. ad v. Gad 2). E si potrebbero fora' anco qui commemorare gli antichi Dei latini Picumno e Pilumno, di cui Pietro Leone Casella scrive: *ita ut in Picumno virum, in Pilumno vero uxorem designarent* (De primis Ital. Colonis., Lugdun. 1606, p. 9). A ragione dunque Erodoto dice, che Iside e Osiride, cioè i due principii, sono Dei comuni a tutti i popoli (II, 42).

(1) Nel toro fu sempre onorata la forza generatrice; e per lasciare il Toro mitriaco, onde si fa uscire il mondo, accennaremo solo, quanta parte avesse quest' animale nella religione degli Egiziani. « Credono l'Api » (un « bue), dice Plutarco, l'immagine animata d'Osiride » (del principio maschile) « ed essere generato quando vibrasi luce prolifica dalla luna, che va a ferire la vacca in calore. — Festeggiano il plenilunio del mese Famenoth chiamandolo « entrata d'Osiride nella Luna », che è il principio di primavera; e così riponendo la virtù d'Osiride nella Luna, dicono che Iside (significante la generazione) « si congiunge con lui. Quest'entrata d'Osiride nella Luna è quando, trovandosi il sole nella casa del Toro, principio di primavera per gli Egiziani, s'unisce alla luna nel plenilunio. Di qui è che la Luna chiamano « Madre del mondo » e la credono di natura ermafrodita, ripiena e ingravidata dal Sole, e che poi di nuovo rigetti e semini i principii generativi per l'aria — » (De Is. et Osir. XLIII). Del tempio edificato da Psammetico al bue Api v. Erod. II, 153; e come fosse ammazzato da Cambise, Erod. III, 27-29. Intorno all'Api egiziano v. Payne Inquiry into the symbolical language of ancient art and mythology, § 28. Osserva poi Link (Die Urwelt, Th. V. § IV), che Api era un bue non di razza particolare, ma comune. Dovea però esser

stesse superstizioni che riguardano i vegetabili, almeno le

generato sotto un certo stato e congiunzione degli astri, onde credevasi *divinitus, et coelesti igne conceptus*, come scrive Pomponio Mela (I, 9 — Cf. Erod. III, 28). Della vacca consacrata ad Iside per la stessa ragione, vedi Erod. II, 41. — Il Crenzer (nel Commentario ad Erodoto p. 123, coll. 124, 125) scrive: *Igitur nil mirum universae quasi procreatrix naturae bovem ac vaccam symbola fuisse veteribus, et quando in sementibus festis agriculturae vicissitudines a siderum meatu suspensas significabant per bovem, vel aratro iunctum, vel vaccae admotum: hoc ipso symbolo varias in partes converso etiam vitae humanae orbem, et immortalitatis animorum spem significatam voluisse. Non philosophicam dicimus hanc doctrinam, sed spem universae vitae reviviscentis, et ubertatis numquam extinguendae. Eadem ubertatis spes ostensa a sybillinis oraculis populo Romano in Dionys. Halic. XIV, 20, p. 60 (Excerpt. a Maio). Qua in re nihil aliud Romani fecere, quam Aegyptii apud Herod. II 40. Illi placentis in terram immiserunt; hi panes mundos in bovem, qui ipsis pro terra erat. — Gli arieti erano, per la stessa ragione, sacri presso gli Egiziani (Erod. II, 41). Giove Ammone, avente le corna e la testa d'ariete, significava il sole nel primo segno del Zodiaco. Jomard (Descript. de l'Egypt, T. I, L. III, p. 16, sg.) nega che anticamente nel segno dell'Ariete si ponesse il principio della primavera, ossia l'equinozio, ma piuttosto nel segno del Toro. Ma certo è che l'Ariete era per gli Egiziani il primo de' segni del Zodiaco, col quale s'apriva l'anno. Solo si potrebbe congetturare, che il primo tempo atto alla generazione si collocasse nel sole in Ariete massimamente dagli Etiopi, onde venne il culto d'Amun; e nel sole in Toro, dagli Egizi; e che per la mescolanza de' due popoli s'avesse poi l'uno e l'altro per opportuno a generare. Fu osservato, che presso gli Egizi gl' Iddii del sole erano quattro, due de' quali rappresentano il sole ne' due equinozi di primavera e d'autunno, e sono Amun, che è presso che lo stesso di Ercole-Sem (V. Erod. II, 43), e il Melkarth de' Fenici (V. Erod. II, 44), e Serapide; altri due il sole nei due solstizj, cioè Oso, il sole nel solstizio d'estate, che risponde al greco Apolline (V. Erod. II, 144; Creuzer, Religions etc. P. I, L. IV, c. IV, § 3; Baehr, Dissert. De Apolline Patricio etc., Heidelberg. 1820, p. 20 seq.), e Arpoerate. Essendo dunque l'ariete e il toro o la vacca simboli delle forze generative, che al sole principalmente si reputavano, furono denominate dall'ariete e dal toro le due prime costellazioni, nelle quali trovandosi il sole dimostra maggiormente questa sua virtù. E gli altri segni zodiacali si spiegano collo stesso principio. Ma poichè il sole deve accoppiarsi colla luna acciocchè sia prolifico, quindi forse l'opinione dello scoliaste di Tolomeo in Tetrab. p. 2, citato dal Larcher, che la coda del bue cresce e decresce secondo la luna, e tutte le vane credenze, che durano tuttodì presso il volgo, della influenza delle fasi lunari. Come gli animali che generano, o i vegetabili che ingrassano a luna calante, sieno abominati dagli Egizi, v. Plut. De Is. et Osir. VII, VIII — Finalmente, per arrecare un altro esempio della deificazio-*

più antiche, dallo stesso fonte promanino (1).

154. Ma il passaggio da quel periodo, in cui s'inventò, e

zione degli animali, considerati come contenenti in sè l'uno o l'altro di que' divini principj, mi restringerò a menzionare lo scarabeo, che credevano sempre maschio (Plut. De Is. et Osir. X), e però contenere eminentemente il principio maschile. Dai moderni eruditi è stato chiarito, che nella dottrina sacra lo scarabeo era tenuto pel simbolo della luce e d'ogni generazione (V. Creuzer, Religions etc. P. I, L. III, c. IX, n. 15). I militi portavano lo scarabeo scolpito o rilevato nell'anello, come segno di forza: trovasi negl'ipogei e nelle mummie, come segno dell'anima non estinta pel cangiamento sopravvenuto a'corpi. Dalla credenza che sono insiti nella natura, la quale mai non perisce, i principj generativi, ne dovea venire la dottrina dell'anima che interamente non s'estingue mai, e della metempsicosi. Quindi la notte, simbolo della morte, si considerava dagli Egizj come la madre e genitrice di tutte le cose; e la Venere egizia, chiamata Athor, significa appunto notte, quasi principio delle cose. Le era sacro il bue, e quel mese, in cui si dice Osiride esser perito (Plut. de Is. et Os. XII), e il Nilo ritirandosi lascia nuda la terra, e s'allungan le notti. E all'isola a lei sacra, cioè alla città di Atarbechi (V. Erod. II, 41), si conducevano da tutto l'Egitto le ossa de' buoi morti. Anche la Venere di Dodona, Dione, presiedeva alle cose funebri, onde provenne la Venere Libitina de' Romani (V. Creuzer, Comm. Herod. p. 118, 119; Religions etc. P. II, L. VIII, Sect. I, c. IV, § 2). Così ne' principj generativi, che si conservavano, riponevano la speranza di rinascere dopo la distruzione del corpo.

(1) È noto come agli Egizj nascevano i numi per gli orti: la virtù vegetativa era per essi lo stesso che la divina virtù generativa. È noto come la pianta del loto s'abbia presso gl'Indiani quale simbolo delle parti generative: il frutto del loto d'Egitto, pianta del genere delle Ninfee, chiamata da Linneo *nelumbion speciosum*, era la fava sacra (v. Erod. II, 37, 92); e il Link (Die Urwelt, V. Th. § V) crede che la santità di questa fava sia passata poi alla fava comune. Pitagora, e la sua scuola, tolse da questa dottrina egiziana la sua proibizione delle fave (Plin. H. N. XVIII, 2; Cic. De Divinat. I, 30). Ne' misteri greci di Cerere non si concedeva il mangiar fave agli iniziati (V. Creuzer, Religions etc. P. I, L. VII, art. I, nota). Plutarco, dopo aver detto che Bacco (lo stesso che Osiride) è il Dio di tutta l'umida natura, soggiunge: « Per questo ai devoti d'Osiride è fatto divieto d'estirpare arbori domestici, e di sopprimere l'acque delle fontane. Gli Egiziani chiamano emanazione d'Osiride non solamente l'acqua del Nilo, ma generalmente tutta l'umida natura; ed al cominciamento delle processioni fatte in onore di questo Dio precede sempre il vaso dell'acqua. Col simbolo d'una foglia di fico rappresentano il Re, e la parte meridionale del mondo; e spiegano che la foglia di fico significa la irrigazione e la fecondazione di tutte le cose, e sembra somigliare la natura della parte generante ». De Is. et Osir. XXXV, XXXVI, XXXI.—Cf. l'opera di Porfirio *De abstinentia*.

regnò nel mondo, un tale sistema di puro *naturalismo*, ai periodi susseguenti meno empì, scorgesi da più indizi. Quel sistema chiudevasi totalmente nell'ordine fisico; la moralità non entrava menomamente a dargli leggi. Quindi gl'incesti, e le uccisioni erano fatti naturali, come gli altri, non indegni di tali Dei: quanto facevano le forze naturali di bene e di male, tutto era ugualmente divino. Ma succede a questo un tempo, in cui il sentimento morale si manifesta, e allora gli Dei stessi incontrano opposizione ne' loro malvagi attentati (1), ed anche severe punizioni.

Compariscono altresì le diverse eunuczazioni degli Dei, le quali sembrano dimostrare un tempo, in cui le camitiche divine generazioni trovano un contrasto, e ne mandano pianto e lamento infinito i loro superstiziosi cultori (2).

(1) Di Giove ripulsato dalla Madre degli Dei, con cui tenta congiungersi, vedi Arnob., *Disput. adv. Gent.*, Lib. V, c. V, IX, XVI, XVII. Le favole anteriori contengono molti simili incesti degli Dei, senza che trovassero ripugnanza o biasimo, come dell'Etere colla Terra sua figlia, della Caligine col Chaos suo figlio, della Terra co'suoi figliuoli il Tartaro (onde i Giganti) e il Ponto (onde Taumante), ecc. (V. Hygini Fab. Prefat.). Giove riceve pure ripulsa da Asterie figlia di Titano, e a lui cerca sottrarsi Mètide, benchè invano (V. Apollod. *Biblioth.* I, 3, 6).

(2) Il Cielo eunucato da suo figlio Saturno (Cic. *De N. D.* II, 24; Apollod. *Biblioth.* I, 1, 4), Saturno eunucato da Giove (Cornut. *De N. D.* 7), Acdeste, figlio di Giove, eunucato da Bacco, Attis eunucato da se stesso, onde poi i lamenti e le flagellazioni, le ferite, le castrazioni de' Galli ed Arcigalli nella celebrazione delle feste della Madre degli Dei (V. Arnob., L. VI). Si rinvencono tutte le membra d'Osiride ucciso, ma non la parte generativa, onde Iside formò il phallo adoperato dagli Egizj nelle sacre loro cerimonie (Plutarch., *De Is. et Osir.* XVIII). Di qui le feste de' Fallofori e de' Pamili, e i pianti e le disperate contorsioni, simili a quelle delle feste della Dea Bona. Come nella festa d'Iside i sacerdoti si percuotevano, vedi Erod. II, 50. Ucciso il bue rosso e oottolo, piangono Osiride nel bue che lo rappresenta come simbolo del principio maschile (v. Erod. II, 50; Jomard, *Descript. de l'Egypt.*, Antiq., Tom. I, L. II, p. 27, 355, e Tom. II, Tab. 63, 68, 365). Simile a questo rito del bue rosso che s'immolava e si piangeva nella maggior festa d'Iside, celebrata in Busiride, era l'uccisione ed il pianto che menavano i Tebani sull'ariete ucciso, di cui vedi Erod. II, 42, e il *Comment. del Creuzer*; il qual pianto si riferiva pure ad Osiride. E qui giovi osservare quello che accennavamo di sopra, cioè che il sacrificio dell'Ariete

Quando gli Dei incominciano a imparentarsi cogli uomini e ne nascono i Semidei (1), già si vede la razza camitica, cioè quella degli Dei dominanti, obbligata a mescolarsi con altre razze non deificatrici di se stesse; il qual mescolamento va a finire nell'età degli uomini, nella quale gli Dei non generano più, resi affatto impotenti: la virtù generativa non è più allora considerata attualmente come la divinità stessa (2).

155. Una delle favole, che sembrano allusive a tali passaggi, è quella di Prometeo. Se costui non avesse fatto altro, che rendere gli uomini intelligenti, e loro avesse arrecati tutti que'beneficî, di cui egli si vanta presso Eschilo, non si troverebbe una ragione del castigo inflittogli da Giove (3). Ma se si suppone, che l'aver egli furato il fuoco divino dal carro del sole,

rispondente ad Amun, che si faceva in Tebe, mostra l'origine etiope, quello del Toro rispondente a Busiride, mostra l'egiziana, benchè poi s'unissero, e dallo stesso sistema di naturalismo si derivassero. I lamenti e pianti degli Egiziani indicano l'idolatria camitica resistente al colpo mortale già ricevuto: e che l'Egitto ne fosse tenace più d'altre terre, può forse inferirsi anche dal non avere mai l'Egitto avuti Semidei o Eroi, come si può vedere appresso Creuzer, Religions etc. P. I, L. III, c. X; e presso Karl. O. Müller, Orchomenos etc., II Beylage, p. 450, ag. 459. (Cf. Erod. II, 43, 50).

(1) Niobe fu la prima de'mortali, a cui si unì Giove. Figlia di Foroneo re d'Argo, appartiene al XIX secolo avanti Cristo, al qual tempo i Nembrotidi di Babilonia dovevano esser già caduti da circa tre secoli per la conquista degli Arabi. La settima Plejade (chiamata Merope od Elettra) dicesi non risplendere come l'altre sorelle per essersi ella congiunta con un mortale, cioè con Sisifo, mentre l'altre sorelle generarono degli Dei (Hygin. Fab. CXCII; et Poeticon Astronom. Lib. II, c. XXI): il che indica di nuovo il momento del passaggio tra le generazioni divine ed umane, e il mescolamento delle stirpi, che trovava ancora difficoltà. Ora le Plejadi sono figliuole d'Atlante, e questo è figlio di Japeto e fratello di Prometeo, che segna appunto l'età de' Semidei.

(2) Foroneo, figlio di Inaco, dicesi il primo de'mortali che regnasse. Menote o Mena (Μηναι) fu il primo re mortale d'Egitto, e regnava a Tebe (Herod. II, 4; Diodor. I, 45). Si narra ch'egli stabilisse la religione popolare; come di Foroneo e d'Épafio suo fratello, che i primi sacrificassero a Giunone (Hygin. Fab. CXLIII; Lactant. ad Stat. Theb. I, v. 252; Clem. Alex., Paraenes. ad Gent. X; Arnob. Disput. adv. Gent., L. VI, c. III). Pirra, figlia di Epimeteo fratello di Prometeo, dicesi la prima mortale.

(3) Hygin. Astronom. II, 15.

o da Giove stesso (chè il sole e Giove si tramutano spesso), per animarne la creta mortale, indichi la deificazione dell'umanità, il « sarete simili a Dio »; in tal caso si vede com'egli commettesse un vero latrocinio, un tentativo di dare all'uomo ciò che è del solo Dio, e meritasse la punizione. Noi pensiamo dunque, che Prometeo avesse tentato di ristabilire l'idolatria camitica quand'era già in declinare (come crediamo indicare il periodo de' semidei), o d'estenderla ad altre stirpi, che n'erano state ancora immuni. Poichè la pena inflitta al suo audace tentativo addita un'età, o un popolo, in cui la deificazione dell'uomo s'abbominava. L'esser poi egli figliuolo di Japeto e di Asia, pare indicare il mescolamento di due stirpi. Asia diede da prima il nome ad una parte della Lidia vicino a Caystro, nome che venne poi esteso a significare tutto il gran continente (1). Ora, o che i Lidi vengano da Lud, figlio di Sem, come vogliono alcuni eruditi, o che siano i Ludim di Canaan; se si suppone che Asia madre di Prometeo sia la stessa che diede il nome a quella terra, s'ha ugualmente un indizio che mostra la stirpe japetica accoppiata con una delle altre due, cioè colla corrompitrice, o colla già corrotta. E veramente nel carattere di Prometeo si ravvisa da una parte tutta l'attività ingegnosa ed artistica de' Jafetiti, e dall'altra l'empietà camitica. Narrasi com'egli, sacrificando a Giove, lo ingannasse facendogli prendere le ossa delle vittime, e ritenendo per sè la carne (2): il che rassomiglia ai sacrifici di Caino. Ellanico Lesbio scrive che Prometeo eresse dodici are agli Dei (3): il che lo dimostra promotore dell'idolatria, e del-

(1) V. Heine *Observ. var. ad Homer. Iliad. IV*, p. 278; Bernardy ad *Dionys. Perieg.* 836; Tzschnacke ad Pompon. *Mel. I*, 2 init. nott. exegg., Vol. III, part. I, p. 52.

(2) Hygin. *Astronom. II*, 15 — Hesiod. *Theog. v.* 541.

(3) *Fragm.* 15 — Prometeo qui si fa re di Tessalia, e figlio di Deucalion: potrebbe essere un nepote di quel Prometeo che diceasi da altri padre di Deucalion. Ad ogni modo è un Prometeo che discende dal primo (De' vari Prometei, v. Olimpiodoro *Comment. sul Filebo*). Erodoto, II, 4, asserisce che furono gli Egiziani i primi, che dessero nomi ed altari ai dodici Dei, come pur che dividessero l'anno solare in 12 mesi, e 365 giorni. Le relazioni di Prometeo coll'Egitto si porgono anche nella storia d'Io, o Iside sua figlia. Vedi *fr agm.* 79 d'Eforo; *Apollocl. Biblioth. II*, 1.

l'astrolatria. La sua liberazione poi dall'atroce tormento, può indicare la sua penitenza; e l'aver egli dissuaso Giove dalle nozze con Tetide, indicare l'essersi opposto al sistema camitico delle divine generazioni. L'anello di ferro poi e di pietra, può essere un segno tramandato a' suoi discendenti della divina potenza e giustizia; e l'uso d'offerire il cuore della vittima (1), un documento di sacrificare a Dio il migliore, e con retto cuore, non come avea fatto il superbo, quando a Giove, dileggiandolo, avea dato le ossa. E il medesimo sembra poter indicare la favola di Fetonte (2), d'Esculapio ucciso da Giove con un fulmine (3), ed altre.

156. E qui noi possiamo rannodare il filo e compire il discorso, più sopra incominciato e poi interrotto, intorno al segreto che

(1) Hygin. Astronom. II, 15.

(2) L'aver voluto Fetonte ascendere il carro divino del Sole suo padre, indica il solito audace tentativo che fa l'uomo di deificarsi: l'aver poi messo il mondo in pericolo d'andar in fiamme, indica la deificazione tentata dall'universo. Che poi Giove abbia preso questo pretesto per mandare il diluvio e distruggere gli uomini, è un'appendice fatta a quella narrazione simbolica dai nemici di Giove, segnaci del culto camitico che decadeva. V. Hygin. Fab. CLII.

(3) Che Giove abbia fulminato Esculapio, inventore della medicina, pel beneficio che con essa fece al genere umano, non può essere che una calunnia apposta a Giove dai figliuoli degli uomini, cioè dai nemici di Giove. Ma se si considera che Esculapio non solo pretendeva sanare gl'infermi, ma anche dar la vita ai morti, come narrasi averla data a Capaneo, a Licurgo, a Ippolito, a Tindareo, a Imeneo, a Glauco, avendo ricevuto da Minerva il sangue scaturiente dalle vene di Gorgone, col quale non solo restituiva la vita facendo uso del sangue delle vene destre, ma dava anche la morte facendo uso del sangue delle vene sinistre (nel che sembra significato il sangue venoso e arterioso), s'intenderà facilmente che il delitto d'Esculapio era il pretendere d'esser padrone della vita e della morte, e di comunicare la vita come una cosa divina; ond'essa nasceva dal sangue di Gorgone (Vedi Apollod. Biblioth. III, 40; Hygin. Fab. XLIX). Poichè sempre il sangue degli Dei, e tutto ciò che uscì dagli Dei, si considerava prolifico, come si vede dal mito d'Acdeste, e di Attis, e di Prometeo stesso, il cui sangue sparso sul Caucaso faceva crescere erbe e fiori venefici, e avea virtù grandi per venefici ed incanti (Valer. Flaco. VII, 356; Claud. in Rufin. 151; Auson. Edyll. XII, cap. de histor. v. 10; Seneca, Med. 709); sempre secondo il concetto che la vita è cosa divina, e gli Dei sono forze vitali.

si nascondeva ne' misteri. Intorno a' quali, conviene che, brevemente riassumendo il detto, e aggiungendovi quello che abbiamo lasciato, mettiamo sotto l'occhio de' lettori tutto intero il sistema, che ci pare più atto a spiegare l'origine, le modificazioni de' misteri subite, e in una parola le linee più distinte della loro storia.

157. Vi ha primieramente un mistero naturale, l'incomprendibilità di Dio, di cui la mente umana non può avere che una cognizione ideale-negativa: questo mistero rimane sempre nel fondo di tutti i culti religiosi.

Essendo Iddio incomprendibile ed arcano al mortale, e non restando all'uomo, massime dopo il suo decadimento, che la cognizione negativa; per la natura di questa era necessario che l'oggetto divino d'una tale cognizione fosse determinato e fissato, parte per mezzo d'*idee* o logiche determinazioni, e parte per mezzo di *segni sensibili* che in qualche modo lo rappresentassero. L'idea conduceva l'uomo a conoscere Iddio come *essere puro*, per sè intelligibile, e per sè intelligente; e i *segni sensibili* lo aiutavano a conoscere lo stesso Dio come *essere reale*, fonte della vita, e creatore dell'universo. Egli stesso Iddio somministrò agli uomini questa doppia cognizione di sè fin da principio, rivelandosi come *parola* creante, e come quegli che ispirava nella faccia dell'uomo lo *spiracolo della vita*, ed anzi, come dice l'ebraico testo, *delle vite* (1). Così la primitiva notizia di Dio si riassume in queste due parole: *luce* e *vita*. Quando Iddio a Mosè insegnava il suo nome dicendogli: « Io sono l'essere », egli rinnovava la rivelazione primitiva, perchè l'*essere* è ciò che fa conoscere, e il pronome *io* indica la vita personale e intelligente. E posciachè era di somma importanza, che gli uomini sapessero che la vita non potea esser data da nessuna creatura, ma veniva immediatamente da Dio, acciocchè non cadessero nell'idolatria riguardando per Dio l'elemento divino che scorgevano nella natura, perciò questo vero era stato inculcato ai primi uomini: onde quell'espressione antidiluviana, che si conserva nel sacro testo: *Non*

(1) Gen. II, 7.

permanebit spiritus meus in homine in aeternum (1); dove la vita dell'uomo, cioè dell'umanità intera, è chiamata da Dio « il suo spirito », quello stesso che poco appresso si chiama « lo spirito della vita » (2). Si riputava dunque dagli uomini antidiluviani la vita in universale (non le speciali forme, ossia i mutabili organismi de' corpi), come cosa che immediatamente da Dio stesso proveniva.

158. In quanto dunque Iddio era all'uomo impercettibile, dicevasi che egli non avea nome; o che il suo nome era ineffabile. In quanto poi Iddio era all'uomo conoscibile con una notizia ideale-negativa, questa risultava da più concetti insieme congiunti, da' quali proveniva la molteplicità de' nomi divini. Ma in questa stessa dottrina intorno a Dio accessibile all'uomo, si distinguevano due parti: l'una difficile, di cui solo pochi eran capaci, e questa era quella che risultava da *pure idee* o determinazioni logiche: l'altra più facile, che risultava dai *segni sensibili*; o fossero questi tolti dalla natura (che furono certamente i primi, giacchè le grandi parti dell'universo, il Cielo, la Terra, l'Oceano, e le parti cavernose sono altrettanti simboli solenni di attributi divini; e dopo questi, le quattro sostanze che si credevano elementari, e dopo ancora gli uomini stessi, e gli animali, e i vegetabili, e tutte gradatamente le più minute parti del creato); o fossero inventati dall'arte, come i *simboli artificiali*; o finalmente fossero puri segni convenzionali, come i suoni, i nomi, in una parola le lingue. Or questa seconda parte fu, com'era ben naturale, il retaggio della moltitudine; la prima e più augusta rimase custodita nelle poche menti più elevate, che ne fecero, come abbiám detto più sopra, un oggetto di mistero, ond'esse sole possedevano la chiave di quella specie d'enimma che presentava la seconda.

159. Conviene considerare, che ne' primi uomini l'immaginazione conduceva l'intelligenza; che a quel tempo non c'era scrittura, o non poteva essere divulgata come fu di poi; che le lingue erano molto meno analitiche delle nostre, povere e pe-

(1) Gen. VI, 3.

(2) Ivi, 17.

disseque delle sensazioni; che conveniva cercare dei mezzi speciali per conservare le tradizioni dottrinali e storiche, e questi mezzi, nello stesso tempo che tramandavano tali notizie consegnandole alle memorie dei discendenti, doveano coprire d'un velo quella parte riserbata di dottrina sacra, che, per la somma difficoltà di ben intendersi, poteva essere profanata. A queste condizioni soddisfaceva la forma di detti brevi e sentenziosi, forniti di qualche metro, i quali dicessero ciò che si voleva, per via d'immagini, ossia di metafore (e il linguaggio stesso per sua natura era tutto traslato o metaforico); le quali coll'andar del tempo diventavano tanti enigmi, la spiegazione de' quali esigea studio non comune. Egli è verosimile, che in questo parlare figurato ed enigmatico sieno state involute fin da principio non solo tutte le principali dottrine, ma ancora tutti i fatti storici; e chi riflette alla natura di quelle lingue, i vocaboli delle quali avevano molti significati, e in cui tutte le cose si nominavano necessariamente per un traslato, intenderà, anche da questo, che non poteva essere altrimenti. Onde una buona parte della Mitologia fu a principio vera storia, ma parlata col linguaggio del tempo, chiaro a tutti, e divenuto poi oscuro quando si 'perdette il legame tra la figura ed il figurato. Tra il tempo antichissimo dunque, che or noi chiamiamo età delle favole, e i tempi storici, in cui i vocaboli da traslati diventano propri, dovea trovarsi un tempo, in cui tutta la scienza si facesse consistere nel saper interpretare le antiche sentenze, spiegare le parabole, snodare gli enigmi, intendere in somma la lingua de'padri, lingua che noi diciamo miti o favole. Onde il conoscere che cosa in tali enigmi si conteneva, non era già un puro gioco di spirito; nè convien credere che essi fossero senza regole fisse; o che fossero insulse logomachie: ma esigevano lo studio dell'antichità e delle tradizioni antichissime, e specialmente che si pigliasse possesso della parte più riserbata. Questa sapienza era rappresentata in Egitto dalla Sfinge (1); e la Scrittura stessa celebra questa specie di sa-

(1) La Sfinge era ella stessa un enigma, e forse conteneva gli elementi della lingua enigmatica.

pere (1); il quale perdette il credito più tardi, di mano in mano che le interpretazioni si rendevano più arbitrarie, e ad esempio degli antichissimi, ma senza averne la norma, s'inventavano miti, e si proponevano enimmi capricciosi, che non avevano connessione coll'antico sistema.

160. Il primo secreto adunque de' religiosi misteri era la natura di Dio, determinata colle idee (parte razionale); il mistero che vi s'aggiunse in appresso era l'oscurità de' simboli sensibili, che supplivano in qualche modo al positivo che mancava nel divino concetto (parte religiosa). Quest'era l'originale mistero, buono, sopra al quale stava un mistero naturale, e impenetrabile agli stessi sacerdoti e sapienti, Dio ineffabile, inaccessibile, incomprendibile.

Ma dovea avere i suoi misteri anche l'empietà. Abbiamo detto che i primitivi e naturali segni, a cui si dovea affiggere la dottrina di Dio, quasi un immediato linguaggio, erano le parti dell'universo sensibile, quelle sopra tutto, che dimostravano in sè più di movimento, di forze, di calore, di vita. Non si potea prescindere da tali immagini per rappresentare, in qualche modo, Iddio all'immaginazione ed al sentimento; e la loquela nascente non potea in allora esprimere immediatamente l'insensibile, ma dovea di necessità nominare il sensibile, trasferendo poi questo stesso a significare quanto non cadea sotto i sensi, con significazioni traslate. I figliuoli degli uomini dunque, dotati d'istinti fortissimi e superbi che li attaccavano a tutti i beni della natura, dimentichi della prima causa invisibile, ridussero a quel sistema, che già vedemmo, delle due forze maschile e femminile tutta la scienza dell'universo: e queste, prima congiunte (2), e poi separate, rimasero diviniz-

(1) Vedi Iob. XIII, 17: Num. XII, 8: Prov. I; III Reg. X; I Paralip. IX; Eccli. XLII: Ezech. XVII, 2; Habac. II, 6.

(2) Pan era un antichissimo Dio degli Egiziani (Plutarch. de Is. et Os. IX). Egli segna l'età più antica, Ercole la media, e Bacco la più recente, come nota Erodoto (II, 46, 145, 146, dove anche avverte che in Grecia Pan è più recente). Rappresentava l'universo, come suona la parola, e propriamente la forza attiva e generativa che è nell'universo, la quale si teneva efficacissima quando il sole nel segno del Toro passa a quello, che subito segue, della Capra. Il nome antico egiziano era *Mendes*, che Jablonski dice significare

zate: sia perchè, tolta la prima causa, elle divenivano cause prime (onde i sistemi della materia eterna, non rimanendo che forze motrici e organizzatrici), sia perchè, essendo già ammesso per indubitato che l'intelligenza e la vita dimostrano qualche cosa in sè di divino e non possono essere che opera di Dio, altro non rimaneva se non di prendere esse stesse per la divinità. Ma anche questo sistema di naturalismo dovea avere la sua parte dotta e razionale, e la sua parte volgare e, quasi direi, cerimoniale. Onde anche quest'idolatria ebbe i suoi misteri riserbati, e racchiusi ne' collegi sacerdotali, e di fronte

seminale, prolifico, secondo (Panth. Aegypt. Vocabular. T. III, p. 138 Cf. Bochart, Hierozoic. L. II, c. 53), e gli antichi scrittori interpretavano *irco*: interpretazioni che non involgono contraddizione, potendo aver avuto il becco nome di *prolifico*, secondo lo stile costante delle lingue antiche di chiamare le cose da quella qualità che più interessa. Quindi a Pane davansi le insegne del caprone, come trovò il Belzoni nelle oripe da lui aperte in Egitto. La consacrazione del capro, siccome simbolo della virtù prolificca dell'universo, diede luogo nella città di Mendes alle abbominazioni donnesche narrate dagli antichi scrittori (V. Herod. II, 46; Strab. Geograph. Lib. XVII, c. I, sq.; Aelian. Hist. An. VII, 19, e il luogo di Pindaro quivi citato), e alla favola di Mercurio, che prende la forma di capro per ingannare Penelope (Cic. De N. D. III 22; Lucian. Dial. Deor. XXII, p. 76). Circa l'*irco* V. Creuzer, Religions etc., P. II, L. VI, c. VI, art. 1, 2. Un altro simbolo delle due forze ancora congiunte, e già in sè operanti, furono Isid e Osiride congiunti nel seno materno prima di nascere (Plut. De Is. et Osir. XII), dalla qual unione nacque Arveride, dagli Egiziani, secondo Plutarco, detto Horo vecchio, dai Greci Apolline. — Le due forze ancora congiunte, o non bene distinte, sono pur significate da molti altri simboli, come dagli Iddii androgini. Tra questi si poneva Venere stessa, e del pari la Luna (come può vedersi in Macrobian. Saturn. III, 8, e presso gli Orfici), e molti altri, come l'Amore, Minerva, Giove ecc. (V. Orphic. Part. I, Argon. vs. 14; Hymn. VIII, 4; XXXI, 10; XLI, 4—Lips. 1764; e i Commentatori a questi luoghi). Altri Iddii mutavano sesso, come dicemmo di Mercurio — Allo stesso simbolo si riduce la prima generazione immaginata da' poeti, nella quale la Caligine sola, senza connubio, genera il Caos (Hygin. Fab. Praef. — Hesiod. Θ, 123), come il Cielo generava prima che esistesse Venere (V. Macrobian. Saturn. III, 8). Quanto poi a quei nomi di divinità, che esprimono i due principj congiunti insieme dopo che erano stati già *distinti*, come il Dio Urotal degli Arabi, l'egizio Serapide secondo l'interpretazione sacerdotale accennata da Plutarco (De Is. et Os. c. XXVII, XXIX), e altri; questi non indicano il concetto primitivo de' due principj ancora indivisi e in potenza, ma la riunione de' principj già divisi, quella sintesi che sussegue all'analisi.

ad essi le popolari superstizioni. V'ebbe dunque una scienza arcana tra quelli che seguivano il vero culto, e un'altra scienza arcana altresì tra quelli che seguivano il culto superstizioso della natura, che a quel primo, fino da' tempi più antichi, si contrappose. Ma come già ancor prima del diluvio le due stirpi si mescolarono, e dovette seguirne la fusione altresì delle due scuole di religiosa dottrina; così è da credersi che sia avvenuto anche dopo il diluvio, e che dispersi gli uomini, e signoreggiando tosto i Camiti, eredi dell'attività intraprendente e della prepotenza de' Giganti, essi stabilissero da per tutto in mezzo ai vinti la loro superstizione (della quale si trova uno stesso tipo presso tutte le nazioni antichissime, il che ben dimostra una sola origine ed un sistema non casuale); nè di poi poté giovare gran cosa, ad abolirla, la riscossa de' Semiti, e successivamente de' Jafetiti; sia perchè i riscossi, e i Semiti specialmente, aveano già in sè ricevuto del guasto, sia perchè le ragioni politiche doveano persuadere transazioni, e tolleranze, e mescolanze di sangue per via di matrimoni tra le più potenti e dominanti case di tutte le stirpi.

Mediante dunque un così fatto mescuglio, anche le credenze e i culti s'unirono, e si modificarono reciprocamente, e si confusero, fatta eccezione del solo popolo ebreo. Non poté dunque conservarsi tra l'altre genti la religione vera, distinta dalla falsa. Quindi i misteri ricevettero anch'essi nel loro seno il medesimo sincretismo; e doppia riuscì la loro scienza arcana, nascondendo da una parte le tracce della dottrina intorno al vero Dio, dall'altra quella della deificazione delle forze della natura. Così si spiega, come ciò che noi conosciamo della gentilesca sapienza sacerdotale ci presenti una mistura di sane dottrine intorno a Dio e di obbrobriose superstizioni, di tradizioni storiche e insieme di cognizioni fisiche, astronomiche, mediche, zoologiche, agronomiche, tutte legate nel detto modo alle religiose opinioni. Così si spiega ancora, come si riscontrino nelle dottrine più arcane di tutte le antiche nazioni le tracce dell'unità di Dio, e associato con questa il politeismo; come il numero tre sia da per tutto considerato misterioso, e appariscano altresì indubitabili vestigi della divina Trinità.

161. La Trinità vedemmo in Egitto rappresentata da Giove, da Cnef e da Fta; nella Persia, dall'Eterno, da Ormusd e da Mitra; nella dottrina di Confucio, dal Tao-te-king, che è uno e racchiude tre, i quali non formano che uno; in quella di Lao-Tseu, dall'Uno, dal Due, dal Tre, che non cessando d'esser uno ha fatto tutte le cose. E negli Orfici si può considerare come un vestigio non dispregevole della vera Trinità la triade di Saturno, di Giove e di Amore (1). Solo ch'essi fanno impropriamente l'Amore, cui chiamano Fáneta o Lucifero, *primogenito* di Saturno. Tuttavia anco Giove celebrano per primogenito (2), e fanno che egli divori l'Amore; avendo poi l'Amore nel ventre, Giove ha così nel ventre le idee di tutte le cose, di che egli diviene il Demiurgo o fabbricatore dell'universo (3): onde l'Amore procede da Saturno, ed anche, in altro modo, da Giove, che rappresenta il Verbo o la Mente per'essenza. Un altro vestigio non dispregevole si ha nel triplice Pan, perchè Giove dicevasi anche Πάν, cioè il Tutto; e il Tutto dicevasi anche Mercurio, cioè la Sapienza figlia di Giove, onde la sua denominazione d'Ἑρμῶπαν, o l'altra mezzo egiziana d'Ἑρμῆνοῦβις (4); e il Tutto, ossia il Mondo, dicevasi pure esser l'Amore o Cupido, figlio di Mercurio (5). E all'Amore si può riferire anco il Fuoco centrale (Ἑστία τοῦ παντός) de' Pitagorici. Talora si davano a Giove tre capi; talora si davano tre capi pure a Mercurio (6). Il considerarsi poi Giove, Mercurio, e l'Amore, ciascuno come il Tutto, è manifesto indizio ch'è il pensiero umano naturalmente tendeva a considerare che l'essere era in tre forme, e in ciascuna di esse era tutto. Il distinguere poi queste tre forme accuratamente, mantenerne la distinzione con co-

(1) Orphic. P. I, Argonaut. vs. 12, 13. — Procl. in Tim. II, p. 95, 42 sq.

(2) Ζεὺς πρῶτος γένετο; così cominciano i versi Orfici citati da Proclo in Tim. II, p. 95, v. 49; dove Proclo osserva, che qui si parla di un Giove anteriore ai tre Cronidi, ὁ πρὸ τῶν τριῶν Κρονιδῶν.

(3) Si vede qui di nuovo, come le idee si rendano operative e producenti. Al che si riferisce pure quella ζωογόνος θεὰ del verso Orfico citato da Proclo (in Tim. I, p. 4.), che pare essere Μητις o Minerva.

(4) V. Porfirio presso Euseb. Praep. Evang., L. III, c. XI.

(5) Ἐνιοὶ δὲ καὶ τὸν ὅλον κόσμον νομίζουσιν ἄρωτα εἶναι. Cornut. De Nat. Deor. 25.

(6) V. Lycophron. p. 111 ed. Steph.

stanza, siccome pure l'abbandonare interamente l'immagine del mondo per sollevarsi al puro concetto di Dio, questo era un voto, al quale non bastavano le tenere penne dell'umana ragione.

162. Ma a lato di questi rimasugli di luce si ravvisano delle trinità false, che altro non prendono dell'antico vero, fuorchè il numero. In queste manca il vero Dio, e sono una trinità dette forze della natura divinizzate. Tale è la trinità de' Cabiri fenici e samotraci nominati dallo Scoliaſte di Apollonio Rodio: Axiero, Axiocerso, e Axiocersa (1), che esprimono il principio

(1) Scoliaſt. Apoll. Argonaut. I, 918. — Erodoto (III, 37) nomina Vulcano (*Ἡφαίστος*) come il preside de' Cabiri fenici, ed egizi. Ferecide (*Pherecydis Fragma.*) dà a Vulcano Cabira per moglie, come pure Acusilao (Ib. apud Strab. L. X, c. III). In una moneta de' Tessalonicesi presso l'Eckhel (*Doctr. Nummor. vet. II, p. 77*) Cabiro sta succinto, un chiodo nella destra, un martello nella sinistra, e per piedi ha un'incudine, il che dimostra che Cabiro si prendea per Vulcano. Secondo la vecchia cronaca, conservataci in greco da Giorgio Sincello, Vulcano, il cui nome egizio era Fta (*Phthah*) regnò il primo in Egitto, ed è padre del Sole che gli successe (Cf. *Palaephatus, De non credend. fabulos. narration. p. 64, edit. Gale*). Sembra dunque probabile che Vulcano, non il Vulcano greco figlio di Saturno, ma il Vulcano egizio, il calore, il fuoco, si prendesse pel primo principio uniente in sè le due forze generative, e si venerasse quasi in sua special sede in Tubalcaïn, di cui i Camiti conservassero la memoria e le arti; e forse la moglie di Cam apparteneva a quella stirpe. Le due forze poi divise ebbero molti simboli e sedi, che moltiplicarono gli Dei. E primi simboli e sedi furono considerati il Cielo e la Terra. Il Cielo è il primo che regna, per testimonio d'Apollodoro, detto da altri il sommo Dio (Cicer. apud. Macrob. in *Somn. Scip. L. I, c. XVII*). Sincello, dopo Vulcano fa regnare in Egitto il Sole, che si deve prendere sicuramente pel Cielo, dicendolo egli padre del Tempo, ossia di Saturno; e Diodoro Siculo, ponendolo siccome il primo de' Cabiri, l'antepone immediatamente a Saturno (*Diod. Sic. Biblioth. III, 55, 56*). Varrone poi sembra collocare la cosa fuori di questione, scrivendo degli Dei della Samotraccia così: *Terra et Coelum, ut Samothracum initia docent, sunt Dei magni, et hi, quos dixi multis nominibus*. E continua: *Nam, neque quas Samothracia ante portas statuit, duas viriles species aeneas, Dei magni; neque, ut vulgus putat, hi Samothraces Dii, qui Castor et Pollux: sed hi mas et foemina; et hi, quos augurum libri scriptos habent sic: DIVI QUI POTES, et sunt pro illis, qui in Samothracia Θεοὶ δυνάστες. Haec duo Coelum et Terra, quod anima et corpus, humidum et frigidum terra (eaeque corpus), calor coeli, et inde anima* (*De Ling. Lat. Lib. V. § 58 ed. Müller 1833*). A questi due Dei era probabilmente

generativo e produttivo ancora indistinto, contenente le due forze, e queste due forze già distinte, cioè la forza maschile

annessa la memoria di Lamech padre di Noè, e di sua moglie che poteva essere la Noema, sorella di Tubalcain nominata nel Genesi (IV, 22). Compariscono poi le due forze rappresentate in Saturno e Rea, nel primo dei quali molti riconobbero Noè non senza molta verosimiglianza (V. Natal. Alex. Hist. Eccles. Tom I, Aet. II, c. II, I). Sincello vuole appunto che il Tempo abbia regnato in Egitto dopo il Sole, cioè dopo il Cielo; e Diodoro nomina tra' Cabiri, subito dopo il Sole, Saturno e Rea. Segue un altro simbolo delle due forze in Giove (Ammone) e Giunone, che sono altri due Cabiri nominati da Diodoro. Erodoto nega che Giunone sia un di que' nomi portati dall'Egitto in Grecia (II, 50), dove forse pervenne dall'antichissimo tempio di Samo. Ma qualunque sia la questione del nome, certo è che anche Giunone (l'aria) era un di que' numi, che, con diverse denominazioni, rappresentavano il principio femminile (v. Creuzer, Religions, P. I, L. I, c. II, art. 4; Inghirami, Monum. Etruschi, Spécchi mistici, Parte I, Tav. X), a cui anche si prestava culto insieme con Ammone. Ora quanto sia verosimile, che in Ammone si conservasse la memoria di Cam, è da vedersi in chi n'ha trattato (v. Nat. Alex. loc. cit.). Il Calmet (v. Diction. S. Script. edit. II, Supplem. voc. Cham) a confermarlo adduce il mito di Ammone, che, avvertito dalla sua madre o nutrice Mirra della posizione indecente in cui giaceva il padre Cynira, n'avvisa i fratelli che con rispetto il ricoprono: onde la maledizione data da Cynira ad Adone, e Mirra cacciata in Arabin. Nel qual mito Cynira sarebbe Noè e lo stesso che Saturno; Ammone sarebbe Cam; e Adone, Canaan. Ma le tracce di Canaan si trovano anche in Mercurio (v. Nat. Alex. loc. cit.), col quale si compiono gli otto Cabiri enumerati da Diodoro Siculo (Biblioth. Hist. III, 19), ben diversi da' Dioscuri greci, dagli Anaci o Tritopatori (Cic. De N. D. III, 21 — Cf. K. Otrfr. Müller Orchomen. Append. II, p. 450 agg. 459 not.). Questo Mercurio, ministro de' Cabiri; dal citato Scoliaista d'Appollonio (Argonaut. I, 918 — Cf. Varr. De Ling. lat. L. VII, 34) è chiamato Casmillo, nome etrusco di Mercurio (Macrob. Saturn. III, 8), che conferma l'origine fenicia o lidia degli Etruschi; ed ha intima connessione co' misteri generativi, ond'è or maschio or femmina, e in questi misteri appunto era ministro. Così Varrone: « *Coelitum Camilla expectata advenis; salve hospita* ». CAMILLAM, qui glossemata interpretati sunt, dixerunt administram: addi oportet IN HIS QUAE OCCULTIORA. Igitur dicitur in nuptiis Camillus qui cumerum fert, in quo quid sit in ministerio plerique extrinsecus nesciunt. Hinc Casmillus nominatur in Samothraciae mysteriis dius quidam administer Diis magnis (che sono sempre i due principi generativi) (L. L. VII, 34) — Quindi la voce Camillus si dava in antico a colui, che nelle nozze portava la *cumera*, cioè un vaso in cui erano chiusi gli utensili della sposa, e ciò con mistero (V. Fest. De significat. verbor., L. III, voc. Cumera et Cumerus; et Varr. loc. cit.). Anche si

e la femminile. La qual trinità non poteva stare da sè, perchè se valeva per ispiegare in qualche modo la generazione reale delle cose, onde poi le loro idee o forme? Laonde vi si trova aggiunto Casmilo come ministro, cioè Mercurio, che somministra a que' principî produttori le idee informatrici delle loro produzioni, e così invece di una trinità si ebbe lo sconcio di una quaternità. Anche la Trimurti indiana è un'altra delle false trinità; chè quantunque in essa non sieno distinti i due principî mondiali maschile e femminile, altro però non si rappresenta in Brama, Siva e Visnu, che tre principî che si ravvisano ne' fenomeni dell'universo: cioè il principio della *generazione* o emanazione, quello della *distruzione* che muta le forme e gli organismi, e quello della *conservazione*. L'affinità di questo sistema colle religioni camitiche dell'Asia vedesi anche nell'aver preso il *Fuoco*, l'*Aria* e il *Sole* per una trinità volgare, rappresentatrice di quell'altra trinità filosofica; o au-

dava a tutti i fanciulli e alle fanciulle, che si consideravano come preministri del Flamine Diale, portando le faoi, ossia il fuoco, primo simbolo della virtù generativa (Fest. Ibid. L. VI. voc. *Flaminus Camillus*). Finalmente Acusilao fa che Camillo, Cadmillo, o Casmillo sia nato da Vulcano e da Cabira (Pherecyd. Fragm.); il che conferma la discendenza. Forecide poi pone Vulcano con Cabira figlia di Proteo, e da lui tre Cabiri e tre ninfe osbiriche, che rispondono alle tre coppie di Dei che abbiamo indicate, e avevano culto speciale in Lemno (l'isola di Vulcano) e in Imbro, e anche nel dominio di Troia secondo le città (καὶ ἐν Τροίᾳ κατὰ πόλεις). Dice poi, che mistici sono i loro nomi (τὰ δ' ὀνόματα αὐτῶν ἰστί μυστικά) (Apud Strab., Lib. X). Un'altra origine ai Cabiri della Fenicia attribuisce Saneoniatone presso Eusebio (Praep. Ev., L. I, c. X), facendoli nascere da Sydyce discendente non prossimo di Vulcano. — I Cabiri fenici chiamati Pateci, cioè pigmei, da Erodoto (III, 37, dove dice che si rappresentava Vulcano in figura di nano), e così gli altri Cabiri, come si vede anche ne' bassorilievi egizj (vedi Hirt, Denkschrift. d. Berl. Acad. 1822, p. 128, 141; Creuzer, Religions etc. P. I, L. V. c. II, art. 2; A descript. of the collect. of ancient Terracottas in the British Museum, N.º 42. edit. Taylor Combe) rispondono agli idoli *Chamanini* della Scrittura Sacra, parola che viene da *Chaman* bruciare (V. nel Diz. del Calmet Supplem. la parola *Chamanim*). — Questi sono dunque i primi otto antichissimi Dei dell'Egitto (Herod. II, 43, 46, 145), che poi s'accrebbero a dodici, al qual secondo ordine appartiene Ercole-Sem; e a questo successe un terzo ordine, al quale appartiene Bacco-Osiride (Herod. II, 144 — Cf. Gutberloth, De Mysteriis Deor. Cabir. Dissertat. philologic).

cora la trinità del Cielo, dell'Atmosfera, della Terra. Colla indiana Trimurti tiene affinità la triade egizia d'Osiride, Iside e Tifone; in quanto che, anco in questa, Tifone è un ente nemico e distruttore che al tutto guasta il concetto del vero Dio, e che risponde al principio distruttore che è nella natura, benchè questo non si distingua dall'organizzatore, se non per un diverso rispetto in cui si considera. La Trimurti indiana risiede nell'universo, e nell'uomo microcosmo, e perciò è l'anima del mondo: alla quale anima si riducono finalmente non solo le religioni dell'Asia di cui parliamo, ma gli stessi sistemi greci intorno all'anima mondiale, che da quelle tradizioni s'originarono: perchè tutta la dottrina delle forze, per le quali l'universo nel suo tutto e nelle sue parti si regge, si move, produce e distrugge, riducesi finalmente ad un'anima, ad una vita, che ha in sè quelle virtù più o meno unificate (1). Cose simili si potrebbero osservare intorno alla trinità volgare de' Greci, composta di Giove, Nettuno e Plutone; nella quale lo stesso numero tre si perde, quando si ascende a Saturno, e a tutta la precedente teogonia.

CAPITOLO XIII.

SINCRETISMO E RAZIONALISMO RELIGIOSO DELLE STIRPI JAPETICHE.

163. Non v'ebbero dunque nel mondo, che due sistemi religiosi (lasciando da parte l'ateismo, che non è che una negazione eteroclita e poco sincera della religione, e di data molto recente): il semitico, e il camitico: la religione pura, e il *panteismo naturalistico*. La stirpe di Jafet che, prima depressa, prevalse in ultimo alle altre, e rimase dominante, non fece mai un

(1) È singolare l'analogia, che si osserva tra le credenze de' popoli più diversi, e che difficilmente si può spiegare senza ricorrere a un sistema primitivo ovunque diffuso. I Peruviani, a ragion d'esempio, riconoscono per Dio supremo l'anima del mondo, Pachacamac, Dio invisibile, che anima tutto. Lo rappresentano visibilmente il Sole, e sua moglie e sorella, la Luna: che sono i due principi, il maschile e il femminile. E da questo connubio nascono Manco-Capac, e gl'Incas (Fod. Bern. La Hontan, *Cerimonie religiose* T. VI).

vero sistema di religione, ma sincretizzò quel che aveva appreso da' suoi antichi oppressori: da' Semiti prese non pochi frammenti di pura dottrina, da' Camiti del pari imparò il seducente sistema della deificazione delle cose mondiali: ella non v'aggiunse che qualche applicazione, qualche sviluppo parziale, ma purgandolo in pari tempo dalle immoralità più abbozzevoli. Così vediamo che il lavoro greco intorno a' miti non ha per iscopo la *religione*, ma la *bellezza umana*: i Greci dunque non fecero che umanizzare, e abbellire all'umana, i simboli orientali. Molto meno i Romani pensavano a creare qualche sistema nuovo di religione; il lavoro romano sulle religiose credenze che erano in corso, tendette manifestamente verso la morale, e rifiutando in parte le antiche superstizioni, specialmente le più immorali, raffazzonarono quelle che loro parevano utili alla vita domestica e civile, e a quelle virtù che resero poi Roma così gloriosa. Poichè il popolo più puro e più virtuoso, a lungo andare, fu sempre il più potente. Onde il magnifico elogio, che fa lo stesso Dionigi d' Alicarnasso (1),

• (1) L. II, p. 9 — Ecco qualche brano di questo elogio: *At vero sparsas de iisdem vulgatasque fabulas, quibus aliqua ipsorum vel probra vel crimina continentur, improbas, inutiles, ac faedas esse ratus (Romulus), nec Diis modo, sed etiam viris bonis prorsus indignas, reiectis omnibus, homines ad optime de Diis loquendum ac sentiendum informavit, nullum iis studium beata naturâ minus dignum affingens. Nec enim a Romanis, aut exsectus liberorum suorum manu Coelus fuisse, aut Saturnus, quod sibi ab eorum impetu male metueret, suos confecisse, aut Jupiter spoliatum imperio Patrem in Tartareum carcerem inclusisse dictitatur: nec ulla Numinum bella, vulnere, vincula, nec locutam hominibus operam ex illis audias. Imo, nullum quoque apud eos atratum ac lugubre festum agitur, in quo sublato e medio Deos plangentibus et lamentis mulierculae prosequerentur, cujusmodi a Graecis vel ob Proserpinae raptum, vel ob exitialem Bacchi sortem, similesque casus, solenni ritu celebrari solent. Non denique, vel collapsis hoc tempore moribus patriis, homines videas a numine agitados, non insanas Corybantum iactationes, non Bacchanalia et arcana mysteriorum initia, non virorum cum mulieribus in Deorum templis nocturnas pervigilationes, nec huiusmodi reliqua monstrorum similia; sed quidquid ad religiones et sacra Deorum pertinet, sanctitate ac modestia longe omnibus tam Graecorum, quam Barbarorum cremoniis antecellit. E poco appresso: Quod si aliqua forte istiusmodi sacra ex oraculorum responsis apud se invehi passa est, ea tamen ad legum suarum*

inserito anche da Eusebio nella sua *Preparazione Evangelica* (1).

164. Sotto i Jafeliti dunque non puri (chè già qualche stilla di sangue camita e semita era entrato nelle loro vene, specialmente pe' parentadi delle grandi famiglie vincitrici e vinte), le scuole stesse sacerdotali si confusero, e in esse le due scienze arcane, le due sorta di misteri; onde non dee recare stupore, che quanto si sa delle segrete dottrine e delle iniziazioni contenga ad un tempo e de' raggi luminosi di verità, e il principio deificatore, assunto a spiegazione de' fenomeni naturali, e a mezzo di potenza jeratica. E questi segreti non poteano più lungamente occultarsi; sia perchè il segreto non è conforme all'indole giapetica ed occidentale (e che segreto a ragion d'esempio poteano serbare i loquacissimi Greci?); sia perchè le stesse scuole sacerdotali erano indebolite pel mescolamento e per la contraddizione delle dottrine: onde in Grecia e in Roma non esercitarono mai gran potere, e in Egitto stesso, decaduta la Jerocrazia, non resistevano più alle offerte di danaro, colle quali anche gli stranieri ottenevano d'essere ammessi alla comunicazione della dottrina ermetica, ed a' misteri. « Eudosso dicono che fu scolare di Conufo da Memfi » (sono parole di Plutarco) (2); « Solone, di Sonchito da Sais; Pitagora, di Enufo da Eliopoli », e secondo altri, di Sonchidi sommo sacerdote egiziano (3). Accennammo già d'Erodoto; e appresso Diodoro

instituta accomodavit, reiectis omnibus fabularum praestigiis, quemadmodum in Matris Idaeae acris videmus. Enimvero sacrificia quidem ludosque publicos Romano ritu Praetores quotannis in ejus honorem instituant; ejus tamen sacerdotio vir ac mulier Phryges ambo funguntur, qui totam civitatem circumeunt, singulis mensibus stipem more suo hinc inde corrogantes, Imagunculas pectori alligatas gestantes, tympanaque pulsantes, quos sequens multitudo Materna carmina ad tibiam modulata circumsonat. At e Romanis indigenis nemo vel Matri stipem emendicans, vel inentione tibiatarum afflatus, ac versicolore stola indutus oberrat urbem, nullaque Populi lege, nullo Senatusconsulto celebranda Phrygio ritu Matris Orgia suscipit. — Così del pari la solidità romana ripugnava ad esercitare l'ufficio degli aruspici, lasciandolo agli Etruschi da cui veniva.

(1) Praep. Ev. II, 8.

(2) De Is. et Os. X.

(3) Clem. Alex. Strom., L. I, 15.

Siculo vedemmo i sacerdoti egizî vantarsi d'avere istruiti tutti i principali sapienti della Grecia. Clemente Alessandrino racconta, che fu il sacerdote Sechnufi, che insegnò a Platone la dottrina egiziana in Eliopoli (1); e sopra assai leggiere congetture alcuni critici intemperanti il negarono (2). Fatto sta che Platone è forse il primo scrittore, che incominciasse a squarciare il velo degli antichi misteri, come già vedemmo (3); gli Alessandrini poi lo lacerarono del tutto, scrivendoli a drittura ne' loro libri senza riserbo: chè veramente in faccia al Cristianesimo ogni altro mistero non potea più mantenersi. Così i lavori dell'ingegno greco, retrocedendo verso la loro origine orientale, ripiombarono nelle superstiziose dottrine, da cui s'erano in parte mondati, e comparve nelle scuole il sincretismo e la Teurgia neoplatonica.

165. Il carattere dell'ingegno semitico è l'*intuizione*; quel dell'ingegno camitico è la *forza pratica*, uscente da un'indole fisicamente robusta e ignea; il carattere dell'ingegno japetico finalmente è il *raziocinio*, e però la facilità di muoversi e di svilupparsi. Poichè il raziocinio si move intellettivamente, e a tutte le potenze umane apre la via ad avanzare con libertà. Questo ingegno si levò, quasi direi, a quel viaggio metodico, che non dovea più trovare un fine nè una posata, al secolo VI

(1) Strom. L. I, 15. — Come abbiain veduto che Zoroastro, Lao-tseu e Pitagora possono essersi trovati in Babilonia, quando erano schiavi gli Ebrei; così Platone potè pure udire in Egitto i dottori Ebrei, essendovi andato in quel tempo, come osserva Eusebio (Praep. Ev. L. XI, c. VIII), nel quale gli Ebrei, scacciati dalla patria, si trovavano colà, dominandovi i Persiani. L'età di Pitagora, e quella di Platone, sono le due epoche di levata dell'ingegno greco.

(2) Che Platone sia stato istruito della dottrina egizia è attestato da tutta l'antichità. Vedi Valer. Max. De dict. factisq. memorab. L. VIII, c. VII, § 3; Plin. H. N. L. XXX, 1; Quintilian. De Instit. Orat. L. I, c. XII, 15.

(3) Erennio Filone di Bibli racconta (ap. Eus. Praep. Ev. L. I, c. IX), che Sanconiatone, contemporaneo forse d'Orfeo, aveva rivelati i misteri nei suoi libri, traendoli da alcuni arcani volumi degli Ammonei, che si custodivano gelosamente ne' templi; ma non valse, perchè — *qui post illum extiteret sacerdotes, illud ipsum occultare denuo, atque ad priscarum fabularum commenta revocare postea voluerunt, unde mysticus ille sensus emeris, qui nunquam antea Graecorum animos occuparat.*

avanti Cristo, nel quale la stirpe japetica avea sottratto il collo al giogo, e il secreto processo dell'ordine delle sue riflessioni già era pervenuto a quel punto, al quale indubitatamente si manifesta in vere teorie (1).

La materia, su cui l'ingegno italo-greco cominciò ad esercitarsi, gli era data dalla religione. E invero i due sistemi religiosi, di cui abbiamo parlato, abbracciavano la dottrina di Dio, e quella del mondo, la Fisica e la Storia. In Grecia il loro sincretismo s'era introdotto, o diffuso, o reso in qualche modo indigeno, per mezzo de' poeti orfici e omerici, che l'avean preso in Oriente. I quali poeti dandogli, per così dire, la nazionalità greca, aveano cominciato leggermente a modificarlo, quasi senza avvedersene; poichè nelle loro mani quel sincretismo religioso subisce già l'influenza dell'ingegno giapetico, o raziocinativo. Onde i Neoplatonici, che retrocessero a quel sincretismo orientale, da cui i più grand'ingegni s'erano cotanto affaticati per purgare e liberare la filosofia, cercarono nell'autorità di tali poeti un appoggio al loro oscuro regresso (2).

166. E veramente non solo Platone condannò i poeti, e sbandì Omero dalla Repubblica (3), ma già Senofane di Colofone, il padre della scola Eleatica, sollevandosi sopra i volgari pregiudizi, con un razlocinio libero, e maraviglioso per la sua età (600-500 a. C.), riprovò acremente Omero ed Esiodo, siccome quelli che ingerivano falsi e indegnissimi concetti dell'essere

(1) *Parcourons d'un coup d'œil l'état du Monde au commencement de ce siècle*, scrive l'Anquetil Duperron, *qui peut être regardé comme une époque considérable dans l'Histoire du genre humain. Il se fit alors dans la nature une espèce de révolution, qui produisit dans plusieurs parties de la terre des génies, qui devoient donner le ton à l'Univers* (Zend-Avesta, Vie de Zoroastre p. 7). Tra gli uomini che iniziarono questo gran movimento, si devono contare: Confucio e Lao-tseu per la Cina; Zoroastro per la Persia; Ferecide, maestro di Pitàgora, che trae da' libri dei Fenici (Cio. Tusc. Quest., L. I, c. XVI; Diog. Laert. in Pherecyd. Vita; Porphy. Vita Pythag. N. VI; Clem. Alex. Strom. I, 10; Suida v. Φερεκύδης), e Pitagora stesso, per la Grecia e per l'Italia. A questi l'Anquetil vuole che s'aggiunga Sommono-kodom, che fu una specie di legislatore degli Siamesi.

(2) V. Proclo, Theolog. I, 4.

(3) De Rep. II, p. 377.

divino, onde dal sillografo Timone fu chiamato Ὀμνραπάτης ἐπισκώπτης (1). Del Colofonio ci rimangono ancor questi versi:

- « Tutto quel che a' mortali è colpa ed onta,
- « Furto, adulterio, e frode, Omero e Esiodo
- « Agli Dei tribuiro (2).

Di Pitagora pure si narra che, per dissuadere gli uomini dalle superstizioni insegnate da' poeti, fingesse d'aver trovato in un suo viaggio all' inferno Esiodo stridente, legato ad una colonna di bronzo, e Omero penzalone da un albero, avvinto di serpenti, in punizione delle cose da essi favoleggiate intorno alla divina natura (3). Non era certo questo filosofo coerente a se stesso, prendendo ad impugnare le favole de' poeti con un' altra favola pure poetica da lui stesso spacciata; e non senza ragione fu messo in dubbio da' critici quel racconto ripugnante alla stima, che Pitagora fece di quei poeti (4); tanto più, se si considera che da Erodoto si pone Pitagora con Orfeo, quale istitutore de' misteri (5); benchè io credo che i Pitagorici misteri abbiano avuto per arcano una dottrina più razionale, e che forse, per distorre gli uomini dalle più grossolane superstizioni, egli volesse opporre misteri a misteri, sebbene simili in quanto alla forma esteriore, quasi favole a favole. Come che sia di questo, il fatto di Senofane che si solleva al di sopra delle credenze false del suo tempo, e la rompe co' poeti, deve considerarsi per segnale d'un' epoca nuova, epoca memorabile della libertà dell' ingegno che, scuotendo un giogo ingiusto, vuole ormai camminare da se medesimo.

167. Plutarco dice, che i poeti e i teologi posero esclusivamente la loro attenzione alla *causa formale* o *razionale*, trascurando

(1) Sext. Empyr. Pyrrhon. Hypotyp. L. I, c. XXXIII, § 224; Diog. IX, 48. Che si deva leggere così, è dimostrato dal Karsten, Xenoph. vita et studia, p. 46, not. 33.

(2) Sext. Emp. adv. Mathem. I, 289; IX, 493; Cf. Plutarch. Apophlegm. T. VI, p. 669. ed. Reisk.

(3) Così racconta Diogene Laert. VIII, 21 sulla fede di Girolamo peripatetico.

(4) Meiners Geschichte d. Wissensch. T. I, p. 294 sg.

(5) Herod. II, 81 — Cf. Creuz. Religions. etc. P. I, L. VII, c. II.

la *materiale*, che fu considerata in appresso (1). Ma quanto questo sia falso noi lo vedemmo; chè anzi, conservando la confusione dell' Universo con Dio, essi cantarono e propagarono il panteismo, sincretizzando col panteismo camitico alcune verità della vera teologia. Per convincerne il lettore, basterà collocare sotto gli occhi di lui alcuni de' versi orfici, citati da Proclo e da altri Neoplatonici, ne' quali si canta qual sia la natura di Giove. Poichè, qualunque sia l'autore o gli autori di tali versi, essi contengono indubitabilmente le orfiche tradizioni. Dicon dunque:

- Il primo nato e l'ultimo, de' fulmini
- Moderator, è Giove; e Giove è il capo,
- E Giove è il mezzo, e tutto vien da Giove,
- Che maschio nacque, e ninfa anche immortale.
- Della Terra e del Ciel stellato è Giove
- Propaggin, soffio delle cose tutte;
- D' inestinguibil fuoco impeto è Giove,
- E radice del Ponto, e Sole e Luna;
- Giove è del pari e rege, e d'ogni vita
- Autore, unica forza, unico genio,
- Gran principio alle cose, unico cerchio
- Regale, nel qual tutte esse s'aggirano,
- Foco, acqua, terra, etere, notte e giorno;
- Intelligenza, padre primo, e dolce

(1) « In generale, due, come ho detto, essendo le cause d'ogni nascimento, alla migliore unicamente gli antichissimi teologi e poeti si prefissero di fare attenzione, avendo sempre in bocca:

• Giove è principio e mezzo e autor di tutte.

• Alle cause poi necessarie e fisiche non s'erano per anco voltati. I più moderni di loro, chiamati naturalisti, andando per via opposta, si allontanarono dai nobili e divini principj, e tutto ridussero ai corpi ed alle affezioni corporee, a urti, a cambiamenti, a temperature; sicchè il ragionamento d'ambidue è imperfetto: agli uni manca il sapere perchè, e da che; agli altri, da quali mezzi, e per quali; o almeno lasciano d'indicarlo. Laonde chi fia il primo a trattare chiaramente d'ambidue, ed alla causa, con certa legge di ragione operante ed impellente, congiunga necessariamente un soggetto d'affezioni capace, questi medesimo dilegnerà ogni sospetto ed ogni taccia da noi ». Plutarco, Del mancamento degli Oracoli cap.

XLVIII.

ROSMINI, *Divino nella Natura*

13

- « Amor; chè in quel di Giove immenso corpo
- « Tutte si giaccion queste cose; e vede
- « Di Giove il capo e le sue belle forme
- « Chi lo splendido Ciel mira, e le chiome
- « Auree degli astri sul lucente marmo
- « Vaghiissimi, sospesi in aria, e i due
- « Taurini corni d'ambo i canti aurati,
- « L'orto e l'ocaso, vie de' Dei celesti.
- « Occhi a lui il Sole e l'affacciata Luna:
- « E l'etere regale incorruttibile
- « A lui è mente non fallace, e tutte
- « Cose con essa ode e comprende, e priego
- « Alcun non v'ha, nè voce o suon, quantunque
- « I preghi sieno, che all'orecchio sfugga
- « Di Giove oltrapossente, a Crono figlio.
- « Ovunque l'immortal capo e la mente
- « Tiene, e d'intorno volge il corpo splendido,
- « Continuo, immenso, intrepido, membruto,
- « Validissimo: tali omeri e petto
- « Sortiro al Dio, cui largo dorso è l'aria
- « Ampio-spaziante, ed ali, onde per tutte
- « Le cose ei vola, e ad esso è ventre sacro
- « La terra, universal madre, e le vette
- « Alte de' monti, e per media cintura
- « Del risonante mar, del Ponto ha il flutto,
- « E son sue piante l'interiore estrema
- « Base de' sotterranei, il tenebroso
- « Tartaro, della terra ultimo fondo
- « Che tutte cose occulta; ma dal core
- « Ei le cava di novo, e nell'allegra
- « Luce ancor le rimanda a Dio simili (1).

Che se vogliamo applicare l'accennata osservazione di Plutarco non a' teologi greci, ma a' filosofi; nè pur allora si troverà vera. Chè piuttosto è dotata di verità l'osservazione direttamente contraria d'Aristotele, il quale afferma che i primi

(1) *Orphica Fragmenta* edit. Jo. Matth. Goener, *Fragm.* VI.

che filosofarono posero la loro attenzione alla causa materiale, e trascurarono le altre (1). Onde quello che dice lo storico di Cheronea non ha luogo, se non nel secondo ciclo della storia della filosofia, che incomincia da quelli che posero l'idea per fondamento delle filosofiche meditazioni.

168. Delle due parti dunque, onde si componeva la teologia al tempo di Talete, questi (discendente da una famiglia fenicia, e iniziato ne' misteri da' sacerdoti egiziani) fece oggetto delle sue meditazioni non la prima parte del nome ineffabile, ossia l'essenza divina come *puro essere*, ma la seconda parte, che ravvisava Iddio nella *vita*, principio del movimento e dell'azione nell'universo (2). Laonde mi sembra indubitato, che la *νοῦς* di questo filosofo altro non fosse che il principio sensitivo, che non si distingueva ancora dall'intellettivo, e l'*ὄρα*, il termine corporeo di questo principio. E come il principio sensitivo, ossia il principio della vita, era già deificato, e si credeva animare tutte le cose dell'universo; quindi anche la sentenza di Talete, esprimente il comune panteismo, che faceva di Dio l'anima del mondo: « Tutto è pieno di Dio (3) ». Onde, quando si legge che Talete ammetteva Iddio come formatore di tutte le cose dall'umido (4), conviene intendere ch'egli ponesse attenzione alla potenza del principio sensitivo e animatore, che conforma e organizza continuamente la materia, qual era il Dio Pane degli Arcadi, da questi appunto chiamato « signore della materia » τὸν τῆς ὕλης κύριον (5), e il Giove degli Orfici:

(1) Aristot. *Metaph.*, L. I, c. III, 2. — Diogene Laertio (*Vitas et Plac. Clar. Philos.*, Lib. III, *Vita Platon.*) dice, che da principio la filosofia non s'occupò che della Fisica.

(2) Sigism. Gerdil riconosce che la filosofia uscì, quasi dall'uovo, dalla Teologia ricevuta: « Nel formare adunque Talete il suo sistema fisico, non « abbandonò, nè rigettò il sistema teologico antichissimo; anzi quello prese « per base del suo filosofare, non avendo fatto altro, che dichiarare con « ragioni fisiche ciò che da' teologi veniva semplicemente affermato ». *Esame delle opinioni degli antichi filosofi ecc. nell'Introduzione allo studio della Religione*, P. I, L. I, C. I, § II.

(3) Arist. *De Anima* L. I, c. II, 14 — Cf. *De Mundo*, c. VI.

(4) Cic. *De N. D.* I, 10; Plutarch. *De pl. philos.* I, 2.

(5) Macrobi. *Saturn.* I, 22.

Ζεὺς αὐτὸς ἀπάντων ἀρχιγένεθλος,
 Ἐν κράτος, εἰς δαίμων γένετο, μέγας ἀρχὸς ἀπάντων,
 Ἐν δὲ δέμα βασιλείον, ἐν ᾧ τάδε πάντα κυκλεῖται (1).

Onde, presso gli Orfici, Pane è anche Giove, ἀληθὴς Ζεὺς ὁ κεράστις (2). La quale interpretazione della dottrina di Talete si conferma da quello che dice Aristotele, non avere i primi che filosofarono saputo distinguere il senso dall'intelletto; e da quello, che chiaramente inferisce Stobeo: « Talete disse « Dio la mente del mondo, il tutto (τὸ πᾶν) animato, e pieno « di démoni; la forza poi divina, moltrice di questo, penetrare « per l'elemento dell'acqua » (3). È dunque manifesto che Talete ammise il comune panteismo psicocosmico, solamente riducendolo a sistema coll'attribuire al liquido, che penetra dovunque, d'essere immediatamente congiunto col principio vitale, ch'egli chiamava *Mente* e *Dio*, e di comunicare il moto e la vita divina al rimanente della materia. L'acqua dunque (e non da lui stesso, ma da quelli che lasciarono scritto il suo sistema) fu detta ἀρχὴ (4): denominazione che con più proprietà si sarebbe dovuto applicare al principio animatore.

(1) Orph. Fragm. VI, edit. Gesner.

(2) Orph. Hymn. X, Fragm. XXVIII Gesn.

(3) Stob. Ecl. phys. I, 1 — E così pare l'autore dell'opera *De Placitis philos.* L. I, c. VII, 11: *Thales Deum Mundi mentem esse dixit* — Cic. De N. D. I, 10: *Cur (Thales) aquae (mentem) adjunxit, si ipsa mens constare potest vacans corpore?* — Dal qual passo, benchè guasto, sembra poter dedursi, che Talete ammettesse solo la sua mente (principio senziente) indivisa dalla materia, qual principio animatore.

(4) Arist. De Coelo II, 13 — Aristotele (Metaph. I, 7) riprova tale sistema, perchè in esso manca la causa del movimento. Già vedemmo, che dello stesso difetto accusa ingiustamente il sistema di Platone. È facile censurare i sistemi, quando male si espongono. In fatti Aristotele colloca Talete tra quelli, che non poterono che una causà materiale; parla dell'acqua come principio, tace al tutto della mente, cioè del principio sensitivo e di tutto congiunto coll'acqua, attestatoci da molti antichi scrittori. Ora, se v'ha un principio motore nel mondo, certo è il sensitivo; benchè questo solo poi non basti a spiegarci se stesso. Tra le molte contraddizioni poi d'Aristotele (forse effetto del guasto e disordine, nel quale pervennero a noi que' libri che portano il suo nome) sarà da sanzionare anche questa,

169. Non apparisce che la speculazione filosofica uscisse da questa cerchia nella scuola jonia per opera di Anassimandro, concittadino ed amico di Talete, o di Anassimene suo discepolo. Solamente che Anassimandro introdusse un concetto astratto, quello dell'*infinito*; per ispiegare come non venga mai meno la generazione delle cose (1); concetto che non uscì più dalla filosofia. I documenti storici non dicono, che cosa egli intendesse sotto questo concetto: e però gli furono date varie interpretazioni (2). Ma a me pare indubitato, che l'*infinito* d'Anassimandro altro non fosse che la mente, cioè il principio sensitivo di Talete. Dicesi, ch'egli il primo introducesse nella filosofia il vocabolo *ἀπειρον* per designare l'*infinito* (3). A causa materiale pare che ritenesse l'acqua di Talete (4).

L'*infinito*, *ἀπειρον*, rimanendo senza definizione, involgeva un equivoco, potendo significare tanto *indeterminato*, « ciò che, potendo e dovendo per esistere aver determinazioni da altro, si considera dalla mente privo di esse »; quanto *assoluto*, « ciò che, non potendo aver determinazioni da altro, è determinato da

che (nel I, 2 *Dell'anima*) pone Talete con Anassagora tra que' filosofi, che davano all'anima per sua propria natura la facoltà motrice, e lo distingue da quelli, che la facevano essenzialmente in moto; il che è opesente con quello che attesta Stobeo, la prima causa (l'anima del mondo) essere, per Talete stata immobile, τὸ πρῶτον αὐτὸν ἀκίνητον (Ecl. Phys. I, 16). Di più distingue da Talete Ippone, che chiama di grossa pasta, il quale nell'acqua stessa ponea la natura dell'anima.

(1) Quocirca, ne quid rerum ortui destit, infinitum ponit. Stob. Ecl. Phys. I, 12.

(2) Diog. Laert. I. II, 1.

(3) Simplic. in I. Physicor., c. II.

(4) Plutarch. De Placit. Philosoph. V, 19; Convival. Disput. Lib. VIII, Quaest. VIII, N. IV. — Aristotele dunque errò quando prese l'*infinito* d'Anassimandro come causa materiale, onde pare lo ostendesi tra que' filosofi naturali, qui praeter infinitum, nullas alias causas faciunt, ut mentem, aut concordiam (Physicor. L. III, IV); dove l'esempio che arreca delle cause che i filosofi naturali non aggiungono all'*infinito*, cioè la mente, come pose Anassagora, e la concordia, come Empedocle, fa conoscere che intende parlare di cause formali. Di qui la censura che gli fa (V. nota 4 della pag. anteo.); di qui pure la censura di Plutarco, di cui parliamo nel testo. Anche Galeno prende l'*infinito* di Anassimandro per causa materiale. De Hist. Philos., Praecem. sect. XIV, edit. Rasar. Venet. 1563.

se stesso ». Le determinazioni poi, che un ente riceve da altro, sono i limiti del suo essere; mentre le determinazioni che l'ente ha per sè, non sono *limiti*, ma perfezioni.

A cagion dunque di questi equivoci, cioè dell'equivoco che presentava la *νοῦς* di Talete, per la quale s'intendeva il principio sensitivo come cosa identica coll'intelligenza, e l'*ἀπειρον* d'Anassimandro, che può prendersi 'tanto per *indeterminato*, quanto per *assoluto*, ed altri tali che faremo osservare; i primitivi sistemi riuscivano in viluppi di concetti, e in contraddizioni di ragionamenti (1).

170. Non è poi difficile a spiegare, come Anassimandro sia pervenuto a chiamare infinito il principio sensitivo animatore delle cose, posto da Talete. Primieramente, questo principio, se si considera in astratto dal suo termine materiale, rimane un *indeterminato*; e in questo senso gli compete il titolo d'infinito. Di poi, egli di natura sua non ripugna a ricevere per termine suo qualunque mole o qualità di materia; e però gli compete ancora il titolo d'infinito nel senso d'*illimitato*, sebbene d'*illimitato solo potenzialmente*: il che non si distingueva ancora dall'*illimitato attuale*. Sembra dunque, che a torto l'autore dell'opera de' *Placiti* riprenda Anassimandro per non avere dichiarato, se per infinito intendesse aria, od acqua, o fuoco, od altro; non intendendo egli nulla di tutto questo, ma il principio posto da Talete come dominatore della materia: onde anche Aristotele afferma, che quelli che pongono l'infinito, senza altra cagion formale, dicono « ch'egli contenga e governi « tutte le cose » καὶ περιέχειν ἅπαντα, καὶ πάντα κυβερνᾶν (2); il che è un farlo causa *formale* come contenente, ed *attiva* come governante (3).

(1) A ragion d'esempio, da' due sensi dati alla voce *infinito* gli scettici argomentavano contro la certezza dell'esistenza di Dio in questo modo: « Iddio non può essere *infinito* » (e lo provavano prendendo la parola nel senso d'*indeterminato*); « Iddio non può esser *finito* » (prendendo la parola nel senso di *limitato*). V. Sext. Emp. adv. Mathem. Lib. IX, adv. Physic. L. I, c. II, sect. 148, 149.

(2) Arist. Physicor. L. III, et IV.

(3) Ermia (Irrisio Gentil. Philos. N. IV) dice che Anassimandro poneva un principio più antico dell'acqua, che chiama l'*eterna materia*, τὴν αἰδίαν

Come poi Talete poneva che il Mondo fosse uno, e però avesse un unico principio animatore, così conveniva che l'infinito d'Anassimandro fosse tutto in sè contenente *περιέχων* (1); e quindi questo filosofo ha il merito d'aver introdotto nella filosofia un'altra di quelle sentenze, che non furono più abbandonate, feconde d'importanti conseguenze: cioè quella, che « un principio vivente dovea contenere la materia », non potendo questa stare senza chi la contenga ed unifichi (*Psicol.* 443-449). Quest'infinito, animatore del mondo, del pari che la mente di Talete, era, come dicono Aristotele (2) e Laerzio, il *divino*, τὸ θεῖον (3), la natura divina. Quindi la deificazione della natura, che era a quel tempo nelle menti di tutti, e il politeismo, perchè gli enti partecipanti della natura divina erano gli Dei: ma poichè gli enti per le mutazioni della materia s'organizzavano e si distruggevano, così avveniva pure di tali Dei. Onde in Cicerone si legge: *Anaximandri autem opinio est, nativos esse Deos, longis intervallis orientes, occidentesque, eosque innumerabiles esse mundos* (4); che è la solita astrolatria. Nascendo però e morendo, ossia dissolvendosi, questi Dei, rimaneva immutabile la natura divina (τὸ θεῖον), nella quale sola infinita nascevano tutti questi cambiamenti. E così si concilia la pluralità, o piuttosto infinità de' mondi, Dei, coll'unità taletica del mondo; poichè rimaneva sempre uno il principio che tutto animava e conteneva, benchè esso s'organizzasse temporaneamente in più corpi. Riceve ancora luce l'altra sentenza d'Anassimandro, conservataci da Simplicio (5), che « le cose, venendo all'esistenza, commettono un'ingiustizia, di cui col perire pagano il fio »; perchè organizzandosi la materia « col separarsi dall'uno le

κίνησις. Questo è certamente l'infinito d'Anassimandro, che apparisce causa eternamente attiva, benchè parte si generi, parte di continuo perisca, come soggiunge: καὶ ταῦτα τὰ μὲν γενέσθαι, τὰ δὲ φθίβεσθαι.

(1) Arist. Physic. I, 4; III, 4-7; Simplicio. in I Physic., c. II.

(2) Arist. Physic. III, 4, καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον.

(3) Diog. Laert. Vitae et plac. cl. phil. II, 1; Arist. Phys. III, 4.

(4) De N. D. I, 10—e Stobaeo: Ἀναξίμανδρος ἀπεφύλατο τοὺς ἀείρους οὐρανοὺς διὰ τὸν Εὐλογ. Phys. L. I, c. I.

(5) In I Physicor. Arist., c. II.

contrarietà che sono nello stesso uno » (1), si divide dal tutto, nel quale poi disorganizzandosi ritorna. Vedesi dunque già qui l'origine di quella distinzione tra τὸ Δεῖον e τὸ Δεδῶς, che abbiamo notato in Platone. Anche Anassimandro dunque, come Talete, abbracciò il panteismo psicocosmico degli Orfici, e della più antica tradizione, non già facendo Dio la materia, ma divino il principio unico, che l'animava e si costituiva in molti Dei (2).

171. Anassimene, il terzo filosofo di Mileto, discepolo di Anassimandro, non uscì dalle tracce de' suoi due predecessori. Prendendo lo stesso oggetto ad argomento della sua filosofia, cioè la spiegazione degli avvenimenti mondiali, pose due cause: l'una formale, cioè l'*infinito* del suo maestro, l'altra materiale, che disse esser l'aria. Così riferisce Diogene Laerzio; ἀέρα καὶ τὸ ἀπείριστον (3). Di queste due cause Cicerone ne fa una, da lui detta *infinitas naturae* (4). Il che si può conciliare colla duplicità de' principj, considerando che, uniti insieme, formano la natura composta d'anima e di corpo; l'anima della quale è appunto l'*infinità*, o l'*infinito* d'Anassimandro. Onde acutamente il Gerdil dice: « questa espressione, *infinitas naturae*, non sembra ella, oltre il principio materiale; additare una cagione efficiente e matrice (5)? » Non è dunque maraviglia, se anche Anassimene facesse del Mondo un Dio, perchè penetrato dalla

(1) Arist. De Phys. Auscult. I, 4.

(2) Sesto Empirico dopo aver osservato, che l'attribuire agli antichi l'opinione che credessero esser Dei le cose che si corrompono, è un ripartirli privi di senso, consente però che loro si attribuisca l'opinione che fa un Dio della virtù attiva delle cose. Poichè « non è forse fuor di ragione » dice « lo stimare Dea per esempio la terra, non quella sostanza che si scava e si fende in solchi, ma quella virtù che in essa risiede e la regge, e la natura fruttifera e veramente divinisima ». Adv. Mathem. L. IX, adv. Physic. L. I, c. II, sect. 39.

(3) Diog. Laert. Vitae et Plac. Cl. Philos. L. II, c. II. — Vedi quanto sagacemente interpreti e difenda questo luogo di Diogene, che accenna due principj in vece di uno, Gerdil nell'*Esame delle opinioni degli antichi filosofi* ecc. L. I, c. II.

(4) Acad. II.

(5) Gerdil, luogo citato.

no, o dall' infinito, principio animatore (1), e che l'aria per lui componesse più Dei (2), cioè gli stessi Dei nativi d'Anassimandro. Che poi egli non avesse ancora distinto il principio intellettuale dal sensitivo, non solo si rileva dall'attribuirsi questo ad Anassagora, e dalle testimonianze dirette di Aristotele, ma altresì può dedursi dall'avvertenza che fanno gli antichi storici della filosofia, ch'egli non distinse l'aria dallo spirito (3).

Nè è da credersi, che Anassimene, coll'aver posto l'aria come principio materiale, si discostasse gran fatto da'suoi predecessori. Le parole acqua ed aria si prendevano egualmente per la forma liquida della materia. Ermia espone in questa maniera il concetto d'Anassimene: « L'universo è aria; e questa, condensata e concreta, diviene acqua e terra (4): rarefatta ed espansa, diviene etere e fuoco: tornata poi alla sua natura, è liquida aria; che se si condensa, (dice) si muta » (5). Alessandro, appresso Diogene, attesta che i Pitagorici davano il nome di *etere freddo* all'aria, e di *etere corpulento* al mare ed all'umido (6), onde l'aria e l'acqua era considerata come una stessa materia, più o meno rarefatta, più o meno calda. Avendo dunque Anassimene osservato, che l'aria

(1) *Post Anaximenes aera* (di cui tutto si componeva) *Deum statuit, cuiusque gigni* (nelle sue parti), *esseque immensum, et infinitum* (nel suo tutto), *et semper in motu*. Cio. De N. D. I, 10.

(2) S. Augustin. De C. D. VIII, 2.

(3) L'avverte l'autore *De Placitis Philos.* L. I, c. III, 6; l'avverte Stobaeo, *Eclog. Phys.* L. I, c. II.

(4) Secondo la correzione del Worth. — Non sarà inutile udire qui come il Bruckero riferisce la dottrina del liquido, quale principio elementare, alle antiche dottrine religiose: *Sunt qui per Chaos aquam intellexisse (Hesiodum) — contendunt. Sed hoc accurate intelligendum, nec de oceano, sive aqua, quam elementum quartum constituerunt, accipiendum est, sed de aquosa et limosa sive turbida materiae, omnes seminales rationes in se continentis, congerie, qualem Phoenix descripsisse ostendimus. Ab iis Graecos vetustissimos Theogoniam atque Cosmogoniam accepisse probavimus* (Bruckeri Hist. Crit. Philosophiae, Periodi I, Part. II, Lib. I, c. I, § XXVII, N. VIII, edit. Lips. 1742, p. 412.)

(5) Irrisio Gentil. Philosoph., sect. III.

(6) Diog. Laert., Vit. et Pl. Cl. Philos. L. VIII, c. I. — Per questa ragione, alcuni collocarono Eraclito tra quelli che ponevano per principio l'aria come Anassimene, altri tra quelli che ponevano per principio il fuoco. V. Sext. Emp. Adv. Math. VIII, adv. Logio. L. II, c. III, sect. 286.

è meno densa dell'acqua, più densa del fuoco, gli parve che dalla forma aerea si dovesse cominciare (1), come da uno stato di mezzo e più naturale; dal quale dipartendosi poi verso gli estremi, divenisse ogni altra cosa destinata a ritornare allo stato di prima. E questo fu un passo dato verso alla considerazione delle cose spirituali. Poichè come Talete, nello stabilire l'umido qual principio materiale, avea avuto in vista la generazione (2); così parve ad Anassimene, che un corpo sì crasso, come l'acqua, non potesse render conto della più sottile parte dell'anima: onde considerando che l'uomo vivea colla respirazione, pare aver creduto che, assorbendo l'aria, assorbisse dall'universo l'anima: era un cercar l'anima in cosa più sottile. E questo nuovo concetto, introdotto nella filosofia da Anassimene, si mantenne poi nelle scuole costantemente (V. *Psicol.* 613-625, *Append. Delle sentenze de' filosofi intorno alla natura dell'anima*, 13-20). E quando si osservò che nella respirazione si svolgeva il calore, si concluse che l'anima consistesse nel calore, ossia nel fuoco, come fece tra gli altri Ippaso da Metaponto, o nel fuoco e nell'aria ad un tempo, come Enipode di Chio (3): sentenze che non diversano sostan-

(1) Aristotele: *Anaximenes autem, et Diogenes aërem priorem aqua, et maxime simplicium corporum principium statuunt.* *Metaph.* I, 3 — L'autore del libro de' *Placiti* attribuisce questa dottrina ad un filosofo posteriore della setta jonica, cioè ad Archelao d'Apollodoro Ateniese, che fu l'ultimo che coltivò la Fisica sulle tracce di Talete: « Archelao d'Apollodoro » dice « pose l'aria infinita, e la sua densità e rarità; e questa, volle che fosse fuoco, e quell'altra, acqua » (*L. I, c. III, 12; Stob. Ecl. Phys. I, 12*). Si vedono i posteriori lavorare sempre su principi posti dagli anteriori, l'unica maniera di far che la filosofia vada avanti per un progresso continuo. Che l'impedisce? La presunzione, a cui questo andar cauto e modesto sembra servilità.

(2) Ved. I. H. Müller, *De aqua, principio Thalotis*, Alf., 1719 — Plutarch., *De Placit. philos.* L. I, c. III; Arist. *Metaph.* I, 3.

(3) Sext. *Emp. adv. Mathem.* IX, *adv. Physic.* L. I, c. V, sect. 361. — La sentenza d'Eraclito è chiaramente esposta da Aristotele (*De An.* I, 2): « Dicea l'anima esser principio, come quella che è esalazione (*τὴν ἀναθυμιάσιν*), e dalla quale constano l'altre cose, e più d'ogni altra cosa essere incorporea, e sempre fluire ». E questa esalazione era certamente ignea, perchè affermava altresì che « tutte le cose finalmente diventano fuoco » (*Arist. Phys.* III, 5). E più distintamente Nemesio: *Heracitus, Universi*

zialmente da quella d'Anassimene, se non nell'espressione; e che fecero la via alla sentenza di Crizia e d'Empedocle, che riponeano la sostanza dell'anima nel sangue arrossato per la combinazione dell'aria più sottile e vitale, cioè dell'ossigeno (1).

Aristotele avea già osservato, che Talete trasse il suo principio materiale dell'acqua dalle dottrine religiose (2); e avverte che i poemi orfici fanno pure venir l'anima dalla respirazione (3). Lo stesso si trova in Omero (4). E quindi apparisce chiaramente onde traesse origine la filosofia fisica della scuola jonica.

172. In questo sistema, esposto dai tre indicati filosofi della jonica scuola, giacevano tre errori principali e radicali.

1. Il primo consisteva nel non avere ancora distinto l'intelletto dal senso, considerando il principio sensitivo e animatore, come intelligente da sè appunto per questo, che era sensitivo.

La sensitività e l'intelligenza hanno ambedue un'esistenza soggettiva, perchè sono del pari facoltà del soggetto umano. Ma la sensitività si distingue essenzialmente dall'intelligenza, perchè quella ha un *termine estrasoggettivo*, questa un *termine oggettivo*. Quella per conseguente è inferiore a questa, a cui

quidem animam, exhalationem esse humidorum: animalium autem animam, cum ab exteriori exhalatione, tum ab ea, quae in ipsis est animalibus ejusdem cum illa generis, ortam esse, auctor est (De Nat. Hom. c. II); dottrina passata agli Stoici, che dicevano « l'anima essere uno spirito riscaldato ed igneo » (Ivi). Tutti questi non si dipartono sostanzialmente dalla dottrina d'Anassimene, ma la svolgono e perfezionano.

(1) Arist. De Anima L. I, c. II, 19.

(2) Metaph. I, 8.

(3) « In questo errore sembra essere anche quella sentenza, che giace « ne' carmi orfici. Poichè Orfeo dice, che l'anima si porta da' venti, e dal tutto entra nella respirazione » (Arist. De An. I, 5). Anche la pluralità de' mondi, che sono i nativi Dei accennati da Cicerone, passò nella filosofia dagli Orfici. *Heraclides et Pythagorei*, scrive Stobeeo, *unamquamque stellam mundum esse affirmarunt, terram atque aërem in infinito aethere complexam, quae opinio de Orphicis manavit: ii siquidem singulas stellas mundos faciunt*. Eclog. Phys. L. I, c. 25.

(4) V. la vita d'Omero attribuita a Dionigi d'Alicarnasso, ed. Gale p. 344. segg.

dev'essere subordinata: all'opposto, qualora si fa dell'intelligenza nulla più che un atto della sensitività, si attribuisce il dominio alla sensitività sopra l'intelligenza.

2. Il secondo errore consisteva nel confondere l'idea, che è il termine oggettivo dell'intelligenza, con questa facoltà soggettiva. S'ignorava dunque ancora l'*esistenza oggettiva* delle idee, e non si considerava che l'*esistenza soggettiva* delle facoltà.

3. Il terzo errore consisteva nel confondere l'*esistenza oggettiva* delle idee coll'*esistenza estrasoggettiva* delle cose corporee e materiali. Quest'errore, unito al secondo, portava la conseguenza di fare tutti i corpi non solo animati, ma ancora intelligenti. Poichè, vedendosi ne' corpi le forme, e movimenti ordinati verso una unità di scopo, si concluse che questo non potesse essere ed avvenire, se non fossero intelligenti. Ciò che vedevano ne' corpi, di cui si compone l'universo, erano *forme, e combinazioni delle forme singole in forme complesse ed armoniche*: vedevano dunque le idee comunicate dall'intelligenza ai corpi; questi erano dunque intelligenti.

Come le verità inserite in questo sistema, così pure gli accennati *errori* si svilupparono per opera de' pensatori che succedettero a questi tre primi.

173. Eraclito di Efeso, che visse con Anassimene, con Pitagora e con Senofane, di cui si fa discepolo, non si scostò gran fatto dai tre nominati filosofi della scuola jonica, quando pose il *fuoco* siccome principio materiale di tutte le cose, ossia l'evaporazione ignea. Abbiamo già detto, che il fuoco si credeva *etere*, ossia aria rarefatta. Diceva egli: « Niuno degli Dei, e niuno degli uomini formò questo mondo, che abbraccia l'università delle cose; ma era, ed è, e sarà sempre un fuoco vivente, accendendosi con certa misura, e con certa misura estinguendosi » (1). Abbiamo veduto, che Anassimene poneva la condensazione dell'aria in acqua e in terra, e la rarefazione in fuoco (2). Non dissomigliantemente Eraclito ammetteva una

(1) Clom. Alex. Strom. L. V, sect. 14.

(2) Anassimene poneva ignea la natura delle stelle (Stob. Eclog. Phys. L. I, c. 23), e del sole. *Anaximenes igneum esse solem affirmavit, ac densitate aeris repulsas stellas converti, lataque illum figura praeditum.* Stob. Eclog. Phys. L. I, c. 24.

esalazione che chiamava *chiara*, il passaggio allo stato di fuoco, e una *esalazione fosca*, il passaggio allo stato di umido (1); siccome pure un movimento (*κίνησις*) o mutazione in meglio verso l'alto, ossia verso il cielo composto di etere igneo, e un movimento o mutazione in peggio verso il basso, cioè verso la concrezione terrestre (2). Al fuoco celeste, che distingueva forse per una maggior sottigliezza dal fuoco visibile sulla terra (3), attribuiva il principio vitale e sensitivo, che penetrando si comunicava a tutta la natura. L'anima umana era una esalazione, una scintilla (4) di questo fuoco celeste, e s'assorbiva coll'aria respiratoria; al qual concetto Anassimene aveva preparato la via, come vedemmo. Onde, l'anima *secca* essere la migliore, perchè formata d'una esalazione più prettamente ignea (5). Questo fuoco essenzialmente animato era per Eraclito la natura divina; e l'anima in veglia (6), e nella vecchiaia special-

(1) « Eraclito ed Ippaso metapontino dissero, principio dell'universo essere il fuoco, perchè tutte le cose nascevano dal fuoco, e terminavano nel fuoco, spento il quale, essersi generato il mondo. Perchè primieramente la porzione di lui più grossa, condensata in se stessa, diventava terra; la quale poscia, disfatta dalla natura del fuoco, diventava acqua; la quale, evaporando, si convertiva in aria. E di nuovo doversi per incendio consumare il mondo o tutti i corpi ». Plutaroh. De Plac. Philos. L. I, c. III, 25; Cfr. Diog. Laert. Vit. et Plac. Clar. Philos. L. IX, c. I, 12; L. II, c. III, 4; Stob. Eclog. Phys. L. I, c. 12; Clem. Alex. Strom. L. V, sect. 14; Id. Recognit. L. II, § 15; Id. Hemil. II, 26.

(2) Diog. Laert. Vitae et Plac. Cl. Philos. L. IX, c. VIII, IX.

(3) Philopon. ad Arist. De An. I, 2.

(4) Arist. De An. 2; Sext. Emp. adv. Math. L. VII, advers. Logic. L. I, sect. 129.

(5) Stob. Serm. 17 — Questa sentenza è spiegata dall'altra pure d'Eraclito, se non è la stessa, riferita da Filone (ap. Eus. Praep. Ev. VIII, 14), che « dove il suolo è più secco, ivi l'animo è solertissimo e prestantissimo ».

(6) Sesto scrive: « Questa divina ragione traendo in noi per via di respirazione, diventiamo intelligenti; smemorati nei sonni, e assennati di nuovo nello svegliarci — Questa ragione comune e divina, a cui partecipando noi diventiamo razionali, è posta da Eraclito come criterio della verità. Laonde egli diceva, che quello che sembra a tutti è vero e credibile, perchè proviene dalla ragione comune e divina; ma quello che apparisce ad un solo non è credibile, per la ragione contraria ». Adv. Math. L. VII, adv. Logic. L. I, sect. 129, 130.

mente, per la sua comunicazione colla ragione universale e divina (*κοινὸς καὶ θεῖος λόγος*), conosceva l'universo e la verità; per mezzo de' sensi poi, conosceva il *variabile* e l'*individuale* (1). Laonde anche Eraclito conservò i due generi di cose ammesse da' suoi predecessori, cioè non solo qualche cosa di mutabile, ma anche qualche cosa d'immutabile. La materia, o il *substratum* di tutte le cose, cioè il fuoco, si condensava ed evaporava; ma non periva mai. Il continuo *trascorrimento* dunque (*ῥοή*), imputatogli dall'antichità, dee essere inteso delle forme di continuo cangianti; e solo per rispetto a queste, pare che abbia valore l'obbiezione fattagli da Socrate e da Platone, che col renderle di continuo mobili ne rendeva impossibile la cognizione. Di più, ammettendo l'intelligenza divina del fuoco, che comunicandosi colla respirazione all'uomo faceva conoscere la *verità* (2), in opposizione a ciò che percepivano i sensi e la ragione individuale, cominciavasi già ad introdurre nella filosofia una qualche distinzione tra l'*intelligibile* e il *sensibile*, tra l'invariabile e ciò che era soggetto a variazioni. Finalmente questo principio sensitivo, intelligente, che aveva per immediato suo corpo l'etere in forma di fuoco, era Giove; essendo questa la sentenza di Eraclito: « Quell'uno, che è sapiente, non ama esser « detto solo, ed ama il nome di Giove » (3). Al qual sentimento rispondono i versi d'Euripide:

- « Vedi l'Eter sublime, senza fine
- « Diffuso, che la terra intorno abbraccia
- « Con molle amplesso? il sommo degli Dei,
- « E esso a te sia, e Giove esser confessa (4).

(1) Sext. Emp. adv. Math. VII, adv. Logio. L. I, sect. 126, 149, L. II, c. III, § 286; Pyrrhon. Hypotipos. L. III, c. XXIV, sect. 230 — Clemente Aless. dice appunto di Eraclito: « Poichè questi pone, che un mondo sia « sempiterno, e ne riconosce un altro caduco e sfasciantesi, ma solo d'ap- « parenza, e non diverso dal primo, considerato sotto un certo e proprio « aspetto ». Strom. L. V, sect. 14.

(2) Definiva la verità dall'etimologia: « ciò che non è latente » ἀληθές το μὴ ληθόν. Sext. Emp. Advers. Math. L. VII, adv. Logio. L. I, sect. 128, 129.

(3) Clem. Alex. Strom. V, sect. 14.

(4) Ibid. — La dottrina d'Eraclito, che l'Etere igneo per tutto diffuso sia Giove, e indi venga all'uomo l'intelligenza, fu insegnata, secondo Sesto Empirico, dagli antichi poeti Omero e Archiloco, di cui adduce i versi. Adv. Mathem. L. VII, adv. Logio. L. I, sect. 128, 129.

174. Fin quí il sistema filosofico era sempre il medesimo; solamente al principio materiale si diede una forma primitiva e naturale, sempre più sottile, passandosi dalla forma acquee di Talete e di Anassimandro, alla forma aerea di Anassimene, e all' ignea di Eraclito: avanti alle quali potevamo accennare anche la terrea di Ferecide (1). Il principio formale era indivisibilmente unito per sua natura col materiale, sia che si chiamasse νοῦς da Talete, o ἀπειρον da Anassimandro e da Anassimene, o θεῖος λόγος, o in altro modo, da Eraclito; ed avevasi per un subietto animale, di cui l' intelligenza credevasi un atto speciale.

Qui la filosofia jonica fece un gran passo avanti, per opera d' Anassagora, discepolo (con Diogene d' Appollonia in Creta) o successore d' Anassimene.

Già Eraclito avea nominata la ragione λόγος, e fattala divina; avea detto ancora, che « il mondo non era nato dal tempo, « ma dal pensiero » (2), e certamente volea dire dall' etere igneo, sede per lui d' ogni intelligenza; avea anche scritto, che la ragione universale e divina « non è altro che l'esposizione del modo, con cui è amministrata l'universalità delle « cose » (3); il che è accennare, o mettere sulla via di pensare alla causa finale. E tuttavia non usciva dal materialismo, come si può vedere in quella sentenza, che « il diventar acqua « è la morte dell' anima, e il diventar terra è la morte dell' acqua » (4): onde non fa meraviglia, che con Eraclito, e

(1) Ferecide di Sciro ammise per principj: *Giove*, riconosciuto nell' etere (Ζεύς, αἰθήρ), che è il pensiero stesso d' Eraclito e de' poeti teologi; il *tempo*, χρόνος, che Eraclito faceva identico col fuoco elementare, ossia con Giove (Sext. Emp. adv. Math. L. X, adv. Phys. L. II, 216); e la *terra*, γῆ, che Eraclito derivava dall' estinzione parziale o condensamento dell' etere igneo (Arist. Metaph. XIV, 4; Diog. Laert. L. I, vita Pherecyd.; Cic. Tusc. Quaest. I, 16). — La terra di Ferecide dovea essere umida e limacciata, giusta le tradizioni de' Fenici, i cui libri vennero alle mani di Ferecide, secondo le testimonianze di Suida e di Eustazio — V. il passo del Brukero, riferito avanti, p. 233, not. 4.

(2) Ἡράκλειτος, οὐ κατὰ χρόνον εἶναι γενητὸν τὸν κόσμον, ἀλλὰ κατ'ἐπίνοιαν. Stob. Eolog. Phys. I, 25.

(3) Sext. Emp. adv. Math. L. VII, adv. Logio. L. I, § 133.

(4) Clem. Alex. Strom. L. V, 14.

dopo di lui, comparisse la dottrina atomistica di Leucippo e di Democrito; regresso, e corruzione manifesta della filosofia.

Pure, a canto di questa corruzione, la meditazione filosofica continuò a progredire per mezzo degli ingegni più elevati.

175. Diogene Apolloniate non si scostò dal suo maestro (1). Ma Anassagora, poichè era maturo il tempo, avutone indirizzo da Ermotimo suo concittadino e maestro, meditò su quella mente, che, nominata da tutti i suoi predecessori, da niuno era stata conosciuta; e s'accorse il primo, ch' ella non ammetteva alcuna mistura corporea. « Egli pone » così Aristotele « la mente come

(1) *Diogenes quoque, Anaximenes alter auditor, aerem quidem dixit rerum esse materiam, de qua omnia fierent, sed cum esse compotem divinae rationis, sine qua nihil ex eo fieri posset.* S. Aug. De C. D. VIII, 2. Diogene Laerzio dice, che l'Apolloniate fu discepolo d'Anassimene, e che poneva infiniti mondi; dal che si può congetturare che li poneva anche Anassimene, il che dice espressamente Stobeo (Eclog. Phys. I, 25), ed è coerente col suo sistema tradizionale: onde non so come possa negarlo il Gerdil nell'*Esame delle opinioni degli antichi filosofi* ecc. I, 3 — (Cf. interno a Diogene Apolloniate, Arist. De An. I, 2; De generat. et corrupt. I, 6; Simplicio in Phys. Arist. Lib. IV, c. III; Diog. Laert. Vit. et Plac. Cl. Philos. Lib. IX, c. X; Cic. De N. D. I, 12; Ens. Praep. Evang. L. I, c. VIII; Bayle Diction. hist. et crit. v. *Diogène d'Apollonie*). L'aver l'Apolloniate ammessa la mente, non ci autorizza a dire che abbia seguito Anassagora, come affermano molti storici della filosofia; perchè la mente era stata ammessa da tutti gli Jonici, ma Anassagora la divise da ogni cosa corporea, il che non fece l'Apolloniate. Sembra che a questo non si possa attribuire altro merito, che quello d'aver conosciuto che le diverse forme, che prende la materia, doveano avere un *substratum* identico. « E per ciò » (leggiamo in Aristotele): « rettamente per verità Diogene dice che, se tutte le cose non fossero da una, non potrebbero reciprocamente agire e patire, come il caldo rinfrescarsi, e di nuovo il medesimo riscaldarsi. Poichè il calore, o il freddo, non passa già a vicenda l'uno nell'altro, ma è ricevuto dallo stesso soggetto della mutazione. Onde è mestieri che vi sia una sola materia, soggetta a quelle cose a cui compete l'azione » (De generat. et corrupt. I, 6). Ma dopo di ciò l'Apolloniate si fermò all'aria, cioè alla materia avente una delle forme mutabili: tanto era difficile arrivare all'astrazione della materia prima, soggetto anteriore a tutte le forme. Preferì poi l'aria, col suo maestro, come fonte di vita per la respirazione, e non dissomigliantemente da Eraclito anteponeva l'aria secca, come quella che dà più intelletto; quando l'umidità toglie, come nel sonno e nell'abbriacchezza (Plutar. De plac. phil. V, 24); dove si vedono manifeste le tracce d'Eraclito.

« principio di tutte le cose nel massimo modo. Poichè afferma, « ch'ella sola è semplice e non mista, e pura e sincera. E al principio medesimo attribuisce l'una e l'altra cosa, la cognizione e il moto, dicendo che la mente mosse l'universo » (1). Quanto al principio materiale, sono celebri le *omeomerie* (ὁμοιομερῆ στοιχεῖα, ὁμοιομέρειαι) di questo filosofo, ossia le parti simili. Secondo lui « tutte le cose erano insieme, infinite di numero, « infinitamente piccole di grandezza: tutte essendo insieme, « niuna era percettibile ». Queste particelle del filosofo di Clazomene non erano propriamente elementi nel senso moderno, ma erano *molecole* di altrettante specie, quanti sono i corpi: perocchè egli pensava che l'osso si formasse di molecole di osso, la carne di molecole di carne, e così via: di che le specie doveano essere altrettante, quanti i corpi sensibili. Ma poichè imaginava che fossero infinitamente piccole e confuse tra loro, in ogni porzione assegnabile entravano tutte le specie di tali molecole: diceva dunque, che « tutto è in tutto » (2). Nella qual parte c'è un regresso, poichè in vece di passare dalle forme alla sostanza materiale, anteriore di concetto alle forme, così moltiplicavansi le forme (3). Viene poi attestato ch'egli dava, come Anassimene suo maestro, all'anima la natura dell'aria (4); e che per lui l'etere intorno diffuso era igneo, il che rammenta Eraclito.

Per opera dunque d'Anassagora la scuola jonica passò dall'ordine fisico e sensitivo all'ordine intellettuale: la mente fu separata per sempre da ogni concrezione corporea, e riconosciuta al tutto semplice, e per sè essente. Prima la sostanza,

(1) De An. I, 2.

(2) Simplic. in Arist. Physic. L. IV, c. III, 5; Laet. De rer. nat. L. I, vs. 830, et seq.; Plutarch., De plac. philos. L. I, c. III, 8, 14.

(3) Quindi Aristotele dice, che Anassagora ammetteva *infiniti principi* (Metaph. I, 3), cioè infinite forme. Osserva poi acutamente che, se si pongono tutte le cose così commiste come vuole Anassagora, nessuna potrebbe avere alcuna forma, perchè se avessero forme già avrebbero una certa separazione e distinzione, e non ci sarebbe più quella mistura perfetta che si dice (Metaph. I, 8).

(4) *Anaxagoras, Anaximenes, Archelaus, Diogenes Apolloniates aëris naturam animae tribuunt.* Stob. Eclog. Phys. L. I, c. XL.

ossia il subietto unico, era il senziente, a cui si attribuiva come uno de' suoi atti l'intelligenza; Anassagora riconobbe che dovea esserci una sostanza, un subietto intelligente per natura, affatto distinto da ogni elemento corporeo e però dal principio sensitivo che ha l'esteso per suo termine necessario. Quindi questo filosofo distinse l'anima dalla mente (1), e, come Pitagora, fece che questa sopravvenisse all'uomo dal di fuori (2). Dice però Aristotele, che egli usava dell'anima e della mente, come d'una sola natura (3); il che parmi non altro significare, che l'individua unione dell'una e dell'altra.

Ma onde trasse Anassagora il suo alto pensiero della mente pura e senza concrezione alcuna? Dall'ordine che osservò nell'universo, il quale trovò non potersi spiegare per via di cause cieche e fortuite, perchè queste non hanno in sè la ragion sufficiente di essere piuttosto ordinate ad un fine, che disordinate, come quelle, l'una delle quali esiste indipendentemente dall'altra. E quest'ordine dell'universo era stato già indicato da Eraclito, quand'avea nominato « il modo con cui è amministrata l'università delle cose »: ma questo modo, o ragione divina delle cose, da Eraclito era stato posto nel fuoco etereo, mantenendo il materialismo de' suoi predecessori.

176. Coll'aver Anassagora segregata la mente da ogni materiale concrezione, egli costituì l'intelligenza come *sostanza* o *subietto*, stante per sè, e non più come una specie d'atti del principio sensitivo, solo *subietto sostanziale* de' filosofi jonici precedenti. Così per la prima volta, che si sappia, l'ingegno japetico scosse da sè la servitù della camitica superstizione, e alla scuola di Talete, fenicio di stirpe, e di Perecide che dai libri fenici avea tratto, fu sostituita la *scuola greca*; chè così dovrebbero chiamare la filosofia, cominciando da Anassagora,

(1) Arist. De An. I, 2.

(2) Stobaeo: *Pythagoras, Anaxagoras, Plato, Xenocrates, Cleanthes extrinsecus inseri mentem putarunt: Parmenides, Empedocles, Democritus eandem animam et mentem, de quorum sententia nullum animal ratione careat* (Eclog. Phys. I, 25).

(3) « Ma Anassagora sembra certo che dica, altro esser l'anima, altro « l'intelletto e la mente, come abbiain detto anche prima; tuttavia usa d'ambedue, come fossero una sola natura ». Arist. De An. I, 2.

alla qual s'accordava l'*italica* di Crotone e d'Elea. E di vero, tostochè Anassagora s'accorse che la mente era sostanza da da sè, e segregata da ogni corporeità, non ebbe più bisogno di considerare gli astri, e le cose viventi della natura, siccome altrettanti Dei. Ripudiò dunque questa superstizione, che la *filosofia jonia* avea tratto dall'Asia, e disse che la Luna era una terra simile alla nostra, e il Sole non un corpo animato dalla divinità, ma una massa infiammata (*μύδρος διάπυρος*), di che accusato d'empietà dovette fuggirsi d'Atene. Nella vita di Pericle, Plutarco racconta altresì che, preconizzando gl'indovini che la somma delle cose sarebbe venuta alle mani di un solo, cioè di Pericle, prendendo il loro augurio dall'essersi trovato un ariete d'un solo corno in mezzo alla fronte, Anassagora gli spaccò il capo, e mostrò le ragioni naturali di quella mostruosità, ridendosi degl'indovini (1). Quest'è dunque l'epoca, in cui la filosofia divenne libera in Grecia, e fu quando, per mezzo d'Ermotimo e d'Anassagora, la mente si trovò liberata da ogni concrezione materiale, e riconosciuta per un subietto sostanziale da sè esistente.

177. Veduto il merito d'Anassagora, dobbiamo vedere l'imperfezione che rimaneva nella dottrina intorno alla *mente*; poichè, come dice Seneca, *nulla res consummata est, dum incipit*; e avea detto: *nova omnia erant primo lentantibus; post eadem illa limata sunt; et si quid inventum est, illis nihilominus refferri debet acceptum* (2).

I difetti della dottrina d'Anassagora sono i seguenti:

1.° Sembra, che l'*idea*, termine della mente, non si distinguesse dalla *mente* stessa, anzi si prendesse per la stessa mente, l'*oggetto* pel *sogetto*; ossia, che alla stessa cosa si attribuissero le proprietà della mente, e quelle dell'*idea*. Onde se Anassagora diceva che « la mente viene dal di fuori », come attesta Stobeo, questa sentenza in bocca d'Anassagora pare doversi interpretare diversamente dalla stessa sentenza in bocca

(1) Dell'accusa d'empietà, data ad Anassagora, v. Plat. Apol. Soor.; Xenoph. Memorab. IV, 7; Diog. Laert. Vitae et Plac. Cl. Philos. L. II, c. III; Theophr. charact. XVI.

(2) Quaest. Natural. VI, 3.

di Pitagora, a cui pure s'attribuisce. Aristotele ripeté il medesimo detto « della sola mente veniente dal di fuori », ma piuttosto nel senso di Pitagora, dando all'idea un fondo sensibile, e così confondendo l'idea colla sensazione, il sensibile coll'ideale, per non essersi sollevato all'idea pura e indeterminata, separata da ogni determinazione (V. *Psicologia* L. V, *Append. Delle sentenze dei filosofi intorno alla natura dell'anima* 179-204).

2.° Anassagora era venuto a porre una mente senza mistura corporea, non considerando la natura stessa dell'intelligenza, ma un suo atto speciale, quello d'ordinare ad un fine più cose, il qual fine è la *causa finale*. Laonde la mente d'Anassagora è la mente considerata parzialmente, la mente che opera con libertà (*αὐτόματος*), ed elegge tra quelle cose, che in sé non hanno una ragion sufficiente per essere od operare piuttosto in un modo, che in un altro. Saltò via dunque l'atto necessario della mente, che precede il libero; e così non poté conoscere la vera natura dell'intelligenza, benché ne conoscesse la immaterialità.

Prendendo dunque per mente la *prudenza*, che non è che una classe di atti della mente, egli collocò la mente dovunque ravvisò atti spontanei, che rassomigliassero alla prudenza che coordina i mezzi ad un fine; e così diede la mente anche a tutte le bestie: mentre, non senza sale, Aristotele dice che d'una tal mente sembra vadano privi anche alcuni uomini (1).

Per la stessa ragione, sembrò contraddirsi quando da una parte s'oppose alla comune credenza del *Fato*, di cui avean dette tante cose i poeti, negando egli che « cosa alcuna si facesse per la potenza del Fato » (2), il che era coerente alla sua *mente libera*; e d'altra parte concesse non poco al dominio della necessità, di che fu ripreso da Platone. Poiché,

(1) « In molti luoghi Anassagora dice, la mente esser causa del bene e del retto: altrove poi asserisce tale esser l'anima, poichè dice che in tutti gli animali, tanto ne' grandi quanto ne' piccoli, tanto ne' perfetti quanto ne' meno perfetti, o'è la mente. Ma pur sembra che quella mente e quell'intelletto a cui si dà la prudenza, non solo non ci sia similmente in tutti gli animali, ma nè pure in tutti gli uomini ». De An. I, 2.

(2) Alex. Aphrod. De Fato II.

se causa universale era la mente, e questa libera (1), non potea aver più luogo la necessità; che se anteriormente all'atto libero della mente, che armoneggia le cose, si pone l'atto necessario, col quale ella intuisce le *essenze* che non si posson mutare, in tal caso resta luogo anche alla necessità. Ma Anassagora, come dicevamo, non vide l'atto necessario e fondamentale dell'intelligenza.

3.° Anassagora dunque non vide la *mente speculativa*, ma sola la *mente pratica*; nè conobbe che quella era il principio di questa, e che questa non era pura mente, ma insieme attività volontaria; per modo che, dicendola semplicemente mente, com'egli fa, il vocabolo non è con proprietà applicato. Quindi Aristotele, dopo aver parlato di quelli che ammisero, com'egli li interpreta, la sola causa materiale, dice: « Questi dunque toccarono di una sola causa. Alcuni altri poi, d'onde il principio del moto (*ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως*); cioè tutti quelli che fanno principio l'amicizia e la discordia, l'intelletto o l'amore » (*ἡ νοῦν ἢ ἔρωτα*) (2). Tra questi, che toccarono onde sia il principio del moto, pone quelli che posero a principio l'intelletto o la mente; un de' quali fu certo Anassagora. Ora, che l'amicizia, la discordia, l'amore sieno principi di moto, s'intende; ma come sia tale la *mente*, separata da tali affezioni (come mostra la disgiuntiva che le divide nel testo aristotelico), questo non s'intende; chè non ci rimane più che una mente speculativa, il cui ufficio è quello di contemplare e di conoscere, non di operare; chè l'uomo, nè altro ente, opera col puro intelletto, diviso da ogni principio d'amore

(1) La *necessità* d'Anassagora opposta alla *mente* s'è tramandata ne' filosofi posteriori. Così, nel trattato della Natura che porta il nome di Timeo da Locri, e che è considerato da' moderni come un compendio del Timeo di Platone, si legge che « due sono le cause di tutte le cose: la *mente*, causa di quelle che si fanno secondo ragione; e la *necessità*, causa di quelle che sono prodotte con violenza per le potenze e virtù de' corpi ». La *necessità* dunque s'attribuisce solo alle cause cieche, il che suppone che la *mente* operi sempre con libera elezione, e ad essa non appartengano atti soggiacenti alla *necessità*.

(2) Metaph. I, 7.

e di volontà, eccetto l'operazione dell'intendere. Onde, avendo Aristotele presa la mente di Anassagora come una mente speculativa, e divisala dall'affezione e inclinazione, senza ragione loda il filosofo di Clazomene d'aver in essa riposto il principio del moto (1), che non può appartenere che ad una mente pratica. Ma questo stesso dimostra, che Aristotele non seppe concepire la mente umana nella sua purezza, scevra da ogni sensibile, dal quale viene l'attività al di fuori, ossia, come si chiamava dagli antichi ogni azione che passa in altro, il moto.

4° Dall'aver poi Anassagora considerata la mente soltanto come pratica, cioè come una volontà intelligente che si propone di produrre l'ordine nella materia, e il bene come fine (2), procedette ch'egli pose con ciò una *causa efficiente e movente*, ed altresì una *causa finale*, cioè l'ordine e il bene voluto da questa volontà intelligente, che si trova nella disposizione di più cose; ma non poté conoscere ancora la *causa formale*, che è necessaria alle singole cose. Poichè le forme delle cose sono quelle essenze semplici, che si contemplanò nelle *idee*, ed appartengono alla *mente speculativa e necessaria*. Perocchè può bene la volontà, guidata dall'intelligenza, scegliere tra forma e forma, quando ne voglia realizzare alcune, e può scegliere tra i modi di connessione che possono avere tra loro; ma nè le forme, nè i modi possibili della connessione, tra cui

(1) Arist. Metaph. I, 3; Cf. Diog. Laert. Vit. et Plac. Cl. Philos. L. I, c. III, 4.

(2) Alla mente d'Anassagora, e d'Ermotimo, suo maestro, Aristotele attribuisce 1.° d'esser causa dell'ordine, per la quale le cose sono bene disposte; 2.° e causa del moto, per la quale si muovono, cioè operano. « Per la « qual cosa, dice, colui che disse la mente esser causa del mondo, e di « tutto l'ordine (αἰτίων καὶ τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως πάντος) come negli animali, « così nella natura, apparve quasi un uomo sobrio a paragone degli antichi « che dicevano cose vane. E sappiamo che colui, che toccò palesemente « queste ragioni, si fu Anassagora. Pure Ermotimo da Clazomene si rac- « conta che prima dicesse tal causa. Quelli dunque, che così stimarono, po- « ssero ad un tempo il principio degli esistenti tanto come causa dello « stesso ban essere, quanto come quella onde c'è il moto negli esistenti » (τοῦ καλῶς τὴν αἰτίαν ἀρχὴν εἶναι τῶν ὄντων εἶναι, καὶ τὴν τοιαύτην εἶναι ἢ κίνησις ὑπάρχει τοῖς οὖσι). Metaph. I, 3.

cade la scelta, appartengono all'arbitrio, ma sono eterni e necessari, e come tali intuiti dall'intelligenza. Laonde Aristotele con verità nega ad Anassagora l'aver posta la *causa formale*, l'invenzione della quale è un progresso dovuto a quelli che introdussero nella filosofia le idee o le specie. Dopo aver dunque parlato di quelli, che ammisero come principî e cause del moto l'amicizia e la contenzione, o la mente, o l'amore, soggiunge: « Ma la stessa quiddità ed essenza (τὸ δὲ τί ἦν εἶναι, « καὶ τὴν οὐσίαν) niuno certo l'assegnò chiaramente: dicono però « più di tutti, quelli che pongono le specie. Poichè non istimano già le specie, e quelle cose che sono nelle specie, come « materia de'sensibili, nè come da esse venisse il principio « del moto; chè piuttosto dicono, che sono ad essi causa dell'immobilità e della quiete; ma attribuiscono le specie come « quiddità a ciascuna dell'altre cose, alle specie poi (danno « per quiddità) lo stesso uno » (1). Colle cose poi che soggiunge, sembra voglia dire: che quelli che ammettono la mente, come Anassagora, danno la causa efficiente, e spiegano il moto e l'ordine delle cose, ma non la causa formale, che costituisce le essenze delle cose; quelli all'incontro che ammettono le specie, come Platone, danno la *causa formale*, ma la *causa efficiente del moto* non l'assegnano a sufficienza. Poichè, continuando il discorso intorno a quelli che ammettono per cause la mente o l'amicizia, dice: « quello poi, in grazia di « cui sono le azioni, le mutazioni e il moto, lo dicono sì in « qualche guisa causativo, ma non dicono come, nè il dicono « per natura attuato (οὕτω δὲ οὐ λέγουσιν, οὐδ' ὑπερπέφικεν). Poichè « quelli che ammettono la mente e l'amicizia » (Anassagora e Empedocle) « pongono queste cose come un certo « bene, non però sì, che per causa di queste cose alcuno degli esistenti sia o si faccia » (cioè come causa formale), « ma « così le pongono, come da queste cose fossero i movimenti » (causa movente). Similmente anche quelli che « dicono, l'uno « e l'ente essere una natura di tal fatta » (Platone e quelli che introducono le idee) « dicono bensì essere la causa dell'essere « senza » (cioè la causa formale), « non dicono tuttavia, che in

(1) Metaph. I, 7.

« grazia di questa sia l'essere e il farsi » (la causa efficiente).
 « Laonde accade loro, in qualche modo, di dire e di negare
 « che il bene sia causa » (efficiente e movente e formale). « Poi-
 « chè nol dicono tale semplicemente, ma tale per accidente » (1).

178. Nella qual critica, a me sembra che Aristotele confonda insieme sistemi disparati, e dica oscuramente delle cose vere e false. Ma per evitare lunghezza contentiamoci di fare le seguenti osservazioni :

1.^o Coll'ammettere solo la mente pratica d'Anassagora, si può in qualche modo spiegare il moto e la distribuzione ordinata delle nature, ma non l'essenza di queste. Manca dunque la *causa formale* delle singole nature; benchè anche l'ordine è una *forma* che vien data a un complesso di nature; manca dunque la *causa formale* in parte. C'è però la *causa movente* e *ordinante*. Dico anche la *causa ordinante*, perchè dall'ordine del mondo Anassagora fu mosso a porre la mente come causa; e quest'ordine non può essere regola ad una mente d'operare, se non è *ideale*. C'era dunque nella mente d'Anassagora l'ordine ideale, ma implicito, che doveva essere poi reso esplicito dai progressi della filosofia. Di più l'*ordine ideale* è una molteplicità d'idee specifiche, connesse in un dato modo: c'erano dunque anche le *idee* delle singole specie degli enti, ma più implicite ancora, perchè non erano che implicite nell'ordine ideale, esso stesso implicito.

2.^o Coll'introdurre poi le specie o idee esplicitamente, come fecero i posteriori filosofi, si diede la *causa formale* delle varie specie di enti; ma le sole idee non contengono la *causa movente ed efficiente*. Tuttavia è ingiusto accusar di questo difetto il sistema delle idee, quasi che quelli che hanno aggiunte le idee avessero poste queste sole, e tolto via la *mente pratica* movente ed efficiente, a cui aggiungevano le idee, o in cui piuttosto le trovavano. Tuttavia, che gli amatori delle idee esagerassero talvolta la potenza di queste, e le rendessero attive, quando per sè non sono tali, dimenticando così la vera *causa reale* (e non ideale), efficiente e motrice; questo non si

(1) *Metaph.* I, 7.

può negare. E anche noi abbiamo già avvertito, che lo stesso Platone cade talora in questa confusione, attribuendo alla mente speculativa l'efficacia che è solo della pratica; che è la confusione opposta a quella d'Anassagora.

3.° Il dire che l'ordine che stava presente alla mente d'Anassagora, o le *idee* che stavano presenti alla mente di Platone, erano bensì un bene, ma che così ponevasi ciò ch'era causa di produzione e di moto non semplicemente, ma per accidente (οὐ γὰρ ἀπλῶς, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός), e non come di natura sua atto ad esser tale, è vero in questo senso: che né pure il bene per sé move, se non ci è una volontà che sia mossa e si mova; e lo stesso è a dire dell'idea del bene: sicchè non basta il bene per istabilire una vera causa in atto di moto. Ma il dare quest'accusa a Platone, quasi che egli non avesse posta altra causa di moto che le idee, è ingiusto, come vedemmo, aggiungendo Platone alla pura *mente* l'*anima*, che è il principio soggettivo volente e operante. Anche in quella nobilissima censura, che Socrate fa nel Fedone ad Anassagora, perchè, dopo aver questi detto che la mente ordinatrice è causa di tutto, lasciò da parte questo principio, e cercò le cause fisiche, Platone prova il contrario. Poichè in quel luogo Socrate non esclude le cause fisiche; dice solo, che non contengono l'ultima ragione, per la quale le cose sono piuttosto in un modo disposte, che in un altro; e in questo senso non appartiene loro il nome di *causa*, ma di *condizione* necessaria alla causa, acciocchè produca quell'ordine. Così la causa, per la quale Socrate allora trovavasi in prigione, seduto sul letto, era la sua volontà, e non gli organi del suo corpo: « Il chiamar cause tali cose, è troppo assurdo. Che se alcuno dicesse, che senza avere tali cose, cioè le ossa e i nervi ed il resto, non sarei capace di far ciò che voglio, direbbe vero; ma il dire che queste cose sono la causa del mio operare, mostrerebbe troppa debolezza di mente, ed incapacità di distinguere che altro è la causa vera, altro è ciò, senza cui la causa non sarebbe causa » (1). Quello dunque, a cui Platone

(1) Phaed. 99 A, B.— Platone nota altresì, che Anassagora non disse in che consistesse il bene. Ma chi potea dirlo? Lo stesso Platone nol disse, e ne parla come d'una cosa arcaica (Vedi la nostra *Introduzione alla Filosofia, Discorso degli studi*, ecc. N. 72, 73).

riserva il nome di *causa*, è la *ragion sufficiente*, che non è mai tale, se non è ultima e completa; il che non esclude una forza efficiente e motiva nella realtà finita; ma questa dipendendo, come da sua guida, dalla ragione, ossia dall'idea, in siffatto senso non è causa, ma condizione, strumento e oggetto di quella.

4.° Inoltre Anassagora non mostrò il nesso tra la *mente* e il *principio sensitivo* ed operativo, senza il quale la mente rimane divisa dalle cose reali, e però sterile; al che pare riguardare Aristotele, quando scrive: « Il solo Anassagora poi dice la mente essere priva di passione: ma in qual modo, tale essendo, ella conosca, e per qual causa, nè egli lo dice, nè da' suoi detti si può raccogliere » (1). E in questo si dee trovare la ragione per cui egli fece così scarsa applicazione del gran principio da lui posto, usando della mente, secondo l'osservazione d'Aristotele, quasi d'una macchina, solo quando non trovava a dare fisiche ragioni (2). Poichè, quantunque abbia posta la mente come principio del moto (*ἀρχὴν κινήσεως*), e fors'anche anima del mondo (*ψυχὴν τοῦ κόσμου*); tuttavia, avendola fatta senza mistura alcuna, e non avendo parlato del modo della sua unione all'anima sensitiva, rimase inesplicabile la comunicazione del moto dalla mente alla materia (3); in quanto poi la mente sembra che per lui fosse

(1) De An. I, 2; III, 4.

(2) *Nam et Anaxagoras tanquam machina utitur intellectu ad mundi generationem; et cum dubitat propter quam causam necessario sit, tunc eum attrahit, in ceteris vero, magis cetera omnia quam intellectum, causam eorum quas sunt ponit.* Metaph. I, 4.

(3) Come i precedenti Joni, ponendo attenzione al principio animatore e sensitivo, supponevano e sottintendevano in esso la mente; così Anassagora, ponendo attenzione alla mente, supponeva che in essa ci fosse il principio sensitivo. La traccia di questa maniera di pensare, cominciata da Anassagora, vedesi nel trattato che porta il nome di Timeo da Locri, dove si dice che « tutte le cose si riducono all'idea, alla materia, e al sensibile, come lor parto ». Il sensibile si fa nascere dall'unione dell'idea colla materia. Ma è manifesto, che una tale unione non si può concepire senza qualche cosa di mezzo tra l'idea e la materia, e questo mezzo è appunto il principio sensitivo, che si passa sotto silenzio. La materia non può essere animata immediatamente dall'idea e così resa sensibile; perchè l'idea non è sensibile. Questa idea è la mente d'Anassagora, che rimane in aria,

l'ordine stesso, cioè l'ideale, ella dovea essere, come osserva pure Aristotele, piuttosto causa della immutabilità delle cose, che della loro variazione. E questa probabilmente si fu la ragione, per la quale il suo discepolo Archelao, facendo retrocedere la filosofia, ricadde nell'*animalismo* degli Joni precedenti (1).

179. Se si volesse osservare l'analogia, che passa tra i filosofi di cui abbiamo fin qui fatto cenno, e le tre stirpi principali del genere umano, io non dubiterei di ravvisare nella mente impermista d'Anassagora il primo saggio luminoso dell'ingegno giapetico, e di affermare la filosofia jonica più antica essere derivata dal sistema religioso camitico. Tra questi, parmi che si collochi il Pitagoreismo quasi intuizione semitica, guasta però dalle camitiche superstizioni, che si trasforma in Filosofia. Pitagora in fatti viene in iscena come un sacerdote, un iniziatore, un taumaturgo. Se non che le poche traccie, che rimangono delle dottrine proprie di quest'uomo, sono confuse con quelle de' suoi discepoli, e non si possono assegnare con precisione i gradi di sviluppo, che percorse il pensiero del maestro nella sua scuola.

Questo ci sembra poter affermare, che Pitagora portò l'astrazione più avanti de' suoi predecessori. Contemporaneo d'Anassimene, e discepolo d'Anassimandro, che avea posto per principio un astratto, cioè l'infinito nel senso d'*indeterminato*, ritenne questo pensiero. Da Ferecide, altro suo maestro, sembra avere imparato che il *determinato* è più perfetto dell'*indeterminato*; chè per questo appunto Ferecide pose per principio la terra (siccome cosa formata e determinata), e non l'*acqua* (quasi semente imperfetta), come avea fatto Talete (2). Così trovò due principî di cui constavano le cose, l'*indeterminato* (τὸ ἀπειρον)

senza comunicazione possibile col mondo. Conveniva dunque, che questa mente si supponesse acchiudere il principio sensitivo. Non fu dunque mai conosciuta pienamente la diversa natura di queste tre cose idea, mente, principio sensitivo; ma più o meno rimasero tra loro confuse.

(1) Plutarco. De placit. philos. L. I, c. III, 42; Sext. Empyr., adv. Mathem. L. VII, adv. Logic. L. I, 138, 139; Stob. Eclog. physie. L. I, c. III.

(2) Sentenza di Ferecide conservataci da Aristotele è che « il primo principio d'essere sia ottimo » Metaph. XIII, 4, τὸ γεννητὸν πρῶτον ἄριστον τρεῖς εἶναι.

e il determinato (τὸ περαιῶνον, — πέρας ἔχον); i quali a parer d'Aristotele si trovano anche nella dottrina d'Anassagora, o da questa facilmente si deducono (1). Ma da questo è facile considerare che l'indeterminato passa a essere determinato, quando gli si aggiunga la *determinazione*. La determinazione adunque, che è il determinante, si distinse come un terzo principio (πέρας, τὸ πεπερασμένον). Finalmente chi poteva aggiungere la determinazione all'indeterminato? Quest'aggiunta dovea farsi da qualche *causa*: la causa dunque (τὸ αἷτιον) apparve come un quarto principio delle cose tutte. Questi sono i quattro principî pitagorici, su cui tutto il Pitagorismo si fonda, e di cui fa continuamente uso Platone, specialmente nel Filebo, dove gli enumera ordinatamente (2). Sono principî astrattissimi, che devono poi essere applicati a spiegare la costituzione di tutti gli enti reali, cioè 1° Iddio; 2° il Mondo; 3° l'Uomo.

180. Ma prima di questa triplice applicazione, che si trova fatta nella dottrina della scuola pitagorica, su quelli elementi s'esercitò ancora l'astrazione, o almeno si volle stabilire il loro rapporto; e questo si fece per via di numeri (3). Ed eccoci ritornati a quello, da cui abbiamo dato principio a questo discorso.

Si considerò dunque che la determinazione, il determinante, il fine, il finiente (πέρας) avea natura d'unità, perchè unifica quell'indeterminato a cui s'impone, onde all'uno anche s'attribuì la natura di *causa formale*. Questa è la *monade* pitagorica (ἡ μονάς).

L'indeterminato, potendo ricevere diverse determinazioni e quindi divenire diversi enti determinati senza che si sappia,

(1) « Dice poi (Anassagora), che tutte le cose sono miste, eccetto la mente. Ora da queste cose accade ch'egli dica principî anche lo stesso uno, poichè questo è semplice ed impermisto, e l'altro, in qualche guisa ente. « Laonde poniamo l'*indeterminato*, prima che sia determinato e che qualche cosa partecipi della specie » (che la determina). Metaph. I, 8.

(2) Phileb. p. 23. seqq.

(3) Secondo il progresso del raziocinio pitagorico, prima pensavano i principî, cioè l'indeterminato, la determinazione ecc.; e poi convertivano questi in numeri, prendendo i numeri come fossero que' principî. Questo risulta dall'attenta considerazione di ciò che dice Aristotele de' Pitagorici (Metaph. I, 5-8), e dall'intrinseca connessione de' concetti.

innanzi al suo ricevere la determinazione che lo compie, quale sia di essi, aveva in sè una pluralità potenziale; onde si considerò come *pluralità*, e gli s'attribuì la natura di *causa materiale*, da Platone spesse volte chiamato il *grande* e il *piccolo* (τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν). Questa è la *diade* pitagorica (τὴν ἀόριστον διάδα).

L'unione dell'indeterminato colla determinazione costituisce l'ente intero; a segnare il quale si applicava il numero tre, che è considerato come il numero perfetto, risultante da' due primi. Questo è il ternario pitagorico (1).

Finalmente la causa che è necessaria acciocchè avvenga l'unione della determinazione coll'indeterminato, e che si trova col pensiero dopo que' tre primi, è il *qualernario* de' Pitagorici.

Questi erano i quattro principî costituenti la prima e fondamentale tetracte (τετρακτύς) pitagorica. Il complesso di questi primi quattro numeri si credea contenere la spiegazione della natura di tutte le cose, κλειδοῦχος τῆς φύσεως. Sommati dunque insieme, s'ebbe il numero dieci, breve simbolo dell'universo sapere: il denario pitagorico (δεκάς), nel seno del quale giacevano tutti gli elementi delle cose, onde da' Pitagorici si considerava come il numero perfetto.

Ma questa decade non sarebbe cosa reale, se non avesse in sè unità. D'altra parte, questa decade era più eccellente dei numeri anteriori, chè li conteneva; e Pitagora, come abbiám veduto, avea imparato da Ferecide che il primo produttore dovea esser perfetto, τὸ γεννησαν πρώτον ἄριστον. Dovendo dunque fare che il denario fosse il principio de' principî, e perciò realissimo e compitissimo, gli diede l'unità perfetta, e fu l'*uno primo*, anteriore all'uno numerico e agli altri numeri, τὸ πρώτον ἐν (2). « E la decade, scrive Niceta, dicesi la prima *unità perfetta*, e generatrice della perfezione: poichè c'è anche una « altra unità, cioè la prima unità; ma essa, quantunque sia il

(1) Cf. Plotip. Aennead. L. V, c. VI.

(2) Cf. Arist. Metaph. I, 5; XIII, 6; XIV, 1, 3 — Eudor. ap. Simplicio in Physic. Arist. I, 1; Mederat. ap. Porphy. § 48, 52—Stob. Eclog. Physic. I, 1 — Sext. Empyr. Adv. Mathem. L. X, adv. Physic. L. II, c. IV, 292; Damascius, De Princip. p. 117 segg. 149, 156, 372 ed. Kopp.

« principio de' numeri e li procrei, non è tuttavia perfetta. Ma
 « la prima decade ha queste due prerogative: l'una, che è per-
 « fecta, come quella, fino alla quale va la serie de' numeri che
 « di poi ritorna (1); l'altra, che è la procreatrice della perfe-
 « zione, poichè produce il numero centenario che è perfettis-
 « simo » (2).

Stabilita così l'Ontologia su que' quattro principî, e inventato un linguaggio (chè quel de' numeri è un linguaggio), che era quasi un algorismo che riduceva il ragionamento ad una specie di computo, se ne fece l'applicazione ai tre oggetti massimi della filosofia, cioè a Dio, al Mondo all'Uomo (3).

(1) Il sistema de' numeri arabici, che si vogliono d'origine pitagorica (v. Conr. Mannert, *De numerorum, quos arabicos vocant, vera origine pythagorica*. Norimb. 1801), ha per base il dieci. Se questo sistema è veramente d'origine pitagorica, può essere stato preso il dieci per le sue proprietà opportune al calcolo; ma non parmi che la perfezione, che si dava a questo numero, tragga la sua origine, come dice Niceta, dall'esser base del computo. L'esser preso a quest'uso fa l'effetto della perfezione di detto numero, e non la causa; potendosi prendere qualunque altro, come numero in cui termini la serie delle cifre, e dopo cui ritorni.

(2) Nicetas in Gregor. Nazianz. Orat. XLII.

(3) Avverte nondimeno Aristotele, che l'applicazione che ne fecero gli antichi Pitagorici è oscura, poichè dice: « Ma in che maniera » que' principî o elementi contrari « li applicassero alle dette cause, » (materiale, formale ed efficiente), « non fu certo da essi chiaramente determinato; pare « tuttavia, che pongano gli elementi come nella specie della materia: poichè « dicono che la sostanza consta e si compone da essi ». *Metaph. I, 5* — Parendo indubitato da questo, e da altri luoghi degli antichi, che nè le idee de' primi Pitagorici fossero bastevolmente distinte, nè il loro linguaggio preciso, è da interpretare la loro mente nel modo più ragionevole. Quindi parmi che convenga attenersi principalmente a quella sentenza « gli enti essere imitazioni de' numeri » *μίμησιν εἶναι τὰ ὄντα τῶν ἀριθμῶν* (*Arist. Metaph. I, 3; XII, 6*), e però esser essi diversi da' numeri; sentenza confermata da un passo di Teanone, conservatoci da Stobeo (*Ecl. Physic. I, 13*): « Odo veramente dire a molti Greci, che Pitagora opinasse tutte le cose « nascer da' numeri; ma egli non diceva tutte le cose nascer da' numeri, « sibbene secondo i numeri (*οὐκ ἐξ ἀριθμῶν, κατὰ δὲ ἀριθμῶν*). Poichè, come il « numero è il primo che abbia un ordine, così quelle cose che si numerano, « in questa maniera si dicono prima, seconda, e così di seguito ». Secondo il qual concetto i numeri pitagorici non sono che una teoria astrattissima, atta poi ad applicarsi alle realtà; e così noi la proponiamo; e a questo

181. È quant'è a Dio, non è maraviglia se il Pitagorismo rompesse a que' due scogli, a' quali ruppero tutte le filosofie anteriori al Cristianesimo; il quale solo ne diede al mondo la pura e completa cognizione. Questi due scogli sono opposti tra loro, e pure tali, che in entrambi incappa l'umana speculazione, cioè: 1° il comporre Iddio, in parte, di astrazione; 2° il comporlo di realtà finite. L'uno e l'altro di questi errori dipende dalla difficoltà d'intendere l'unità e la semplicità perfetta di Dio, tale di cui non c'è esempio nella natura (*Teodicea* 55-74).

1.° E quanto alla prima, si consideri che, come tutte le qualità di cui l'uomo ha esperienza, così quella dell'esser uno ammette due maniere di astrazioni: 1° quella degli *aggettivi sostantivati* (1), 2° quella della *qualità pura astratta*; i quali due modi nello sviluppo psicologico dell'astrazione si succedono (*Psicol.* 1462-1475). Che se ad essi si unisce la forma di aggettivo semplice connesso col sostantivo, si avranno i tre significati della parola uno. La qualità astratta si considera dalla mente nostra, dotata d'un pensar formale, come anteriore al subietto che può di essa partecipare, di maniera che il secondo grado d'astrazione è logicamente anteriore al primo: così l'*unità* è anteriore all'*uno*, benchè l'uomo nel suo sviluppo pensi quella dopo di questo. Ora accade che, rispetto a tutte

conviene quel passo di Stobeo, in cui promette di esporre ciò che ragionò Pitagora de' numeri in comune (Stob. Eclog. Physio. I, 2); passo perduto, con che distingue la teoria comune ed astratta de' numeri dalla loro applicazione ai reali. Tuttavia, come si vedrà, l'antico Pitagoreismo non fu coerente, ma andò colle espressioni vacillando, ora intendendo i numeri in un modo, ora nell'altro.

(1) Queste due espressioni, *aggettivi sostantivati* e *sostantivi qualificati*, devono entrambi ritenersi, perchè significano veramente cose diverse: il primo è un astratto di primo grado, che non s'applica ancora ad alcun reale; il secondo è lo stesso astratto di primo grado già destinato a significare un reale. A ragion d'esempio, l'*alto* può significare tutto ciò che è alto, senza che sia applicato a niun reale che abbia la qualità dell'altezza, e in tal caso è un *aggettivo sostantivato*; ma può applicarsi ancora a significare un reale, per esempio, il Cielo (*καὶ ἕως οὐρανό*), di maniera che, quando si dica l'*alto*, s'intenda il Cielo, ed allora merita il nome di *sostantivo qualificato*.

le cose finite, l'idea e gli elementi dell'idea, tra' quali c'è l'unità (*Ideol.* 575-584), sieno veramente anteriori anche in se stessi al subietto reale; e l'uomo non ha in tutta la natura altro esempio del contrario. Ma in Dio la cosa non va così, perchè l'unità e tutte l'altre qualità divine non hanno alcuna separazione nell'essenza divina, e però niuna anteriorità o posteriorità. Questo è quello che non fu mai veduto da nessun filosofo antico, applicando tutti a Dio stesso il modo di ragionare umano, che vale solo pel creato. E veramente, distinguendosi l'unità dall'uno, quella si fece essenza di questo, e questo come subietto partecipe di quella. Onde si disse, che l'uno stesso non era uno, se non per l'unità di cui partecipa. Il che è un primo abuso d'astrazione, se ciò si dice dell'uno puro e astratto; perchè in tal caso l'unità e l'uno sono lo stesso, considerato in due modi dalla mente, cioè in sè (unità), e nella possibilità di essere partecipato (uno). Che se, dicendosi uno, si sottintende un ente qualunque che partecipa dell'unità, e così diventa uno; in tal caso è vero che l'uno, cioè l'un ente, si fa per la partecipazione dell'unità, trattandosi delle cose finite, nessuna delle quali è così semplice e compiuta, che non racchiuda in sè qualche molteplicità la quale abbia bisogno d'esser legata dalla partecipazione dell'unità e resa una; ma non è vero di Dio, il quale non ammette alcuna molteplicità divisiva (non essendo tale quella delle persone, in ciascuna delle quali è tutto Dio, e non una parte), nè dipende da cosa alcuna, ma è tutto in sè solo, uno, semplice, compiuto ed assolutissimo. Ora la scuola pitagorica avendo cominciato a stabilire i quattro principî astratti, e poi unitili nel *denario*; questo fu il rappresentante del Dio pitagorico (4). Ma il numero dieci non ha

(4) Niente vieta che si prenda il *denario* tra' numeri pel simbolo di Dio, quando si avverta che un numero non vale a rappresentarlo compiutamente. Il che fece Filone nel libro « De congr. quaerendae erudit. p. 439 (grec.). « Poichè avevano imparato a prestar vero oulto al *decimo* e solo « (Dio) « non « falsamente (*τὸν δέκατον καὶ μόνον*), trascendendo il novenario sensibile, creduto « Dio. Chè il mondo si distribuì in nove parti: otto in cielo, la suprema « sfera, e le altre sette delle stelle erranti aventi simili corsi; nona poi « la terra coll'acqua e l'aria. Una poi è la coagnazione di loro, che varie

l'unità in sé, perchè è molteplice, sibbene la partecipa; e così s'ebbe un concetto assai imperfetto della divinità.

Ogni numero infatti, che non sia l'uno, dee partecipare dell'unità, acciocchè sia un solo numero e non più. Ed è questa la vera ragione, per la quale i Pitagorici ammettevano una unità anteriore ai numeri tutti, e di questi generatrice; e dicevano, questo primo uno essere ad un tempo pari e dispari (*ἀρτιοπέριττον*): chè infatti tanto i numeri pari, quanto i dispari, sono numeri, cioè ciascuno di essi è un solo numero, a condizione che la sua molteplicità sia contenuta insieme dall'unità, nella quale la mente lo considera; onde l'unità è quella che informa tutti ugualmente i numeri, e li fa essere quello che sono (1).

In questa maniera si veniva a stabilire un'unità astratta, anteriore a Dio stesso, e informatrice di Dio stesso, senza accorgersi che in quello stato di astrazione, non era in sé, ma puramente alla mente che così la separava da tutto il resto. E quell'unità, astratta essenza, presa come qualche cosa da

« mutazioni ricevono. Ora il volgo prestava culto a queste nove parti, e al mondo dall'unione di esse risultante; ma l'uomo perfetto al Dio decimo, e Opifice superiore a queste ». Onde anche a' Padri della Chiesa de' primi secoli il vero denaro fu Cristo, il cui nome comincia da un jota coll'accento acuto, che nel computo greco ha la potestà di 10; i luoghi de' quali possono vedersi nelle note del Cotelario alle Constit. Apost. II, 26. Tra essi Padri vedaasi specialmente Clemente Alessandrino, Paedag. II, 4; III, 12; Strom. VI, 16. — È degno d'osservazione, che già S. Barnaba nella sua Lettera, c. IX, fa uso della teoria pitagorica de' numeri per simboleggiare i misteri di Cristo. V. l'illustrazione del Cotelario.

(1) Così Seno: *A prima quidem unitate unum: ab unitate autem et interminato binario, duo: his enim unum, duo:—similiter autem reliqui quoque numeri ex his fuerunt effecti, uno quidem semper ambulante, interminato autem binario duo gignente, et numeros in infinitam extendente multitudinem. Dicunt autem in his principiis unitatem tenere rationem causae agentis, binarium autem materiae patientis.* Adv. Math. L. X, adv. Physic. L. II, 276, 277. Le prime parole di questo luogo dimostrano, come si astraevasi l'unità dall'uno, qual causa formale di questo: allo stesso modo l'unità era forma d'ogni altro numero, che non sarebbe stato un numero se non fosse stato uno. Le parole seguenti dimostrano come si considerava l'uno qual causa efficiente, prendendosi la *diade* nel senso di replicazione dell'uno: era dunque l'uno causa efficiente degli altri numeri col replicarsi.

ROSMINI, *Divino nella Natura*

17

sè, originò poscia le sottigliezze de' nuovi Platonici, che tentarono di conciliarla colla divina natura, come pure i giochi dialettici di cui è tessuto il Parmenide di Platone.

2.° Il secondo difetto del concetto pitagorico di Dio, comune anch' esso a tutta la gentile filosofia, si fu di non separare bastevolmente Iddio dal mondo. E veramente si consideri che, risultando il denario dalla somma de' quattro numeri precedenti, egli aveva nel suo seno anche la *diade* cioè l'indeterminato, e la *triade* che è l' indeterminato che avendo già ricevuto la sua determinazione, è divenuto determinato. Questa maniera di concepire somministrava una maniera di spiegare come da Dio fosse uscita la materia, e l'ordine aggiunto a questa, cioè il mondo; ma era una spiegazione che non usciva dall'*emanatismo*, a cui consegue necessariamente il *panteismo*. Onde i Neoplatonici dissero poi, che la *materia* era uscita dalla *materalità*, cioè dall' *idea* della materia, che era in Dio; invece della qual idea (poichè questa parola non era ancora usata in questo senso), i Pitagorici ponevano pure in Dio (1) la diade nella condizione di numero celeste e soprasensibile; e quest' era, a dir vero, ciò che potevano dire di più vicino al concetto di creazione (e tal fu probabilmente anche la sentenza di Platone), al quale non si potevano elevare. Il che vediamo negli stessi nostri tempi avvenuto all' Hegel, che medesimamente dall' idea pretese di cavare la materia; errore strano, in cui non sarebbe mai incorso, se non avesse perduto di vista il lume della cristiana sapienza, rientrando nella condizione de' filosofi anteriori a Cristo. Così nel Dio di Pitagora era l' uno come forma di se stesso e dell' altre cose, era il due come materia indeterminata, era il tre cioè il mondo, era il quattro cioè la causa di tutte le cose.

182. Si consideri ora, che non era per anco stabilita chiaramente la distinzione tra la *forma ideale*, e la *forma reale* dell'essere; la quale ricevette importanza nella filosofia solo allorquando Socrate e Platone v'introdussero la dottrina delle idee, e resero

(1) Jamblico.

necessario e solenne questo vocabolo, che fino ad essi valeva altro. Rimossa questa distinzione, più cose si spiegano, che altrimenti rimarrebbero incerte e perplesse nella storia della filosofia pitagorica.

1.° E primieramente s'intende come Aristotele potea dire che i numeri pitagorici fossero *sensibili*, laddove que' di Platone *intelligibili* (1). Quelli fossero le cose stesse reali, questi le idee (2). In fatti, prima della dottrina delle idee doveano confondersi i numeri ideali co' reali; poichè si parlava de' numeri in un modo assoluto senza distinzione delle forme dell'essere. « I Pitagorici », così Aristotele, « dissero medesimamente esser due i principi: solo aggiunsero ciò che è proprio di essi, che il finito e l'infinito e l'uno non istimavano punto essere qualche altra natura, come fuoco o terra o alcuna cosa simile, ma essere lo stesso *infinito* e lo stesso *uno*, sostanza di queste cose, delle quali si predicano; e perciò essi esser numero e sostanza di tutte le cose » (3). Dalle quali parole si vede, che i Pitagorici antichi prendevano degli *astratti*, quali sono i numeri, per le *realità*: il che era un manifesto abuso d'astrazioni. Ma tutti quelli che convertono i reali in astratti, sono poi obbligati nel progresso del discorso a fare anche il contrario, cioè a convertire gli astratti in reali; e così, confuse le due cose insieme, le contraddizioni sono inevitabili. Onde Aristotele prosegue dicendo che « della stessa quiddità cominciarono per verità a dire, e a definire, ma ne trattarono assai semplicemente » (4). Quindi non dee far meraviglia, se Aristotele in un luogo dica che i Pitagorici « non ricevettero i loro principi dai sensibili » (5), avendoli presi dall'astrazione matematica; in un altro, che i loro principi, i numeri, erano i sensibili, a differenza di Platone che li faceva intelligibili (6); e incorra nell'altre contraddizioni che abbiamo ve-

(1) *Metaph. I, 8.*

(2) *Ibi.*

(3) *Ibi. I, 5.*

(4) *Ibi.*

(5) *Ea non ex sensibilibus acceperunt. Metaph. I, 8.*

(6) *At ille quoque (Plato) numeros putat et illa esse et horum causas, sed intelligibiles quidem causas, hos vero sensibiles. Ibi.*

duto a principio. Convien dunque, per dire qualche cosa di certo, vedere come il sistema pitagorico si sviluppò posteriormente nelle mani di quelli, che succedendo nella scuola italica, credettero d'applicare i principj ricevuti. I quali però non riuscirono mai a stabilire un sistema del tutto coerente e perfetto, per la soverchia indeterminazione de' principj su cui si travagliavano; ma gli svolgimenti di un sistema entro la scuola a cui è affidato, pongono in facoltà di portare giudizio della virtù del seme, e di quello che ne' principj della scuola ci ha di vero, o di falso, o di mancante.

2.° Si spiega in secondo luogo l'incertezza, che apparisce ne' Pitagorici circa la questione, se Iddio sia un essere puro separato essenzialmente dal mondo, o con questo commisto, e in questo infuso com'anima. Poichè quelli che considerano, che Iddio si fa essere *unità*, credono che la scuola di Pitagora l'ammettesse come separato e semplicissimo (1). Ma quelli che considerano che Iddio è il *denario*, nel quale non c'è solo l'uno, ma il due cioè la materia, e il tre cioè il mondo, descrivono il Dio di Pitagora come anima del mondo (2): onde i celebri versi di Virgilio (3), e questi pur belli di Cicerone:

(1) Così Galeno: *Pythagoras ex hisce, quae ipse inter principia collocavit, Unitatem, hoc est Unius naturam, et mentem ipsam Deum atque Bonum existimavit* — *Quae omnia illuc tendunt, ut Deum mentem esse significant nulli materiae commistam, nullique affectui obnoxiam.* Hist. Philosophiae, sect. 26.

(2) Così Cicerone: *Pythagoras censuit, animum esse per naturam rerum omnem intentum et commeantem, ex quo nostri animi carperentur.* De N. D. I, 14 — Clem. Alex. parte: *Nec praetereundus est Pythagoras, cujus haec sunt verba: « Deus quidem est unus: nec is extra hunc rectum ordinem, « sed in eo, totus in toto orbe, praeses omnis generationis, universorum « temperatio, qui semper est, suarum compositionum, operumque creator « auctor, luminare coeli et pater omnium, mens et vita totius orbis, omnium « motus.* Cohort. ad Gent. VI; Cf. Justin. M. Cohort. ad Graec. XIX; Cyrill. Alex. contra Julian. I; Minut. Felio. Octav. c. XIX; Salvian. De gubernatione Dei, L. I, init.; Lactant. Divin. Institut. L. I, c. V.

(3) Virgil. Georg. IV, vs. 220, eqq.; Aeneid. VI, vs. 724, eqq.

*Principio aethereo flammatus Jupiter igni
Vertitur, et totum collustrat lumine mundum,
Menteque divina coelum terrasque petessit;
Quae penitus sensus hominum vitasque retentat,
Aetheris aeterni septa, atque inclusa cavernis (1).*

Quelli poi che consideravano, che nel detto Dio pitagorico c'è il quattro, cioè la *causa*, affermavano essere Iddio causa del mondo, e s'industriavano a dimostrare che Iddio è separato dal mondo, come la causa dal suo effetto (2). E quelli finalmente, che consideravano che Iddio è il *denario* nel quale si contengono tutti i quattro numeri primitivi, toglievano a dimostrare ch'egli era ad un tempo e causa del mondo, e contenente ab eterno il mondo, ed anima del medesimo; e questo, a quanto mi pare, è il sistema che Platone svolge nel Timeo. Il che dichiaravano in questo modo: che, quantunque il mondo si ponga coeterno con Dio, riman sempre vero che egli lo fabbrica dandogli di continuo l'ordine e la forma e, se si vuole, anche la stessa sussistenza, come quello che è in esso la virtù e causa efficiente che opera incessantemente e lo contiene, e gli aggiunge la determinazione, senza la quale non potrebbe essere, e la vita, senza la quale non potrebbe muo-

(1) De Divinat. I, 42.

(2) Dice Siriano nel suo Commentario ad Aristotele, Metaph. XIII: *Om-nino autem nec a quasi oppositis viribus incipiebant, sed et quod ulterius erat norant, ut testatur Philolaus, Deum dicens finem et infinitatem constituisse, per finem quidem Uni cognatiorem ostendens omnem coordinationem, per infinitatem vero eam, quae ab hac est diminuta; et adhuc ante duo principia unam et singularem causam, et ab omnibus abstractam praeponebant, quam Archytas quidem causam ante causam esse dicebat, Philolaus vero omnium principium esse affirmabat.* Così Siriano. Ma è da osservare, che il dire che « Iddio costituì il fine cioè la determinazione, e l'infinità cioè l'indeterminato » altro probabilmente non vuol dire, se non che, avendoli in sé uniti, li distinse; e il dire che « avanti i due principi preponeva una causa unica » è da intendersi che preponeva una causa avanti i due principi distinti, il che non toglie che questi due principi nello stato d'unione non fossero in quell'ente, in cui era anche la causa della loro distinzione o separazione. Onde la causa considerata da sé sola, come superiore ai due principi, con proprietà dicesi astratta.

versi. Onde dicevano che « il mondo è nato, non secondo il tempo, ma secondo il concetto » (κατ' ἐπίνοιαν) (1).

Di qui è che Opsimo definiva Iddio « ciò, di cui il numero « massimo supera il numero a sè più vicino ». E questo numero più vicino era il nove, pel quale s'intendeva l'Universo. « Laonde, dice Atenagora, se il massimo numero, come piace « a' Pitagorici, è il denario, essendo quello che contiene in « sè il quaternario, e tutte le ragioni aritmetiche ed armoni- « che, e a lui precede come prossimo il novenario; Dio è l'u- « nità, cioè uno. Poichè il massimo numero supera dell'unità « quello che gli è prossimamente minore » (2). Ma quest'u- nità, che s'applicava a Dio, non era tuttavia divisa dal nove cioè dal mondo, ma era nel denario insieme con esso, come suo compimento.

Laonde, come il denario si diceva anco « fonte e radice « dell'eterna natura » (3), così del pari dicevasi essere la stessa *natura*; comprendendosi sotto questa voce quel tutto che risulta da Dio unito al mondo, come si scorge da questo luogo di Stobeo: « Pitagora, figliuolo di Mnesarco Samio — ebbe per « principi i numeri, e le loro armonie, e gli elementi compo- « sti dagli uni e dalle altre. E numera la monade e il binario « principi de' numeri. Un principio egli stende alla causa ef- « ficiente della forma, cioè al nume del Cielo, e l'altro alla « passione della materia, cioè al mondo visibile. Attribuisce « poi la natura al numero denario, perchè giunti gli uomini « a contare fino al dieci, fanno ritorno all'unità. E anco « dice la forza del denario consistere nel quaternario, perchè « si compone delle parti di questo, oltrepassate le quali, è « oltrepassato anch'esso ». Di che prosegue a dire come

(1) Stob. Eclog. Phys. I, 25. Poco appresso si pone in bocca ad Eraclito la stessa sentenza.

(2) *Philolaus autem, tanquam in carcere omnia a Deo comprehendi asserens, et unum esse, et supra materiam esse demonstrat. Lysis vero et Opsimus Deum definiunt, alter quidem numerum non enarrabilem, alter autem id, quo maximus numerus proximum sibi numerum superat, etc.* Legat. pro Christian. 6.

(3) Carm. aur. vs. 47.

il giuramento santissimo de' Pitagorici si faceva pel quaternario (1).

183. Dalle quali cose sembra manifesto, che la scuola pitagorica, prendendo il modello dall'uomo, considerava l'università delle cose come un unico animale intelligente, il quale talora dicevasi Dio, riserbandosi altre volte questo nome alla sua parte più nobile ed elevata, cioè alla intelligenza (2); la quale, informando tutto, si considerava come causa efficiente, fabbrica-trice del tutto, avente in sè le forme, colle quali ordinava e ornava le altre parti del mondo, rendendole simili a sè, cioè alle forme, che essendo in essa con essa stessa si confondevano. Così, quando Platone nel Timeo descrive Iddio che razziocina e conteggia intorno a un Dio quando che sia futuro (3), dà il nome di Dio e alla Mente ordinante e al Mondo da essa ordinato. Di che anche la pluralità degli Dei secondari, comunicandosi la mente e l'anima del tutto, e costituendosi ne' corpi organizzati celesti e terrestri (4), detti perciò Dei, come partecipi dell'unica mente ed anima che tutto invade, contiene, informa (5).

(1) Eclog. Phys. I, 12.

(2) Così Porfirio: *Jupiter quidem totus mundus dicitur* (ὁ πᾶς κόσμος), *animal ex animantibus, et numen ex numinibus. Jupiter etiam suprema mens omnia produciens, quandoquidem omnia sunt mentis opera.* Apud Eus. Praep. Ev. III, 8; et Stob. Eclog. Phys. I, 1.

(3) Tim. p. 34.

(4) Così Onato pitagorico presso Stobeo: *Neque mihi unus videtur esse Deus, verum unus quidem maximus et summus, et universum gubernans: alii autem multi diversis praediti viribus. Imperat autem omnibus is, qui robore, magnitudine, ac virtute praestat.* Eclog. Phys. I, 3. Questa dottrina d'origine antichissima, come dicemmo, si è sempre conservata nelle scuole della filosofia gentile fino agli ultimi Neoplatonici, e s'incontra per tutto.

(5) Filolao dice: « L'eterna essenza delle cose e la natura in sè è solo accessibile alla conoscenza divina, e non all'umana ». E afferma che niuna delle cose che esistono e si conoscono sarebbe da noi conosciuta, se quella essenza e natura non si trovasse dentro le cose, di cui consta il mondo (ap. Boeckh. 19). Nulla dunque si conoscerebbe nel mondo, se egli non fosse nel mondo: l'uomo conosce perchè ha in sè Dio, che è la sola mente che conosce. *Etenim, come dice Onato pitagorico presso Stobeo, Eclog. Physic. I, 3, ipse quidem Deus animae mens est, et mundi totius princeps, potestates autem ejus sunt veritas, et opera, atque facta,*

184. Se si confronta questa dottrina pitagorica con tutto quello che abbiain detto innanzi intorno al culto camitico, vedesi ben chiaro ch'ella non è punto originale, e che deriva anch'essa dall'Egitto e dalla Fenicia. E in quanto alla dottrina de' numeri, gli Egiziani l'attribuivano al loro Thoth (1). I due principî pitagorici del determinato e dell'indeterminato, rappresentato quello dal numero dispari e questo dal numero pari, rispondono alla due antichissime divinità, il principio maschile ed il principio femminile. Ed in vero i Pitagorici dicevano il dispari *maschio* e il pari *femmina* (2), e chiamavano il cinque *matrimonio*, perchè è l'unione del due, primo pari, e del tre, che consideravano come primo dispari (Plutarco, *Dell'iscriz. del'fica*, 8 e segg.; e *Questioni Rom.*). La divinità androgina che, come abbiain mostrato, era l'unione de' due principî anteriore alla loro separazione, trovasi nell'unità pitagorica, maschio e femmina nel tempo stesso (3). Ed è a considerarsi che i due principî pitagorici si prendevano anch'essi per Dei (4), e si narra che Pitagora stesso chiamasse *Dio e Bene* la monade, e le desse natura di mente; il numero binario poi lo chiamasse *dèmone* e *male*, congiunto alla pluralità della ma-

et universi cura. È sempre lo stesso sentimento, professato specialmente dagli Stoici, che la mente è parte di Dio, e così da Cicerone indicato: *Pythagoras—censuit animum esse per naturam rerum omnem intentum et commeantem, ex quo animi nostri carperentur.* De N. D. I, 11. Onde anche Arriano V, 6: *Cum ergo folia, et corpora nostra sic universitate devincta, tantaeque societate copulata sint, quanto magis animi nostri? An cum animi nostri ita sint devincti Deo, ut particulae sint eius et ab eo quasi avulsae, non omnem eorum motum, ut proprium et cohaerentem, animadvertit?*

(1) Stob. Eclog. Physic. I, 2.

(2) Macrobius in Somn. Scip., L. I, c. VI.

(3) *Unum autem, quod ποῦς, idest unitas dicitur, et mas idem et foemina est; par idem atque impar; ipse non numerus, sed fons et origo numerorum.* Macrobius in Somn. Scip. I, 6.

(4) Appresso Stobaeo: *Xenocrates, Agathenor's filius, Chalcedonius, monadem ac binarium deos fecit, illam quidem ut marem et patrem ac caeli dominam, quam etiam Jovem, imparem, et mentem appellat: hunc autem ut foeminam et matrem ac sub coelo imperantem, quem Universi mentem vocat.* Eclog. Physic. I, 3.

teria (1); ed anche chiamavano Apollo l'unità, il duale Diana, la triade Dicea o Giustizia, e ad altri numeri davano il nome d'altri Dei, seguendo sempre le tradizioni egiziane (2). E non è egli singolare a vedere che questa stessa dottrina del male, veniente dal principio femminile e materiale, si sia trovata anche presso gli Americani del Canada (3)? Che poi ai numeri

(1) *Pythagoras de principiis duobus, monadem quidem Deum ac Bonum posuit, nempe mentis naturam, binarium autem numerum, Daemonem ac Malum, cum materiae multitudine conjunctum.* Stob. Eclog. Physic. I, 1; Plutarch., De placit. philos. I, 7 — Il dogma pitagorico che il male consistesse nell'indeterminato è chiamato bellissimo da Origene, *δῶμα κάλλιστον κατὰ τοῦ ἀπείρου εἶναι τὴν κακίαν* (Contra Cels. L. IV, 63). Ora, acciocchè questa sentenza sia vera, è necessario interpretarla così: che l'indeterminato sia il fonte o la radice del male, non il male stesso; poichè l'indeterminato puro non esiste, se non nella mente. Ma potendo l'indeterminato ricevere alcune determinazioni convenienti, o altre disconvenienti, egli ricetta il male quando riceve queste, piuttosto che quello. Il che nasce da questo, che l'indeterminato non ha, secondo la sua essenza, proprie determinazioni, o perciò queste gli sono accidentali, onde gliene possono essere aggiunte di quelle che non gli convengono.

(2) Plutarco, D'Is. ed Osir. c. X, 63. — Lo Sturzio (Emped. p. 75) congettura, che nel carne perduto d'Empedocle *προσίμων εἰς Ἀπόλλωνα*, Apollo fosse τὸ ἓν. Al che s'oppone il Karsten osservando, che secondo Aristotele (Metaph. II, 1), altro ora la monade de' Pitagorici, altro quella d'Empedocle, dicendo i primi, come pure Platone, che l'uno e l'ente (τὸ ἓν, καὶ τὸ εἶναι) non era altro che l'essenza degli enti, il secondo facendola qualche altro soggetto, cioè l'amicizia; nel qual luogo io credo il τὸ ἓν si riferisca a' Pitagorici, e il τὸ εἶναι a Platone. Ma questo non par sufficiente per abbattere la congettura dello Sturzio, essendo consentaneo al genio d'Empedocle ritenere il nome d'Apollo per la sua monade, benchè mutasse alquanto il significato della monade. D'altronde anch'egli de' quattro suoi elementi faceva altrettanti Dei — Cf. Arist. Metaph. II, 4; dove ripete lo stesso, ma dubitativamente.

(3) Non so se un Dio in quattro persone, o quattro Dei fossero pe' Canadesi il Padre, la Madre, il Figliuolo e il Sole. Certo è che consideravano la Madre come principio del male (Fod. Bern. La-Hontan, *Cerimonie religieuses* p. 84). Si osservi qui un altro esempio di quelle Trinità che furono guaste per averci introdotto un quarto principio, quello del male, come fecero gli Egiziani con Tifone, e gl'Indiani con Siva (V. N. 162, pag. 216 segg.). In fatti, tolta via la Madre dalla quaternità canadese, che risponde al numero 2 di Pitagora, il vestigio della Trinità è manifesto nel Padre, o Grande Spirito, nel Figliuolo o Kiel, e nel Sole o Manitù, simbolo del calore e

impari e ai pari molto tempo prima di Pitagora s'attribuissero quelle proprietà e quelle virtù, anche da questo si rileva, che già i Sabini ed altri popoli contemporanei a Numa, se è vero quel che si narra, vollero che i mesi dell'anno fossero di un numero di giorni l'uno impari e l'altro pari; e Numa poi, per la virtù del numero impari, li volle tutti impari, eccetto il Febbrajo (1), il che spiega l'irregolarità apparente che ancor si conserva nel Calendario.

185. Ammise dunque Pitagora la mente, ma la fece abitare nel mondo (*κατοικεῖν αὐτὸς ἐν ᾧ πεποίηκε* (2)), e non la riconobbe fuori e indipendentemente dal mondo. Sembra dunque verosimile, che il concetto della mente pitagorica non sia al tutto puro, o almeno non indipendente dalla materia come quello d'Anassagora; nel che mi conferma il vedere, che questo filosofo è costantemente lodato dagli antichi come il primo che abbia stabilito una mente del tutto imperinista. *Anaxagoras primus rerum omnium descriptionem et modum mentis infinitae vi ac ratione designari et confici voluit* (3): onde non si riteneva che altrettanto avesse fatto Pitagora che lo precedette. E però il dire che « la mente viene dal di fuori » in bocca di Pitagora e dello stoico Cleante (4), e fors'anche d'Aristotele che fa l'anima *ex substantia stellarum*, può significare che ella si compone dell'etere igneo e divino, che avvolge il

dell'amore. Abbiamo osservato altrove, che la Trinità fu guasta 1.^a perchè si ommise lo Spirito Santo, disconoscendosi il principio morale; e 2.^a perchè in luogo di lui s'introdusse il *principio femminile*, come nella Trinità persiana quando se ne guastò il concetto, e nella Trinità scandinava a cui s'attribuiva la causa del male; ovvero s'introdusse lo stesso *principio del male*, come nella Trimurti indiana, e nella Trinità egiziana (V. N. 161, 162).

(1) V. Macrob. Saturn. I, 13.

(2) Vedi i versi di Pitagora presso S. Giustino M. *De Monarchia*, 2.

(3) Cic. De N. D. XII, 11; Arist. Metaph. I, 7, 8. — Il principio dell'opera d'Anassagora, conservatoci da Plutarco e da Eusebio, ora: Ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν νοῦς δι' αὐτὰ δέχρε καὶ διατάσσων. — Cf. Diog. L. II, 3; Hermias, Irrisio gentil. philos. III-VII. — Eusebio (Praep. Ev. X, 14) fa d'Anassagora quest'elogio: *Is de principiis distincte PRIMUS et enucleate disputavit. Neque enim de Universi tantum natura, uti priores illi, sed etiam de ipso motus ejus auctore (αὐτοῦ) philosophatus est.*

(4) Stob. Eclog. Physic. I, 40.

mondo, il quale si distingue da' corpi, perchè questi sono concreti e hanno forme composte e crasse, laddove l'etere non forma l'anima e la mente se non conservandosi elemento puro; lasciando ora da parte di ricercare se la mente sia diversa dall'etere, e bastandoci conoscere che, secondo Pitagora, ella è sempre all'etere congiunta e non può separarsene (1). Pitagora dunque pose bensì un principio determinante nell'universo

(1) Quindi l'immortalità pitagorica dell'anima e della mente stava in questo, nell'essere ella sempre congiunta alla *quinta essenza*, cioè all'etere. La sentenza poi che « la mente venga dal di fuori » può intendersi in quattro modi :

1.° nel modo pitagorico, che la mente (*νοῦς*) sia la facoltà di ragionare con prudenza, appartenente all'anima composta d'etere;

2.° nel *modo aristotelico*, che, formato perfettamente l'animale uomo, questo acquisti un nuovo atto, che è la *mente* (*νοῦς*);

3.^o nel *modo stoico*, che la mente si raccolga coll'uso de' sensi e dell'immaginazione dalle cose esterne, circa all'anno 14.^o del fanciullo: questi tre modi sono affini tra loro, e l'uno uoche dall'altro. — Il Salmasio, ad Epict. pag. 173, interpreta « il venire la mente dal di fuori » attenendosi all'opinione degli Stoici, e l'attribuisce anche a Pitagora e ad Aristotele; e certo « il venire dal di fuori » può essere stato preso anche da questi in più significati. Le parole del Salmasio sono: *ἐπειὴν ἀπὸ τοῦ ἑξωτερικοῦ Pythagoram designasse intellectum, quem vocat Aristoteles τὴν ἐκτὸς τοῦ νοῦ; quem ne homini quidem congenitum et insitum esse vult, sed extrinsecus illi advenire; at τὴν εὐνοίαν τοῦ νοῦ homini natura inesse, et partem ejus animae facere*. Ma è da considerarsi, che al tempo di Pitagora non era per anco venuta in campo la questione dell'origine delle idee, e dello sviluppo della mente umana; onde la *prudenza* o *sapienza*, *φρόνησις*, era considerata come un'ispirazione divina, la quale venisse immediatamente dalla partecipazione del divino etere. Aristotele poi distinse bensì l'intelletto in potenza, ma disse che l'intelletto in potenza non si poteva trarre in atto, se non ci fosse già un intelletto in atto (Ideol. 259-274); onde conviene supporre che Aristotele ponesse qualche atto intellettuale sopraggiunto all'uomo, se non si voglia ammettere la maniera in cui l'hanno inteso gli Arabi, cioè che avesse posto un intelletto separato e divino fuori dell'uomo (Ideol. 265-268); il che l'accosterebbe del tutto al sentimento de' Pitagorici, che attribuivano l'origine della facoltà suprema di pensare, cioè della *prudenza*, all'etere. Ma noi, attenendoci all'autorità di Temistio e di altri Scolastici greci, non meno che all'Aquinate, crediamo che l'intelletto agente d'Aristotele formi parte dell'anima di ciascun uomo, benchè come un atto ultimo sopravvenuto all'anima già perfetto; il che però si concilia col placito pitagorico, chè quest'atto sembra trar l'origine, anche presso Aristotele, dall'etere, giacchè

(la monade, Iddio); ma non lo distinse dall'universo, se non come nell'uomo si distingue una parte dall'altra, la più elevata facoltà dalle altre, che sono verso ad essa passive. Onde Filolao disse che l'universo constava non solo di quello che determina e finisce, ma anche di quello che è determinato e finito (1). E a questa seconda parte dell'universo impose il nome di κόσμος, *Mondo, Ornato* (2), uno di que' nomi profondi e felicemente trovati, che rimase poi in tutte le lingue, come l'altro di *Filosofo*. Laonde l'universo si disse uno e non perituro, perchè non ci potea essere cosa più potente dell'anima sua, che lo forinava di continuo, e conteneva, e reggeva (3). Laonde a me pare di poter collocare Pitagora tra i primi Jonici, ed Anassagora. Quelli

egli fa l'anime intellettive *de substantia stellarum*, o pone la quinta essenza, ossia il quinto elemento, non meno d'Ocello o d'altri Pitagorici; il che avverte Sesto (Adv. Math. L. X, adv. Physic. L. II, c. V, 316).

E 4.° finalmente nel *modo platonico*, che la mente s'aggiunga all'anima tosto che questa è ammessa ad intuire le idee eterne, secondo il mito, dichiarato più sopra, del Fedro. Nel primo modo ella viene dal di fuori, venendo dall'etere più puro; nel secondo viene dal di fuori, perchè l'anima è già perfetta, e lo s'aggiunge solo un nuovo atto; nel terzo viene dal di fuori, perchè si raccoglie dalle cose sensibili; nel quarto viene dal di fuori, perchè le idee essendo eterne sono di natura diversa dal soggetto che le intuisce. Vedi Stob. Ecol. Physic. I, 40.

(1) Così Filolao, *De mundo*, presso Stobeeo: *Omnia necesse est finita et infinita esse, non infinita dumtaxat. Quoniam igitur neque finitis omnibus, neque infinitis res constant, manifestum fit, ex finitis et infinitis mundum esse cum suis partibus compositum*. Ecol. Physic. I, 25 ~ Vedi Böckh, 22.

(2) *Qui etiam (Pythagoras) PRIMUS hunc Universi ambitum ab ornato Mundum (κόσμον) vocavit*. Stob. Ecol. Physic. I, 25.

(3) Dice Filolao nel libro *De Anima*: *Quapropter etiam citra interitum et calamitatem perpetuo durat (Mundus): siquidem nec intra ipsum causa potentior ulla reperitur, nec extra quidquam, quod cum possit perdere. Quocirca fuit hic mundus ab aeterno, inque aeternum durat, unus ab uno cognato et praestantissimo gubernandus*. Apud Stob. Ecol. Physic. I, 24. E l'altro Pitagorico, Aristeo di Crotona, da cui era pur Filolao, e che, secondo Giamblico (*De pythag. vita* c. XXIII), fu successore o genero di Pitagora, dice lo stesso nel frammento del suo libro *De harmonia* conservatoci da Stobeeo (ivi), di cui ecco alcune parole: *Quoniam autem nec moritur, nec fatigatur Deus, motor universi, patet aeternum esse mundum*.

avevano preso il senso come anima e mente ad un tempo. Pitagora s'era elevato alla cognizione della mente, e avea posta questa come unità e forma del tutto, assorbendo in essa da una parte l'idea, dall'altra il senso stesso; chè le distinzioni compariscono sempre lentamente nello sviluppo dell'intendimento umano. Anassagora finalmente riconobbe la mente come impermista, ed atta ad esistere da se stessa, nello stesso tempo che dava ella sola l'ordine al mondo.

E che alla mente Pitagora attribuisse il sentire, e non fosse pervenuto a discernere che gran tratto ci abbia tra il sentire e il conoscere, si può congetturare anche dal vedere che i Pitagorici accomunavano la mente (*νοῦς*) agli animali e alle piante stesse (1), e che, come ho osservato di sopra, componevano il vivente di mente e di materia. Lo stesso si può congetturare dal chiamar essi *φρένες* la parte superiore dell'anima cioè la mente, e non *νοῦς* oppure *λόγος*: chè *φρένες* pare non dover essere una mente puramente speculativa, se pur quella parola fin dall'origine avea relazione coi precordi (2).

186. Ma conviene che noi vediamo come s'applicava il linguaggio de' numeri all'*Universo*. Abbiamo detto, che l'universo si prendeva in due modi: o come un unico animale, di cui era anima la Mente o Dio, e in tal modo gli si attribuiva la decade; o, dividendosi per astrazione la Mente che determina la materia, si considerava questa sola già determinata e ordinata, e così si chiamava *κόσμος*, e gli si attribuiva il numero nove, che è la decade diminuita dell'unità. Potevasi poi dichiarare questo nove in più modi. De' quali il più coerente alla dottrina de' numeri parmi questo, che dividendosi il Mondo in tre parti, cioè la *suprema* quella delle stelle fisse dette da' Greci

Etenim si principium haberet, motor aliquando fatigatus cessaret; quod si fieret, et ipse, ut mortalis, finem haberet motus, et universum ortus. Dal qual passo si rileva che tenevasi impossibile l'assistenza di Dio fuori dell'universo.

(1) *Νοῦν μὲν οὖν καὶ θῦμὸν εἶναι καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζώοις, φρένας δὲ μόνον ἐν ἀνθρώποις.* Diog. Laert. Vit. et Plac. Cl. Philos. L. VIII, 1.

(2) Intorno a' vocaboli *φρονεῖν*, *φρόνησις*, vedi l'erudita nota apposta da Ruggero Bonghi al Filebo di Platone, da lui tradotto, Napoli 1847, p. 128, o segg.

ἀπλανῆ, la media quella de' cinque pianeti, del sole e della luna, è l'*infima* o sublunare; e ciascuna di queste tre parti essendo ordinata e determinata (1), e però convenendo a ciascuna la triade simbolo dell'ente determinato, venivano tutte tre insieme ad essere rappresentate col numero nove, che è il tre moltiplicato per se stesso (2).

(1) L'universo si rappresentava anche da altri numeri, perchè essendo i numeri tra le ultime astrazioni, e avendo pur tra loro relazioni astrattissime, possono gli stessi convenire a più generi di cose, o uno stesso genere convenire a più numeri. Come il cinque si riputasse acconcio a rappresentare il mondo, vedasi presso Macrobio, In Somn. Scip. I, 6; come il numero dodici, presso Macrobio stesso, Ivi, 11; come il trentasei, vedasi presso Plutarco, De Is. et Osir., LXXV.

(2) Si potrebbe dubitare di questa spiegazione, vedendosi che Filolao dice « regnare ne' luoghi sublunari e terreni la genesi mutabile delle cose » (ἐν ᾧ (μέρει) τὰ τοῦ φιλομεταβόλου γένεσις, Ap. Stob. Eclog. Physic. I, 23), e che distribuiscie le cose tutte in tre generi: le determinate per sè, quelle composte di determinate e d'indeterminate, e le indeterminate (Τὰ μὲν γὰρ αὐτῶν ἐκ τετραγώνων περαίνοντα, τὰ δ' ἐκ περαινόντων τε καὶ ἀπειρων περαίνοντα τε καὶ οὐ περαίνοντα, τὰ δ' ἔξ ἀπειρων ἄπειρα... Ibi, 22). Ma quanto a questa classificazione delle cose, essa è la stessa classificazione astratta de' principj pitagorici, e non la classificazione degli stessi enti reali. Quanto poi all'ammetersi nelle cose sublunari la mutabilità o la generazione, questo non impedisce che gli enti sublunari siano determinati, ma viene a dir solo, che i determinati si cangiano in altri determinati. E infatti, essendo tutti gli elementi composti di piramidi, essi non possono che essere determinati, e però ad ogni elemento s'attribuisce un numero maggiore del due che rappresenta l'indeterminato. Di più, dandosi alla terra la forma cubica, risultante da 24 tetraedri rettangoli, si considera la più solida tra gli altri elementi; il che non potrebbe essere, se si riguardasse come indeterminata. Il che si rileva ancora dal nome di *Mondo*, che vale *ornato*, e finito colle sue forme, e col suo ordine imposto al complesso di tutta la natura. « Chiamo l'Universo e il Tutto (τὸ ὅλον, καὶ τὸ πᾶν) » dice il trattato che va sotto il nome di Ocello « tutto insieme il mondo » (τὸν σύμπαντα κόσμον); poichè ricevette tale appellazione per questo, che « nell'università delle cose è distinto e ornato » (Ocello, nel trattato intitolato Περὶ τῆς τοῦ παντὸς φύσεως, A'). Ondè non parmi fondata la congettura d'alcuni, che la terra occupando il secondo luogo, se s'incomincia a contare dall'antitellure, si segnasse col numero due rappresentante della materia informe, e però si dichiarasse la sede della mutazione, non essendoci di ciò, che io sappia, alcun documento. Chè anzi, secondo alcuni, in ciascuna delle tre parti, in cui dividevasi il mondo, si collocavano i quattro elementi, onde, come dice Macrobio, *maluerunt—mundum alii in elementa per quaterna dividere*. In Somn. Scip. I, 11.

Si potrebbe anche spiegare la detta analogia del numero nove col mondo, dalle nove gran parti che lo compongono, secondo i Pitagorici: cioè i cinque pianeti, il sole, la luna, la terra e l'antitellure (τὴν ἀντίτρυον). Ma con questo solo non apparirebbe come il nove del Mondo sia generato dalla prima tetracte, che contiene tutti i principî; laddove colla spiegazione precedente vedesi venire il nove dal tre, che a quella tetracte fondamentale appartiene.

187. Si cercherà in questa enumerazione il fuoco centrale e l'orbe stellato, i quali due, aggiunti ai corpi enumerati, formerebbero il numero 11, e non il 10 (1). Ma il fuoco centrale e l'orbe supremo delle stelle appartengono al principio *determinante*, e non all'ente *determinato*. Nel brano di Filolao, conservatoci da Stobeo (2), si dice che la parte suprema dell'universo, cioè l'orbe stellato, contiene la *purità degli elementi* (ἐν ᾧ τῶν ἐιλικρίνειαν εἶναι τῶν στοιχείων), il che altro non significa fuorchè l'etere igneo, ossia il fuoco, di cui si facevano composti tutti gli altri elementi non solo da' Pitagorici, ma anco dagli Egiziani (3), e dagli Orfici, e dalle antichissime tradizioni ripetute da Eraclito e dagli Stoici (4). Ora che cosa avea a fare quest'etere

(1) Vedi Aug. Boeckhii *Commentatio Acad. de Platonico System. coelestium globorum, et de vera indole Astronomiae Philolaicae*. Heidelbergae p. XVI.

(2) *Eclog. Physic. I, 21.*

(3) Vulcano (fuoco centrale) primo regnatore in Egitto, e supremo Dio, colla sua parola Cnef creò l'ovo (la materia ancora informe), dal quale uscì Ftà, il fuoco etereo, che organizzò la materia. V. Crouzer, *Religions etc.* Part. I, L. III, c. X.

(4) Plutarco (*Dell'Iscriz. Delf. 8, segg.*), parlando delle proprietà del numero cinque secondo i Pitagorici, ricorre alla dottrina d'Eraclito. « Perocchè », dice, « nella maniera detta da Eraclito, che il mondo conserva se stesso, e per se medesimo si rinnova, e tutti questi mutamenti dipendono dal fuoco, del quale si crea il tutto, e nel quale ogni cosa ritorna (siccome d'oro si fa moneta, e di moneta oro), così il cinque di natura è tale, che col cinque accompagnato non può generare cosa alcuna imperfetta o strana; ma o se medesimo, ovvero il dieci, cioè od un numero a se somigliante, ovvero uno perfetto ». E poco appresso, ricorrendo agli Orfici, dice: « Noi sentimmo i teologi, li quali così in verso come in prosa cantano e ricordano questo Iddio (Bacco) per propria natura incorruttibile ».

ardente, che fasciava tutto il mondo, col fuoco centrale? Erano due cose, o una sola? E se una sola, come avea la sua unità? Questo è quello, che non so se sia stato sufficientemente dichiarato dagli storici della Filosofia. Ma io credo che si deva di-

«bile ed eterno, con certa determinazione del destino, e con certa ragione, valendosi del mutamento di se medesimo, alcuna volta si tramuta in natura di fuoco, e fa che tutte le cose s'assomigliano insieme; ed alcuna'altra si veste di varie forme, e d'ogni sorte, e a diversi effetti e potenze si sottomette; e riesce questo, che al presente con voce divulgatissima è nominato Mondo». E continua: «Nondimeno i savi, i quali tengono queste cose al volgo nascoste, chiamano il mutamento, ch'egli fa in fuoco, per levar via la diversità, Apolline» (da ἀπλοῦς), «e rispetto alla semplicità, «Febo» (da φοῖβος). «Ma il tramutarsi e disponersi in ispirito, in acqua, in terra, in stello, in piante ed in animali con un certo straccio e smembramento, rappresentano oscuramente, nominando questo Iddio, Dionisio, Zagreo, Nitelio e Isodeto». Come dunque al fuoco s'attribuì la vita, così al sole si ridassero tutti gli Dei, unde, dice Macrobio, *in τὸ πᾶν sapientum principes pròdiderunt* (Saturn. I, 18), e si riferisce a questo verso orfico, εἰς Ζεὺς, εἰς Ἄδης, εἰς Ἥλιος, εἰς Διόνυσος (Ib. I, 12). L'etimologia d'Apollo, che è il sole, veniva, secondo Speusippo, da molti fuochi uniti onde cavava la forza: ὡς ἀπὸ πολλῶν οὐρανῶν πυρὸς αὐτοῦ συνεστῶτος (Ibi). Giove, padre di tutto, dicevasi dagli Orfici τῶν αἰθέρων αἰθέρα θεόν (Ib. I, 18); prendendosi l'etere come il fuoco diffuso a guisa di immensa zona sferica intorno al mondo (ἀπειροσίαν ὑφ'ὅλκω) di cui si faceva primogenito l'Amore, Lucifero, Φάνητα (Argonaut. vs. 14, 15), il quale è bisessuale (διφυῆ), ed è nato *ex aere immenso*, come dice Lattanzio (Instit. I, 5), cioè dall'etere ardente, del quale si compongono tutti i corpi celesti per una maggiore e varia condensazione, e tutte le cose. Dove, secondo l'osservazione del Gesner (ad Argonaut. vs. 12, 15), Faneta è lo stesso Priapo, simbolo della generazione. Avverte egli, che nel πρωτογόνου θυμῷ φαντα il primogenito Faneta è chiamato πρῶτον ἀνακτα, o che Nonno, nella dichiarazione delle storie menzionate dal Nazianzeno, descrive così questo Nume: *ἐν τοῖς ἑρμῶσι ποτίμασι συνεστήχθη τὰ δύο ταῦτα δνόματα, μετὰ καὶ ἄλλων πολλῶν ἐν τῶν Φάνητα εἰσέρπει αἰδοῖον ἔχοντα... λέγουσι δ'αὐτὸν ἔρπον τῆς ζωογόνου δυνάμεως*. Vero è che quel divino etere, che dicevasi Giove, facevasi generato da Saturno e dalla Necessità. Ma in luogo di Saturno i Pitagorici avevano il fuoco centrale, nè ommettevano la *necessità*; poichè, secondo Giamblicio, Pitagora diceva τὴν ἀνάγκην τῷ κόσμῳ περιεῖσθαι, onde ἀνάγκη, ἡ πάντα κρατύνουσα; e lo stesso Caos è la diade indefinita de' Pitagorici, anteriore secondo il concetto, non però secondo il tempo — Gli Stoici mantennero la stessa teoria del fuoco etereo, che elegantemente descrive Cicerone, di cui trascriveremo qui un brano: *Ex aethere igitur innumerabiles flammæ siderum existunt: quorum est princeps sol, omnia clarissima luce collustrans, multis partibus major atque amplior, quam terra universa; deinde reliqua*

chiarare nel modo più coerente con tutto il sistema pitagorico, e colle tradizioni anteriori, nel modo seguente :

• Il fuoco centrale è nel mezzo dell' universo. « Filolao » (così Stobeo) « pose il fuoco al centro, e lo chiama il lare dell' universo (1) ('Εστίαν τοῦ παντός), e la casa di Giove, e la Madre degli Dei, e l'ara e la *misura* della natura (βαρμὸν... καὶ μέτρον φύσεως) » (2). Chiamandosi questo fuoco *casa di Giove*, si distingue l'anima o la mente dal corpo di Giove, cioè dallo stesso fuoco. Ma se si considera che tutta la virtù di un tal fuoco s'attribuiva all'anima, o alla mente divina, e che tolta via la virtù del fuoco, il fuoco stesso perde il suo concetto, si vedrà che difficilmente si può discernere il fuoco dalla mente, ossia da Giove, che in esso abita, e che non può rimaner privo di quel suo corpo senza distruggersi. Dicesi poi, che questo fuoco è la *Madre degli Dei*, cioè di tutti que' corpi o celesti o terrestri che, essendo avvivati da quel fuoco, partecipano della Mente (νοῦς), e perciò si reputano Dei (3): il che è quanto dire che contiene la *causa*, l'ultimo numero della prima tetracte, ossia il quaternario che ha virtù d'unire la determinazione all'indeterminato. Dicendosi poi anche quel fuoco *misura della natura*, si viene con ciò a dire ch'esso è l'*unità determinante*, la determinazione e forma della materia, quella che, essendole aggiunta, la ordina ed abbellisce avvivandola. Ciò premesso, s'immagini questo fuoco centrale, che raggiando si diffonda in una sfera infinita. In questa diffusione il fuoco centrale raggiante incontra dapprima la materia, cioè la diade indeterminata, e informandola l'abbellisce, e così nasce il mondo co' suoi nove corpi di cui abbiamo parlato. Ma poichè questo fuoco raggiava ad una estensione infinita, i raggi di lui,

videra magnitudinibus immensis. Atque hi tanti ignes, tamque multi, non modo nihil nocent terris, rebusque terrestribus, sed ita prosunt, ut, si mota loco sint, conflagrare terras necesse sit a tantis ardoribus, moderatione et temperatione sublata: De N. D. II, 36 — Cf. I, 13, 15, III, 14.

(1) Roma tolse dagli Etruschi i lari, e questa parola *lar*, che corrisponde al greco *τετρία*, è ella stessa etrusca: onde si scorge l'antichità di queste tradizioni.

(2) Stob. Eclog. Physic. I, 24.

(3) Ibid.

ROSMINI, *Divino nella Natura*

oltrepassato il mondo, continuano pure e costituiscono intorno al Mondo quella zona interminabile d'etere ardente, che tutto dintorno il fascia. Il fuoco centrale poi così raggiando si riflette nel sole, lo fa risplendere (1), e forma pure le stelle fisse, sieno queste corpi divini campati in aria, o sieno lo stesso etere celeste traguardato da alcuni pertugi. Così è sempre un medesimo fuoco, quello che arde nel centro, e quello che avvisa e ordina la materia con tutti i suoi movimenti, e quello che costituisce l'orbe stellato, l'Olimpo o Urano degli Orfici, e il Sopraurano di Platone. Ogni città nel sistema *pitagorico* anteriore a Pitagora dovea rappresentare quest'ordine dell'universo; onde il Tempio rotondo nel centro della città, col fuoco in mezzo, e le Vestali che il custodivano, di cui parla Plutarco nella vita di Numa (2). Ogni famiglia dovea aver la stessa rappresentazione; onde il focolare sacro, accosto al quale i lari domestici custodi della casa.

188. Rimane la questione dell'origine di quella materia che, ordinata e abbellita dalla virtù del fuoco centrale, dicesi Mondo. I pochi frammenti, che ci rimangono di Filolao, farebbero credere ch'egli la ponesse come cosa distinta dallo stesso fuoco; e sarebbe la diade: ma parmi più probabile, che quando Eracrito volea tutto composto di fuoco (ἐκ τοῦ πυρὸς γὰρ τὰ πάντα γίνεσθαι, καὶ εἰς τὸ πῦρ τὰ πάντα τελευτᾶν (5)), egli non si dipartisse dal fondo della dottrina pitagorica. Il che si può confermare considerando che Pitagora dava alle molecole del fuoco la forma piramidale, e volea che tutti gli altri elementi risultassero dall'unione di più piramidi, e che pure in piramidi, cioè a stato di fuoco, disciogliendosi si risolvessero (4). Con-

(1) V. il passo di Filolao appresso Stobeo, Eclog. Physic. I, 26; Plutarch., De plac. philos. II, 2, seqq. Lo stesso tenne Empedocle (ap. Stob. loc. cit.): il che mi pare indizio che l'Agrigentino dovesse tenere la dottrina pitagorica intorno al fuoco anche come elemento universale (v. la nota seg.) — Porfirio dice che, secondo i Pitagorici, Vesta cioè il fuoco centrale formava co' suoi raggi la via lattea (De antro nymph. p. 127 ed. Rom.).

(2) Plutarch., Vita Numae, c. XI.

(3) Plutarch., De Placit. Philos. L. I, c. III, 25.

(4) Justin. M. Cohort. ad Graec. 3. — Benchè, come osserva il Karsten (Philos. Graec. yet. reliq. T. II, De Emped. Philos. § 14), il luogo d'Aristotele, De

vien dunque dire che il fuoco centrale raggiante, condensandosi, e variamente unendo le sue molecole, componesse gli altri elementi più crassi di cui constano le nove parti del mondo; il che aggiunge luce alla sentenza di Pitagora e di Filolao, che Iddio comprenda ed avvolga tutte le cose, e le chiuda come in un carcere (1): perchè egli è ugualmente

Coelo I, 10, non provi che Empedocle tenesse, come Eraclito, tutto comporsi di fuoco, e ridursi di nuovo in fuoco; e le testimonianze di Clemente Alessandrino (Strom. V, 14), di Cedreno (Synops. Hist. T. I, p. 157) e di Origene (Philosophumena, Lib. I, c. III), che lo affermano, abbiano minore autorità; tuttavia mi sembra collo Sturzio (Emped. § 9, 11) assai verosimile, che questo Pitagorico tenesse tale dottrina, la quale in fondo era quella della scuola, e che τὸ ἓν, χάος, ὕλη, κῦρ fossero usati da Empedocle quasi sinonimi. Fra l'altre ragioni che provano, che Empedocle ammettesse il fuoco per elemento degli altri elementi, parmi bastare la dottrina della composizione o condensazione del fuoco, e quindi la sua trasformazione negli altri tre elementi, descritta da Lucrezio (I, 783-802), e dagli altri autori indicati dallo Sturzio. Che anzi Aristotele dice, esponendo la dottrina d'Empedocle, che *ignis in unum coalescit* (Metaph. I, 4); a cui si confronti quell'altro luogo, dove dice che « l'amicizia è causa a tutte le cose di esser uno » (Metaph. II, 4), il che verrebbe a dire che il fuoco avrebbe la virtù unificatrice dell'amicizia. Poichè Aristotele dice anche chiaramente, che gli elementi empedoclei si formano col congiungersi e disgiungersi: *haec enim (elementa) permanere, nec fieri nisi pluralitate et paucitate conjuncta et disjuncta in unum et ex uno* (Metaph. I, 4). Ma poichè anche alla discordia Empedocle ha data la virtù di congiungere in uno, pare che queste due potenze dell'amicizia e della discordia le facesse entrambi esistere nel fuoco. E così si spiega come gli Stoici abbian sempre riconosciuto per loro antico maestro Empedocle (v. il luogo di Probo ad. Virg. VI, 31; e gli altri ap. Sturz).

(1) Filolao asserisce, che « tutte le cose sono da Dio avvolte e chiuse » come in un carcere (*ὡς ἐν ἐνφυλάκῃ πάντα ὑπὸ τοῦ Θεοῦ περιεσφραγισμένα*), e dimostra che esso è l'Uno e sopra la materia » (Athenag. Legat. pro Christian. VI). Lo stesso sentimento è nel frammento di Filolao, conservatoci da Stubeo (Boeckh p. 151). Onde Platone nel Timeo dice, che « quel Dio che sempre è, avendo pensate coteste cose intorno al Dio quando che sia futuro, lo fece leggiero, ed uguale, e pari d'ogni lato, dal mezzo al sommo (*πανταχῇ ἐκ μέσων ἴσων*). — L'anima poi la collocò nel mezzo di esso, e la tese per ogni verso, e con essa coprì tutt'intorno, anche al di fuori, lo stesso corpo (*ψυχὴν δὲ εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ θείας διὰ παντός τε ἔτεινε καὶ ἔτι ἐξῴσθη τὸ σῶμα αὐτῇ περιεσφραγισμένη*), p. 34 ». Come poi Platone distinguesse Iddio dall'anima del mondo, che sola era il Dio de' Pitagorici lo accenneremo più sotto.

puro nel centro, e nella circonferenza eterea che veste tutto il mondo d'intorno: sempre la stessa dottrina panteistica, come dicevamo, degli Orfici, de' quali un verso, più sopra da noi citato, è questo πάντα γὰρ ἐν μεγάλῳ Ζηνὶ τόδε σώματι κεῖται (1). Onde anco si spiega come Iddio si facesse da' Pitagorici il principio (fuoco centrale), e il fine (orbe ultimo etereo) di tutte le cose (2), ed anzi anche il mezzo, cioè il Mondo, composto delle piramidi ignee, secondo i versi Orfici:

Princeps postremusque Jovis qui fulmine candet,

Ille caput, mediumque simul, cui cuncta creantur (3);

dove appar la ragione filosofica, per cui si faccia Giove signore del fulmine.

189. Essendo dunque nel sistema pitagorico i primi quattro numeri i principî di tutte le cose, le affezioni di questi numeri erano altresì affezioni delle cose reali (4). Studiarono dunque le proprietà de' numeri, persuasi d'avere in mano il filo per conoscere la natura e le affezioni di tutte le cose. E in parte dicevan vero; ma non s'accorgevano, che i numeri potevano dar a conoscere alcune affezioni e abiti delle cose, ma non tutti, perchè erano un genere troppo remoto, che non abbracciava i generi più prossimi e le specie. Speculando dunque sulle proprietà de' primi quattro numeri, videro che da essi nascevano tutti gli altri per addizione e moltiplicazione; ed ancora, ch'essi reggevano colle proporzioni le armonie della musica (5); onde tutto l'universo, appunto perchè distribuito

(1) Ap. Euseb. Praep. Ev. III, 9.

(2) Un'incoerenza si troverà in questo, che mentre al fuoco si dà la forma di tetraedro, alla quinta essenza, cioè all'etere sopraceleste, si dà da' Pitagorici la forma di dodecaedro, che equivale a centoventi tetraedri rettangoli. Si voleva forse esprimere con questa forma l'attitudine sua a contenere in sé il mondo. Poichè il dodecaedro contiene in sé gli altri quattro solidi regolari de' Pitagorici, cioè il tetraedro, il cubo, l'ottaedro e l'icosaedro.

(3) Ap. Euseb. Praep. Ev. III, 9.

(4) « Apparisce che questi stimano il numero esser principio agli esistenti come materia, e come passioni ed abito » (ὡς ὕλη τοῖς οὖσι καὶ ὡς « πάθος τε καὶ ἔξαις » Arist. Metaph. I, 5.

(5) Così Sesto: *Unum enim, et duo, et tria, et quatuor, sunt decem; et est hic numerus primus quaternio* (cioè il primo che risulti dalla somma

secondo i numeri, vollero essere un'armonia: pensiero nobilissimo, e conformissimo all'eterna sapienza, verissimo altresì se si parla di un'armonia intellettuale, e già espresso nelle sacre carte dove si legge che Iddio fece il tutto « in misura, numero e peso » (1).

190. L'uomo era, nel sistema pitagorico, come pure ne' sistemi più antichi, un animale prodotto dal mondo, e a similitudine di questo, e come questo, divino (2). Onde all'anima pure s'attribuiva il quaternario, pel quale facevasi giuramento (3). Platone poi dando un passo più innanzi, e considerando che i numeri sono nell'anima, e propriamente nella mente, fece nel Timeo creare a Dio prima l'anima del mondo che il corpo (4), e ripartirla secondo i numeri. Ma Pitagora che non fece il mondo nato secondo il tempo, ma secondo il concetto, e però

di quattro numeri diversi): *fons autem aeternae naturae dictus est, quandoquidem ex eorum (Pythagoreorum) sententia universus mundus administratur per harmoniam; harmonia autem est systema trium consonantiarum Diatessaron, Diapente et Diapason. Harum autem trium consonantiarum proportionales inveniuntur in quatuor dictis numeris, nempe in uno, et duobus, et tribus, et quatuor.* Adv. Mathem. L. VII, adv. Logio. L. I, sect. 94, 95.

(1) Sap. XI, 21.

(2) Così appresso Stobeo: *Mundus animal primum, homo secundum post mundum animal, primum autem animantium reliquorum.* Eclog. Phys. I, 39. — Antistene nelle Successioni de' filosofi dice, appresso Diogene (Vit. et Pl. Cl. Philos. VIII, 1), che secondo i Pitagorici « gli uomini hanno una sorta di cognazione cogli Dei per lo partecipare del calore » e così il sole e gli astri sono Dei pel calore causa della vita ζῶνς αἰών Ibid.—Onde quel di Cicerone nel Sogno di Scipione: *Deum te igitur scito esse; siquidem Deus est, qui viget, qui sentit, qui meminit, qui praevidet, qui tam regit et moderatur et movet id corpus cui praepositus est, quam hunc mundum princeps ille Deus: et ut mundum ex quadam parte mortalem ipse Deus aeternus, sic fragile corpus animus sempiternus movet: nam quod semper movetur aeternum est* (Somn. Scip., § VIII); le quali cose però sentono più del platonico, che del pretto pitagorico.

(3) *Quaternarium quidem Pythagorei, quem τετρακτὴν vocant, adeo quasi ad perfectionem animae pertinentem inter arcana venerantur, ut ex eo et iurijurandi religionem sibi fecerint:*

Οὐ μὰ τὸν ἀμείψα ψυχᾶ = παράδοντα τετρακτὴν

Juro tibi per eum, qui dat animae nostrae quaternarium numerum. Macrobi. In Somn. Scip. I, 6.

(4) Tim. p. 35 segg.

lo prese prodotto e producentesi ab eterno (1), non separò, ma solo distinse la mente dalla materia; chè a' démoni e all'anime separate diede secondo l'antichissima credenza un corpo di fuoco, o di etere o di luce (tutt' il medesimo) (2), cioè dell' elemento degli elementi: e questo convien dirsi anche degli Jonici anteriori ad Anassagora. Indi Pitagora diede i numeri a tutt' insieme il corpo e l'anima, e così solamente potea uscirne quell' armonia sensibile che rendea l'universo, governato da *numeri sensibili* (ἀριθμοὺς αἰσθητοὺς (3)), ne' quali la mente vedea delle ragioni e proporzioni insensibili (4). Onde per Pitagora l'anima era un' armonia (5), o un numero semovente (6), e si credea che la musica fosse stata trovata

(1) Platon. Tim. 37, segg.

(2) Jerocle dice: « L'eros è un animo razionale congiunto ad un corpo « lucido » (v. Bruck. Hist. Crit. Philos. Periodi I, Part. II, L. II, c. X, § XXIV, 8). Nella vita d'Omero attribuita a Dionigi d' Alicarnasso (ed. Gale p. 344, 345) si osserva, che c'è già in Omero l'opinione del corpo sottile, di cui l'anima riman circondata, sciolta che sia dal corpo, unita con quella della sua incorporeità: « Platone e Aristotele credettero l'anima essere incorporea, ma rimaner sempre circa il corpo (καὶ δὲ περὶ σῶμα εἶναι), e aver bisogno di questo, come d'un veicolo (ὥστερ ὀχήματος); onde, anche quando « è liberata dal corpo, spesso veste come un' immagine spirituale di quella « forma che era stata del corpo »: dove dice « spesso veste » cioè all'occasione delle apparizioni. Ma questa è una interpretazione dello Scrittore, che appartiene a un tempo, in cui la spiritualità dell'anima era meglio conosciuta. Vedi Cic. Tusc. I, 17, segg.

(3) Arist. Metaph. I, 8.

(4) Cicerone fa così parlare Scipione trasportato in sogno tra le sfere celesti: *Quis hic, inquam, quis est, qui complet aures meas tantus, et tam dulcis sonus? Hic est, inquit, ille qui intervallis disiunctus imparibus, sed tamen pro rata partium ratione distinctis, impulsu et motu ipsorum orbium efficitur, et acuta cum gravibus temperans, varios aequabiliter concentus efficit. Ed ecco in che modo si spiegava questo supposto concerto sensibile: Nec enim silentio tanti motus incitari possunt: et natura fert, ut extrema ex altera parte graviter, ex altera autem acuta sonent. Quam ob causam summus ille coeli stellifer cursus, cujus conversio est concitatio, acute excitato movetur sono, gravissimo autem hic lunaris atque infimus (Somn. Scip. § V).*

(5) *Pythagoras et Philolaus harmoniam (dixere animam)*. Macrobi. In Somn. Scip. I, 14.

(6) L'autore de' *placiti* dice che « Pitagora afferma, l'anima essere un « numero movente se stesso, e piglia il numero per la mente » (L. I, c. III, 19); seguito da Platone che diede, com'io credo, alla definizione pitagorica del-

imitando quella delle sfere, quando questa era stata immaginata e supposta a imitazione della terrestre (1).

191. Vero è che secondo i Pitagorici l'anima dividevasi in quattro parti, mente, scienza, opinione e senso; e in questo quaternario la mente dicevasi unità (*νοῦς μὲν ἡ μονὰς ἐστίν* (2)), e questa sola immortale (3). Ma questo non prova che ammettessero la parte più nobile separata al tutto dall'etere, che probabilmente non riputavano un corpo, ma forse il mediatore tra' corpi e la mente; tanto più, che davano la mente a tutti gli animali, e non riservavano in proprio dell'uomo che la prudenza, poichè così intendo la parola *φρένας* usata da essi. Nel che si può osservare un'analogia di più tra il Pitagorismo e il sistema di Leibnizio, il quale non sapea pur egli concepire anime spoglie di qualunque anche tenuissimo corpo (4). E qui parmi di veder la ragione perchè credessero, che l'anima si potesse congiungere con qualunque corpo (del che Aristotele li riprende (5)), essendo una sola l'immediata veste dell'anima, e questa eterea: onde la dicevano pura, se vestiva questa sola tunica a lei necessaria, impura, se tenea in sè qualche concrezione materiale (6). Non fa dunque maraviglia che affermassero

l'anima un senso più elevato, e la rese più esplicita, dicendo esser l'anima non « un numero » ma « una sostanza intelligente moventesi e mossa secondo un numero armonico ». Πλάτων, *οὐσίαν νοητὴν ἐξ αὐτῆς κινητὴν κατ' ἁρμόδιον ἰσχυρόν κινουμένην*. Di. placit. philos. L. I, c. III, 19.

(1) *Quod* (la musica della sfera) *docti homines nervis imitati atque cantibus, aperuerunt sibi relictum in hunc locum*. Cic. Somn. Scip. § V.

(2) Plutarch. De placit. philos. L. I, III, 19.

(3) Καὶ τὸ μὲν πρόνουν, ἀθάνατον τὰ δὲ λοιπὰ, θνητά. Diog. L. VIII, c. I, 30 — Secondo Diogene, Pitagora divideva l'anima umana anche in tre parti *ἐς τὸ νοῦν, καὶ φρένας, καὶ θυμὸν*. Ivi.

(4) Della somiglianza del sistema leibniziano col pitagorico v. il Gerdl, *Esame delle opinioni degli antichi filosofi* II, 7.

(5) « Questi poi (i Pitagorici) si sforzano a dire quale sia l'anima, ma nulla di più determinano del corpo suscettivo di essa, quasi che sia possibile, secondo le favole pitagoriche, che l'anima entri in qualunque corpo — Poichè sembra, che ciasoun corpo abbia la propria specie e forma ». De An. I, 3.

(6) *Anima enim, cum a corpore deseritur, potest in se nihil retinere corporeum, si se pure cum in hac vita esset, instituit*. Maurob. In Somn. Scip. I, 18. Indi la *καθάρσις* o purificazione pitagorico-platonica, e l'*ἐκδοσις* o il ritorno dell'anima a Dio.

i numeri presiedere all'unione stessa dell'anima colla sua propria veste, venendo l'anima costituita da questa unione: il che fu poi inteso anche dell'unione dell'anima co' corpi materiali (1). E per la stessa ragione s'applicavano i numeri alla generazione (2).

(1) *Constat enim numerorum certam constitutamque rationem animas SOCIARE corporibus.* Così Macrobio (In Somn. Scip. I, 13) espone la maniera, nella quale Plotino intendeva i numeri pitagorici applicati all'anima; onde avveniva la morte dal dissolversi l'ordine proporzionale de' numeri, in che consisteva il nesso tra l'anima e il corpo. *Hi numeri* (continua), *dum supersunt, perseverat corpus animari, cum vero deficiunt, mox arcana illa vis solvitur, qua societas ipsa constabat. Et hoc est, quod fatum, et fatalia vitae tempora vocamus. Anima ergo ipsa non deficit, quippe quae immortalis, atque perpetua est; sed impletis numeris corpus fatiscit: nec anima lassatur animando; sed officium suum deserit corpus, cum iam non possit animari. Hinc illud est doctissimi vatis:*

« *Explebo numerum, reddarque tenebris* »

Haec est igitur naturalis vere mors, cum finem corporis solus numerorum suorum defectus adportat. Dove è manifesto, che i numeri si fanno più appartenere al corpo che all'anima, e son quelli che dispongono questo ad essere animato da quella; dal che Aristotele tolse evidentemente il suo corpo avente in potenza la vita (τὸ δὲ σῶμα τὸ δύναται ὄν. De An. II, 1.), quantunque parli contraddicendo a tutti i suoi predecessori. E che il corpo, affinché sia animato in modo da riuscirne un animale, deva avere un organismo armonico, è indubitato (Psicol. 542, 578-584, 685-690); quest'armonia però non è poi quella del settacordo e dell'ottacordo, come supponevano i Pitagorici, ma una troppo più sublime. I numeri pitagorici adunque appartengono al congiunto, cioè all'animale, o anche all'animato, quale è l'anima eterea. Alla quale avea certamente l'occhio Platone quando, descrivendo la fabbricazione dell'anima del Mondo, diceva (Tim. p. 34, 35) che Iddio la compose di una porzione di quella sostanza che è indivisibile e sempre la stessa, e d'un'altra porzione di quella che si divide circa i corpi (τῆς αὐτῆς περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς), riuscendo media tra quelle due sostanze come partecipo dell'una e dell'altra (τρίτον ἕξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκράσατο οὐσίας εἶδος). Ora questa sostanza, che si genera e divide circa i corpi, non può essere che l'etere, il quale, distendendosi a tutto l'universo, distende seco l'anima; perchè si parla dell'anima priva ancora de' corpi, essendo formata prima di questi. E poichè quest'anima partecipa di ciò che è sempre il medesimo, che per Platone non son altro che le idee, perciò si parla di un'anima intellettuale.

(2) Diogene Laerzio (Vitae et Plac. Cl. Philos. L. VIII, c. III, 29) dice maturarsi il feto in sette, nove o dieci mesi κατὰ δὲ τοὺς τῆς ἀρμονίας λόγους, e così il fanciullo « averlo in sè tutte le ragioni della vita » πάντας τοὺς λόγους τῆς ζωῆς, ὥν εἰρομένων συνεχῆσθαι κατὰ τοὺς τῆς ἀρμονίας λόγους εἶτο.

192. La stessa cosa, cioè non esser l'anima, secondo Pitagora, mai priva di qualche elemento, risulta manifestamente anche dal compendio che Diogene Laerzio dà del sistema pitagorico, il quale è così: « Principio di tutte le cose, la monade; dalla monade poi un' indefinita diade (1), come se alla monade essente causa si fosse sottoposta la materia. Dalla monade poi e dall' indefinita diade i numeri; e dai numeri i punti, e da questi le linee; donde le figure piane, e dalle piane le figure solide; e da queste i corpi solidi, de' quali anche essere quattro elementi, il fuoco, l'acqua, la terra, l'aria; e questi tramutarsi e volgersi per tutte le cose, e generarsi di essi il mondo animato, intelligente (*κόσμον ἐνψυχον νοερόν*), sferico » (2). Dove non si nomina l'etere, perchè compreso nel fuoco, da cui emana l'etere accennato in appresso là dove si dice « l'aria superiore essere in sempiterno moto e pura e salutare, e tutto che è in essa immortale e perciò divino (*καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ, ἀθάνατα, καὶ διὰ τοῦτο θεῖα*) » (3). Quindi anco « essere il sole e la luna, e tutte le altre stelle Dei (*εἶναι θεοὺς*), perchè domina in essi il caldo (*τὸ θερμόν*), che è causa della vita. Dopo di che vengono gli uomini, de' quali si dice « avere una cognazione cogli Dei, per esser l'uomo partecipe del caldo (*κατὰ τὸ μετέχειν ἄνθρωπον θερμοῦ*). Perciò anche Iddio aver provvidenza di noi ». E soggiunge appresso: « il raggio del sole penetrare anche ne' profondi, e quindi vivificare tutte le cose. E vivere tutto quanto partecipa del caldo (*καὶ ζῆν μὲν πάντα ὅσα μετέχει τοῦ θερμοῦ*); e perciò anche le piante essere animali; anima (*ψυχὴν*) per verità non avere tutte le cose; essere poi l'anima una stilla dell'etere e del caldo e del freddo per la compartecipazione dell'etere freddo (*ἀπόσπασμα αἰθέρος, καὶ τοῦ θερμοῦ, καὶ τοῦ ψυχροῦ, τῷ συμμετέχειν ψυχροῦ αἰθέρος*). Differire poi l'anima dalla vita: quella essere immortale, poichè ciò da cui essa fu levata è immortale (*ἐπειδὴ περ καὶ τὸ ἀρ' οὗ ἀπέσπασται ἀθάνατόν*

(1) Rappresentando la diade la materia, si ha qui in germe la produzione della materia stessa, che i più recenti Platonici traevano dall'idea.

(2) Diog. Laert. Vitae et Pl. Cl. Philos. L. VIII, c. I, § 25.

(3) Ibid. § 26.

« ἐστὶ » — nel seme comprendersi un vapore caldo (θερμὸν ἀτμὸν),
 « dal vapore poi l'anima e il senso — Il sentire poi in comune,
 « e il vedere secondo le specie, essere qualche vapore molto
 « caldo (ἀτμὸν τιν' εἶναι ἄγαν θερμὸν). Dicono ancora le ragioni
 « esser flati dell'anima (τοῦς δὲ λόγους ψυχῆς ἀνέμους εἶναι): essa
 « poi e le ragioni essere invisibili, posciachè anche l'etere è
 « invisibile (ἐπεὶ καὶ ὁ αἰθήρ, ἀόρατος) » (1). Dalla quale espo-
 sizione si vede, che l'esser l'anima umana o etere, o unita
 essenzialmente all'etere, non è una sentenza staccata di Pi-
 tagora, ma una necessaria conseguenza di tutto il sistema pi-
 tagorico, il quale incomincia dagli astratti, e da questi viene
 ai corpi, e da questi, considerati come viventi, alla natura
 spirituale e divina, cioè dai numeri discende immediatamente
 agli elementi corporei, e ai corpi da questi composti, e dagli
 uni e dagli altri all'anima, quasi ella fosse appunto « un atto
 e perfezionamento del corpo », come la definì Aristotele (2).
 E di più si vede, che qui si parla dell'anima tutt'intera, e che
 a lei in quanto è immortale, cioè in quella parte che si disse
 φρένες, e che è la più elevata, s'attribuisce l'immortalità per
 la natura dell'etere di cui consta; la qual natura è sola im-
 mortale e divina, e fonte al resto d'immortalità e di divinità.
 E le ragioni stesse non si concepiscono pure da ogni elemento,
 chiamandosi flati o respirazioni dell'anima. E però anche si
 soggiunge, « l'anima, scacciata dalla terra, vagar nell'aria,
 « simile al corpo (ὁμοίαν τῷ σώματι)... E da Mercurio condursi
 « le anime pure al sommo (ἐπὶ τὸν ὑψιστον) », cioè all'altissima
 regione dell'etere; « le più impure poi nè avvicinarsi a quelle,
 « nè tra loro, ma legarsi con vincoli infetti dalle Erinni ». .
 Ancora: « essere tutta l'aria piena d'anime, e queste giudicarsi
 « démoni ed eroi, e da questi mandarsi agli uomini i sogni,
 « ed i segni della malattia e della salute, e non solamente
 « agli uomini, ma anche alle pecore e agli altri giumenti » (3);
 onde era già prima in Egitto e altrove venuta l'origine della
 divinazione e della medicina sacerdotale.

(1) Diog. Laert. Vit. et Pl. C. Philos. L. VIII, c. III, § 27-30.

(2) Aristotele disse, che l'anima è ἐντελεχεία ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος. De An. II, 1.

(3) Diog. Laert. Vitae et Pl. Cl. Philos. L. VIII, c. I, § 30-32.

193. Non solo dunque l'anima è sempre unita all'etere divino, ma di esso composta, e per esso intelligente e immortale; e pare che le stesse ragioni e gli abiti non si concepiscano puri e scevri dall'elemento etereo (1). Solo avvenne che i successori di Pitagora distinsero il calore, o l'etere, dal fuoco elementare, e quello dissero incorporeo; concetto preso poi da Aristotele, che ben intese come « l'azione corporea niente comunica coll'azione della mente », e tuttavia fa venir questa al seme dall'elemento delle stelle, quasi dal di fuori: onde tanto insiste per distinguere la *quinta essenza* dalle altre quattro, cioè da' quattro elementi (2).

(1) Così si dice « Legame (*δεσμός*) essere dell'anima le vene, le arterie, i nervi: quando poi è divenuta robusta, e per se stessa nata si acquieta » (cioè, io intendo, quando si separa dal corpo, *εὐαν δ' ἰσχυρῇ, καὶ κατ' αὐτὴν γενομένη ἡρεμῇ*), « vincolo divenire di essa le ragioni e le opere » (*τοὺς λόγους καὶ τὰ ἔργα*). Diog. Laert. Vitae et Placit. Cl. Philos. L. VIII, c. I, 31; dove le ragioni e le opere fanno l'ufficio stesso che prima facevano i corpi, cioè le vene e i nervi.

(2) Così si compone la gran questione, agitata in Italia nel secolo XVI, se Aristotele si deva contare tra' materialisti. Rispondiamo di no: 1.^o perchè egli conobbe chiaramente, che la mente opera senza far uso d'organo corporale; 2.^o perchè egli non fece corporeo il calore o l'etere. Nello stesso tempo conveniamo, ch'egli non concepì la pura natura della mente, facendola dipendere dall'etere, in quant' all'atto, ed essere contenuta potenzialmente nel seme. Porremo sotto gli occhi del lettore il luogo principale, dove questo filosofo espone il suo concetto, secondo la traduzione di Teodoro Gaza: *Restat igitur, ut mens sola extrinsecus accedat, eaque sola divina sit. Nihil enim cum ejus actione communicat actio corporalis. Sed enim omnis animae sive virtus, sive potentia, corpus aliud participare videtur, idque magis divinum, quam ea quae elementa appellantur*. Dunque la sola mente è divina, ma v'hanno anche de' corpi più o meno divini, e ogni virtù e potenza dell'anima partecipa d'un corpo più divino, che non sia quello dei quattro elementi. *Verum prout nobilitate ignobilitateque animae inter se differunt, ita et natura ejus corporis differt. Inest namque in semine omnium, quod facit, ut foecunda sint semina, videlicet quod calor vocatur, idque non ignis, non talis facultas aliqua est, sed spiritus, qui in semine spumosoque corpore* (la parola *corpore* non è nel testo, dicendovisi solo *ἐν τῷ ἀπρόσδι*) *continetur, et natura, quae in eo spiritu est proportionem respondens elemento stellarum* (la qual proporzione qui introdotta ἀνάλογον εἶνα τῷ τῶν ἀστέρων στοιχείῳ è una traccia di Pitagorismo dissimulato). *Quamobrem ignis nullum animal generat — At vero solis calor, et animalium — principium habet vitale. Itaque calorem in animalibus contentum, nec*

I quattro primi numeri adunque rappresentano, secondo Pitagora, così Iddio come l'anima umana. E come il numero due rappresenta l'indeterminato materiale, questo pure entra a formare sì Dio che l'anima, non ad istato di corpo formato e concreto, ma di etere atto a trasformarsi in tutti i corpi. Non poteva dunque sollevarsi a concepir l'anima sussistente come una pura intelligenza, colui che le dava per essenziale costitutivo anche l'indeterminata diade.

Oltre di ciò « l'anima è un numero semovente », come la definisce Pitagora. Ora il primo moto, e perciò il principio di tutti gli altri moti, è la diade (1), di questa dunque l'anima non può andar priva senza cessare d'essere.

Nelle proporzioni geometriche, che cominciano coll'unità, il secondo termine stabilisce la legge della serie, e la misura di tutti gli altri termini (2), come si vede nella formola generale di tali serie $1, B, B^2, B^3$ ecc. Ora il primo valore di B (trattandosi di numeri interi) è il due, e perciò il secondo termine in dette proporzioni è il *primo moto* della serie, e il 2 è il primo tra i secondi termini possibili. Avendo dunque Pitagora meditato sulle consonanze de' suoni, e riconosciuto ch'esse si producono secondo una certa proporzione nel numero delle ondulazioni sonore corrispondente alle lunghezze proporzionali

ignem esse, neque ab igne originem ducere, apertum ex his est. Corpus autem geniturae (τὸ δὲ τῆς γενέσεως σῶμα), in quo semen animalis principii contentum una provenit, partim separabile a corpore, in quibus divina pars comprehenditur, qualis est quae mens appellatur, partim inseparabile etc. Il corpo dunque della genitura parte dicesi separabile dal corpo; e questa è la parte divina, la mente: dunque la mente appartiene al corpo della genitura, ma procede dal di fuori, dal calore del sole e dall'elemento stellare; e non è corpo, perchè dal corpo separabile. (Arist. De generat. Animal. L. II, c. III).

(1) Teone Smirneo, p. 50, 59, 68, dice che la diade significa « il primo moto, la differenza, e quello che si fa o è fatto ». Egli è chiaro che, essendo la monade « il principio delle cose », cioè che essa diventa col replicarsi, nasce da questa replicazione prima di tutto la diade, che perciò è il *primo moto*.

(2) Quindi l'importanza del secondo termine, nel calcolo delle *funzioni analitiche*.

delle corde nel settacordo o nell'ottacordo (1), questa particolare armonia (quasi che non ce ne fosse d'altro genere) la prese per l'armonia universale, e volle che tutto il Mondo, e l'anima del mondo fosse composta appunto come uno stromento musicale. Restrinse poi tali proporzioni sonore a due tetracti, dedotte dalla prima fondamentale, l'una contenente numeri pari cioè 1, 2, 4, 8, l'altra numeri dispari cioè 1, 3, 9, 27; onde, detratta l'unità, pari ed impari ad un tempo, rimangono sei numeri atti a dar legge all'armonia del mondo. Osservando poi queste due proporzioni, di tre numeri pari l'una, e di tre numeri dispari l'altra, s'appagò in trovare che il tre rappresentasse appunto il *determinato* e completo, a cui risponde il corpo solido dotato di tre dimensioni (2); e nel pari e dispari ravvisò i due principî, il femminile e il maschile; come se egli avesse trovata l'armonia musica, e quella del mondo a priori, speculando solo le ragioni de' numeri. Platone poi appropriandosi questo immaginoso concetto, e in elegante modo esponendolo, descrisse Iddio che in formare l'anima universale la divide in sette parti rispondenti alle due tetracti derivate, alternando i pari coi dispari in questo modo: 1, 2, 3, 4, 9, 8, 27; affinché, posto in capo il principio androgino, negli altri s'alternassero il maschile ed il femminile, traccia perpetuamente conservata dell'antichissima dottrina carnitica (3), ma subordinata da Platone alla causa prima. Come poi da que' numeri, riempiendo gl'intervalli de' pari e de' dispari con altri numeri proporzionali, traessero le consonanze, è noto, e può vedersi negli autori che n'hanno trattato (4).

(1) Circa gli esperimenti di Pitagora sui suoni e sulle lunghezze delle corde, si può vedere Macrobio *In Somn. Scip.* II, 1.

(2) Della relazione tra i numeri e le dimensioni dello spazio v. Macrobio, *Ivi*.

(3) *Ut quia impar numerus mas habetur, et par foemina, ex pari et impari, idest ex mari et foemina nasceretur quae erat universa paritura, et ad utriusque soliditatem usque procederet, quasi solidum omne penetratura.* Macrobius in *Somn. Scip.* II, 2.

(4) Chiarissima è la sposizione che ne dà Goffredo Stallbaum nel suo commentario al Timeo, seguendo specialmente Plutarco (*De animae procreat.*), ed Ang. Boeckh (in *Daubii, et Creuzerii Studii* T. III, P. I, p. 42, seq.).

194. Dobbiamo dunque concludere che gli antichi Pitagorici non conobbero la mente del tutto impermista e pura d'Anassagora, benchè Pitagora si sia sollevato all' altissima astrazione de' numeri; ma l' esservi pervenuto d' un salto, trapassando i medi, cioè la catena delle cose inferiori, fece che si confondessero poi queste mal conosciute con quelli. Onde non fa maraviglia se alle opinioni di coloro, che componevano l' anima di sottil etere, Aristotele contrapponga il solo Anassagora come insegnante la mente pura d' ogni mistura, e distinta dall' anima stessa (1); e se alcuni de' principali Pitagorici, come Ecclinto, inclinassero poi o ritornassero al materialismo (2).

195. Senofane avea già preparata la via ad Anassagora. Egli avea conosciuto che il sistema analitico di Pitagora era imperfetto (3), e vi contrappose un sistema sintetico. Egli venne a negare il principio, che tutto si faccia da due principî l' *indeterminato* e la *determinazione*, perchè, se così fosse, tutto sarebbe composto. Considerò dunque essere necessaria una unità assoluta e perfetta, senza composizione, e senza bisogno d' altro che di sè; e disse che l' indeterminato era nulla, e perciò Iddio non poteva essere il denario pitagorico, composto de' quattro principî o numeri, ma nè pure Iddio poteva essere determinato, nel senso di composto d' indeterminato e di determinazione, poichè in tal caso sarebbe stato molteplice. « Reputa » (Senofane, e non Zenone come è scritto in testa al capitolo in alcuna edizione (4))

(1) Metaph. I, 8; De An. I, 2. « Ma Anassagora sembra certo che dica, altro esser l'anima, altro la mente — e la mente esser massimamente principio di tutte le cose, e al medesimo principio attribuisce l'una e l'altra cosa, dico la cognizione e il moto, dicendo che la mente mosse tutto » — Circa l'anima distinta dalla mente, Anassagora tenne le stesse dottrine de' suoi predecessori: « Anassagora », dice Stobeo, « Anassimene, Archelao, Diogene Apolloniate danno all'anima natura di aria: gli Stoici la dicono spirito intelligente e caldo; Parmenide e Leucippo le danno la natura di fuoco: Democrito una mistura ignea delle cose percepibili colla ragione ecc. (Eclog. Physic. I, 40).

(2) *Ecphantus Syracusanus (posuit) quatuor corpora et igne. Nam Pythagoricus monades primus corporeas hic fecit.* Stob. Eclog. Physic. I, 12.

(3) Diogene dice, che la sentenza di Senofane fu opposta a quella di Talete e di Pitagora (Vit. et Plac. Cl. Philos. L. IX, c. II, § 18).

(4) È almeno indubitato, questa esser dottrina di Senofane: se poi lo stesso avesse ripetuto Zenone, quest'è quello che non si può con sicurezza definire.

• che esso, Iddio, non sia nè indeterminato, nè determinato :
 • perchè l' indeterminato è non ente (*μὴ ὄν*), come quello che
 • non ha mezzo, nè principio, nè fine (1), nè altra parte (*μέρος*)
 • qualunque: tale è, dice, l' indeterminato; ora l' ente non può
 • essere senza dubbio tale quale è il non-ente. Se s' introdu-
 • cono i molti, questi si determinano reciprocamente. Ma l' uno
 • (come avea provato avanti dover essere Iddio) non può essere
 • simile nè al non-ente, nè ai molti, poichè l' uno non ha nulla
 • a cui si possa terminare », *ἐν γὰρ οὐκ ἔχει πρὸς ὃ τι περανεῖ* (2).

Da questo procede che i due principî di Pitagora, la determinazione e l' indeterminato, non si possono applicare a tutte le cose nel senso che tutte risultassero dalla loro unione e così fossero composte, perchè appunto Iddio non ammette composizione alcuna. Questo era un gran passo, che faceva la scienza, perchè in tal modo si usciva dal mondo; giacchè tutte le cose del mondo o pressochè tutte risultano appunto da quei due principî, distinguendosi in esso realmente un indeterminato dalla determinazione che altronde riceve. Nella considerazione adunque delle cose mondiali s' era trattenuto Pitagora; ma Senofane il primo uscì dalla sfera delle cose finite, e riconobbe che sopra queste ci dovea essere una natura totalmente diversa, in cui non si potea distinguere con verità qualche cosa d' indeterminato e una determinazione aggiunta, ma

(1) Qui Senofane si oppone manifestamente ai Pitagorici, ai quali il numero tre rappresentava ogni cosa perfetta, perohè avea principio (l' uno) mezzo e fine (il due); di maniera che ciò che l' ente determinato e perfetto aggiungeva ai due principî era il mezzo, cioè il subietto risultante da' due estremi. La sentenza pitagorica è così riferita da Aristotele (*De Coelo* I, 1): *ταυτὴ γὰρ καὶ μὲν καὶ ἀρχὴ τὸν ἀριθμὸν ἔχει τὸν τοῦ παντός* — La stessa definizione dell' indeterminato « ciò che non ha principio mezzo e fine » è adoperata, come ammessa senza controversia, da Platone (*Parmen.* p. 145, et *Phileb.* p. 31). — Si dee solo osservare, che ciò che è pienamente indeterminato dee mancare di tutte tre quelle parti, e non rimane più nulla in esso a concepire; ciò poi, a cui manca una o due sole di esse, si può in qualche modo concepire, perchè non è indeterminato da tutti i lati, ma non può esistere, perchè da qualche parte è ancora indeterminato.

(2) Aristot. *De Melisso, Xenophane et Gorgia*, cap. III. Allo stesso modo Teofrasto riferisce la dottrina di Senofane presso Simplicio in *Arist. Phys.* L. I, c. II, sect. 4.

anzi dovea essere perfettamente semplice ed una, e però nè indeterminata, nè determinata nel detto modo. Con ragione dunque Teofrasto non vuole che s'annoveri tra' fisici Senofane (1), il quale piuttosto io direi il primo metafisico.

Nè fa meraviglia che tra gli scrittori posteriori altri dicesero, Senofane fare Iddio infinito, altri finito; essendoci equivoco nelle parole, rimosso il quale, quelle testimonianze si conciliano (2): perocchè il Dio di Senofane è *infinito*, nel senso che non ha limiti, ma non nel senso che sia indeterminato; ed è *finito*, nel senso che è perfetto, e che non gli manca nulla di ciò che deve avere per essere ottimo; onde qui *finito* vale *determinato* non al modo pitagorico, per ciò che riceve una determinazione distinta realmente da lui, ma nel senso che egli stesso semplicissimo è ad un tempo sua propria determinazione (3).

Il principio da cui parte l'argomentazione di Senofane, e da cui trae tutti gli attributi di Dio, è questo: « Iddio non può essere nè non-ente, nè molteplice ». Da questo principio deduce, che deve essere eterno, perchè altrimenti verrebbe dal non-ente, e avrebbe in sè ciò che appartiene al non-ente; che deve essere uno, perchè altramente sarebbe molteplice; che per la stessa ragione deve esser semplice, ecc. Quest'argomentazione del Colofonio è espressa distintamente da Aristotele nel commentario intorno a Senofane, Melisso e Gorgia, e da Teofrasto appresso Simplicio nel luogo citato.

196. Ma un principio così fecondo non potè essere applicato da Senofane con tutta coerenza; onde Aristotele dice che Seno-

(1) *Theophrastus*, così il Bessarione, (Contr. calumniat. Plat. II, 11) *Xenophanem — nequaquam inter physicos numerandum, sed alio loco constituendum censet* (Ap. Brandis Commentat. Eleatic. Part. I, Altona 1813).

(2) Così Nicolò Damasceno nel libro *De Diis* dice, che Senofane fece Iddio ἀπείρον καὶ ἄκτιστον, di che è ripreso da Simplicio in *Arist. Physic. L. I, c. II, sect. 1*. Alessandro all'incontro, presso lo stesso Simplicio, vuole che per Senofane Iddio fosse πεπερασμένον καὶ ἀκρίβητον, e lo stesso dissero altri, che si possono vedere presso il Cousin, il Brandis, e il Karsten.

(3) Onde anche il Bessarione (Contr. calumniat. Platon. II, 11) dice che Senofane faceva Dio aliquo quidem modo neque infinitum neque finitum, alio vero modo etiam finitum.

fane « pose l'uno, ma non pronunziò niente di chiaro » (*οὐδὲ διασαφηνίσει*) (1): il che diede luogo a varie interpretazioni arbitrarie, qual è forse quella d' Aristotele stesso, il quale soggiunge che « rignardando a tutto il Cielo, affermò essere desso l'Uno » Dio », e chiama Senofane e Melisso *paululum agrestiores*, rozzi anzi che no (2).

Tuttavia non è inverosimile ch'egli, scrivendo poeticamente, tutto il Cielo abbia chiamato l'Uno Dio. Poichè non apparisce, che neppure Senofane, che avea veduto meglio di tutti la necessità d'escludere dal concetto di Dio ogni multiplice, conoscesse poi che cosa importasse questa esclusione, ovvero avesse un chiaro concetto della perfetta semplicità; anzi apparisce ch'egli ripose questa nell'essere una cosa « tutta simile a se stessa » (*ὁμοιον*); e parendogli che tale fosse la sfera, fece il suo Uno *sferico* (3): di che i più dotti filosofi che succedettero, come Platone e Aristotele, lo ripresero d'incoerenza (4); chè ogni sfera ha limiti e molteplicità. Che anzi Aristotele suppone che Senofane faccia l'Uno Dio corpo (5): e se si considera che, volendo egli provare che a Dio non solo ripugna il moto, ma anche l'immobilità, esclude questa sulla ragione che tutto ciò che è in qualche luogo è mobile, e ciò che non è in alcun luogo è non-ente (6), pare doversi inferire

(1) Metaph. I, 5.

(2) Ibi.

(3) Arist., De Melisso, Xenophane et Gorgia, c. III.

(4) Ibi. c. IV.

(5) « Essendo corpo, e avendo grandezza, in qual maniera può essere « che non sia nè infinito, nè finito? » Ibi, c. IV.

(6) « Oltre a ciò, quello che è così fattamente uno, il quale afferma esser Dio, dice che nè si move, nè è immobile. Poichè immobile è ciò che « non è (poichè nè altra cosa può passare in esso, nè esso passare in altro), « e si movono quelle cose che sono più di uno; chè è mestieri che l'altro « si mova nell'altro. Che se ciò che non è, neppure si può muovere, perchè « ciò che non è, in nessun luogo è: quelle cose poi che reciprocamente in « nè si trasmutano, sono più d'uno, e perciò avviene che il due, o il più « di uno, si mova, e stia fermo ed immobile il niente (*ἡρηματὶς δὲ καὶ ἀκίνητος* « *εἶναι τὸ οὐδέν*): dunque l'uno conviene che nè stia fermo nè si mova, poichè « egli non è simile nè al non-ente, nè ai molti » (Arist., De Melisso, Xenophane et Gorg. c. III). Aristotele risponde che, sebbene al non-ente con-

che Senofane non concepisse possibili altri enti, eccetto gli estesi. È d'altra parte indubitato, che Senofane lasciò confusa l'intelligenza col senso, il quale ha bisogno d'organo corporale (1), e co' Pitagorici pose il *φῆν* superiore alla mente (2).

L'aver però detto che Iddio con tutto sè vede, con tutto sè intende, con tutto sè ascolta (3), benchè mescoli il sentire coll' intendere, pure accennerebbe alla semplicità, cioè all'essere senza estensione; poichè in questa sono assegnabili delle parti, e se una d'esse fa tutto ciò, a che le altre? Conviene dunque rimuovere anche le parti in potenza; come sono quelle della estensione. Ma l'arte dialettica non era ancora nata; e però non dobbiamo stupirci, se i primi non erano sempre coerenti a pieno seco stessi. Sebbene dunque Senofane non fosse giunto a separare la natura semplice da tutto il rimanente più o meno composto, tuttavia ne aveva sentito la necessità, e avea dato il principio dell'argomentazione che a ciò conduceva.

197. Senofane dunque non trasse la sua filosofia dal mondo, come i Pitagorici; ma aiutato dalle somme astrazioni, da cui questi avevano cominciato il loro sistema, s'accorse della necessità di stabilire un essere che non fosse punto simile al mondo (4),

venga la quiete e non il moto, tuttavia può convenire anche all'uno e all'ente, poichè « ci sono alcune cose, che si possono dire ugualmente del non-ente e dell'ente »: risposta che mantiene la forma logica, ma che non va al fondo dell'argomentazione di Senofane, la quale suppone che sia essenziale all'ente l'essere in luogo, e quindi l'esser mobile, e ciò che è essenziale ad uno de' contrari, non può appartenere all'altro in quanto è contrario. Piuttosto sarebbe convenuto osservare, che ci può essere un ente immune dal luogo, privo di moto locale, ma non d'azione, e che l'immobilità locale di quest'ente non toglie nulla alla sua perfezione, e perciò non è cosa che appartenga al non-ente, se non considerato dalla mente nostra, secondo il pensare puramente formale e subiettivo.

(1) V. Ritter, Stor. della filos. pitag. p. 453.

(2) Diog. Laert. Vitae et Pl. Cl. Philos. L. IX, c. II, § 49.

(3) Οὐλος ὁρᾷ, οὐλος δὲ νοεῖ, οὐλος δὲ τ' ἀκούει: Karst., Vet. philos. graec. reliq. fragm. II.

(4) « Uno è Dio tra gli Dei sommo e tra gli uomini,

« Non simile a' mortai per corpo od alma ».

Questi versi di Senofane (Karst., Vet. philos. graec. reliq. fragm. II), pare non neghino a Dio il corpo e l'anima, ma solo gli diano un corpo ed un'anima dissimile: il fare poi massimo (*μέγιστος*) Iddio tra gli Dei e gli uomini, si riferisce alle volgari credenze, ricevute nelle filosofie precedenti.

ma che avesse un' unità assoluta : egli abbandonò dunque gli altri numeri pitagorici, e concentrò il suo pensiero nella natura dell' Uno. Ma l' argomentazione che trovò per dimostrare che l' Uno dovea essere sempiterno, era tale che provava altresì, nulla potersi produrre, e però tutto dover essere del pari eterno, come gli oppose Aristotele : di che altri l' accusarono di panteismo. « Se qualche cosa c' è, è impossibile, dice, che ci sia « il generarsi, parlando così di Dio. Poichè quello che si genera è necessario che si generi o dai simili o dai dissimili: « impossibile l' un e l' altro. Chè non più conviene al simile « l' esser fatto dal simile, che fare il simile, trovandosi negli « uguali, per simil modo, reciprocamente tutte le cose (1). Né « il dissimile può esistere dal dissimile, poichè dal non-ente « non si farebbe mai nulla ; sia che da ciò ch' è più debole « si ponga farsi il più forte, o dal minore il maggiore, o dal « peggiore il migliore; o sia al contrario, che si pongano fatte « le cose più eccellenti dalle inferiori: il che per nessuna guisa « è possibile. Onde per questa ragione afferma essere Iddio « eterno (2). » Al quale argomento oppone Aristotele, che prova troppo : poichè con quell' argomento « o non ci sarebbe « nulla eccetto Dio, o anche tutte l' altre cose sarebbero « eterne (3). Ma non mi sembra, che il timore di queste conseguenze avrebbe avuto forza di ritrarre Senofane dal suo sistema. Che anzi le prime parole della sua argomentazione sembrano aver forza di dichiarare impossibile universalmente la generazione, essendo queste: *Ἀδύνατον εἶναι, εἴ τι ἔστι, γένεσθαι*) (se qualche cosa è, è impossibile che ci sia il generarsi). Toglie dunque via universalmente la possibilità della generazione con quel principio, benchè avendolo pronunciato in occasione di parlare di Dio (*τοῦτο λέγων ἐπὶ τοῦ Θεοῦ*), e non applicato all' altre cose, lasciò il campo ad Aristotele di fargli quell' ob-

(1) Qui è già indicato « il principio degli indiscernibili o della esclusa uguaglianza ». Suppone Senofane, che più cose perfettamente uguali non possano essere, perchè l' una sarebbe l' altra, avendo uguali in sé tutte le cose, e mancando perciò la *differenza* che le distingue.

(2) Aristot. De Melisso, Xenophane et Gorg., c. III.

(3) Arist. Ibid., c. IV.

biezione. Ma veramente, secondo quel principio, Senofane non vedeva possibili se non questi due sistemi: 1.° o nulla esiste, 2.° o tutto è eterno.

Le due conseguenze, che Aristotele cava dal principio posto da Senofane, sono alternate: 1.° o che nulla esista altro che Dio, 2.° ovvero che tutte le cose siano eterne: il che s'avvicina al panteismo. Ora, la prima di queste due conseguenze divenne, mi sembra, la base del sistema di Parmenide, discepolo di Senofane; la seconda poi, la base del sistema di Melisso, discepolo di Parmenide: onde questi due esaurirono la forza del principio posto dal Colofonio. « Parmenide » dice Aristotele « sembra aver toccato l'uno secondo la ragione, « Melisso poi secondo la materia; ond' anche quegli disse, che « è infinito, e questi finito ». E di Parmenide dice poco appresso: « ciò che è fuori dello stesso ente, lo giudica non-ente, ed « esser nulla »; di che « stima necessariamente che lo stesso ente « sia uno e nient' altro ci sia » (1). Laonde è di poco momento la questione « se Parmenide, oltre l'essere, abbia posto i sensibili » (2); perchè ne parlò certamente, e ne fece anche una teoria, ma dichiarò nello stesso tempo, che tutto ciò che fosse molteplice, e fuori dell'ente uno ed eterno, era nulla; e però li pose come apparenze. La speculazione parmenidea dunque astrasse dalle cose molteplici e mutabili del mondo, e s'affissò nell'*uno ideale*: benchè non sapesse poi nè pur essa contemplarlo nella sua purezza, ma ritenendo la forma sferica datagli da Senofane e da' precedenti, e l'estensione, dalla quale al pensiero umano è così difficile astrarre, che lo stesso Newton non vi riuscì del tutto (*Psicol.* 1148, 1084, 1338, 1339, 1361-1369, 1475, 1490, 1608, 1617, 1630). Melisso all'incontro, che ascoltò anche Eracrito, e fu noverato tra gli Efesi (3), comprese nell'Uno tutto il mondo materiale: il che consuona coll'aver fatto l'Uno *ἄπειρον*. Tornò dunque indietro riaccostandosi ai sistemi pan-

(1) Arist. *Metaphys.* L. I, c. III.

(2) Vedi su questa questione il Karsten, *De Parmenid. philosoph.* § 3; dove adduce le opinioni degli scrittori, più contrarie in apparenza che in sostanza.

(3) Diog. Laert., *Vit. et Pl. Cl. Philos.*, L. IX, c. IV, § 24.

teistici precedenti: regresso che vedemmo succedere del pari dopo Pitagora e dopo Anassagora, e che s'incontra sempre subito dopo un sistema elevato e nuovo qualunque (1). Per la stessa ragione diceva, che degli Dei non s'ha cognizione, perchè non appaiono (2).

198. Ogni qualvolta per risolvere una questione filosofica si ascenda ad un principio remoto, dimenticando il prossimo, l'errore è inevitabile; e la formola universale di questo errore è appunto questa, che « si giudica prossimo quel principio che è remoto ». Da questo primo errore molt' altri. Così vedemmo la scuola pitagorica ascendere di sbalzo agli astrattissimi numeri, e volendo applicarli immediatamente alla spiegazione del mondo reale, involgersi in ragionamenti arbitrari e fallaci; così la scuola d' Elea salire all' Uno, e non trovare poi più la scala da discendere alla realtà senza precipitare; così tra i moderni Leibnizio affaticarsi invano a spiegare l'origine delle idee, per essere partito dalla considerazione della potenza in genere, anzichè della speciale potenza intellettuale (Ideol. 280-282). Ma poichè l'umana ragione è condannata a pervenire alla cognizione della verità scientifica passando per gli errori, quando un ingegno straordinario ha posto un principio molto elevato, e s'è veduto per un' infausta esperienza ch'esso non si può immediatamente applicare, vengono di quelli che meditano come colmare la lacuna che rimane tra esso e le cose che si vogliono per esso spiegare, e coll' invenzione di cotesti principi medi si perfeziona la scienza. Così nè i numeri, nè l'unità potevano essere l'immediata forma degli enti, ma solo una parte della forma; poichè l'unità è comune a tutti gli enti, e se ella sola fosse la forma non ci sarebbe che un ente solo, a cui venne la scuola d' Elea: gli stessi numeri si possono parimenti applicare a più generi e specie di enti; onde ogniqualvolta io applicassi ad un ente il numero tre, non ne

(1) Simile al $\pi\alpha\nu$ di Melisso mi sembra lo $\sigma\mu\alpha\lambda\iota\sigma$ di Empedocle suo contemporaneo — « Eofanto Siracusano, » dice Stobee « fu il primo Pitagorico che fece corporee le monadi » (Eclog. Physic. I, 12): ecco il regresso.

(2) 'Αλλὰ καὶ περὶ θεῶν λέγει μὴ δεῖν ἀποφαίνεσθαι μὴ γὰρ εἶναι γινώσκον αὐτῶν. Diog. Laert., Vit. et Pl. Ol. Philos., L. IX, c. VI, § 24.

potrei trovare un altro a cui applicare lo stesso numero, perchè questo sarebbe il medesimo del primo; giacchè il tre è il medesimo del tre, e niente può distinguere un tre dall'altro, se la distinzione non si trova fuori del numero: discorso che vale ugualmente per tutti i numeri (1). Che anzi i numeri stessi non potrebbero generarsi dall'unità, perchè non posso dir due, se non distinguo una delle unità che compongono il due dall'altra, se non la riferisco ad altra cosa fuori del numero, non differendo punto l'unità da se stessa, e rimanendomi sempre l'unità sola e semplicissima, se a se medesima e non ad altro la riferisco (2). Conveniva dunque introdurre qualche altro principio, oltre l'unità e il numero, per avere la spiegazione del numero stesso, e poi delle cose.

Il che ben vide Platone, quando distinse le *idee* da' *numeri*, e disse, come riferisce Aristotele, che « poneva esser principi come materia il *grande* e il *piccolo*, e come essenza (forma) lo stesso Uno; e le specie diventar *numeri* per quelli (cioè pel grande e piccolo) colla partecipazione dello stesso Uno » (3): parole che dimostrano chiaramente, che i numeri non ci sarebbero, qualora non ci fosse la materia suscettiva di grandezza,

(1) Da questa osservazione riceve lume quel passo, da noi sopra citato, in cui Aristotele (Metaph. I, 8) obiettando a' Pitagorici, dice: « In che modo « i numeri si possono stimare passioni, e lo stesso numero esser causa di « quelle cose, che sono da principio, e che di novo si fanno in cielo, e « tuttavia non esserci altro numero fuori di questo, di cui consta il mondo? » Il che viene a dire che, se il mondo fosse i numeri, nulla potrebbe avvenire di nuovo, non potendoci essere altri numeri che i numeri, i quali sarebbero il mondo. Il perchè anche ogni movimento sarebbe impossibile.

(2) Se non si trova il passaggio dall'uno al due, è impossibile venire agli altri numeri. Onde Aristotele dice che i Pitagorici « fecero della dualità « l'altra natura τὸ δὲ δυάδα ποιῆσαι τὴν ἑτέραν φύσιν, perchè da quella i numeri « oltre i primi attissimamente e quasi da una cotal effigie si generano » (Metaph. I, 6).

(3) Ὃς μὲν οὖν ὕλην τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν εἶναι ἀρχάς, ὡς δ' οὐσίαν τὸ ἓν ἐξ ἐκείνων γὰρ κατὰ μέθεξιν τοῦ ἑνὸς τὰ εἶδη εἶναι τοὺς ἀριθμούς. Metaph. I, 6 — Queste parole ricevono lume dalle altre che seguono, in cui si dice che Platone diceva « i numeri, cause dell'altre cose, esser sostanze, com'essi » (cioè come i Pitagorici), « ma invece dell'infinito come uno faceva la diade; l'infinito « poi, dal grande e dal piccolo: questo è proprio di lui » (τὸ δὲ ἀπὸ τοῦ ἀπείρου ὡς ἑνὸς δυάδα ποιῆσαι καὶ τὸ ἀπείρου ἐκ μεγάλου καὶ μικροῦ). Il che io intendo così: che Platone distinguesse l'infinito informato dall'uno, dall'in-

cioè d'essere ora grande ora piccola, o la stessa relativamente grande e piccola ad un tempo: poichè colle diverse grandezze nasce la pluralità, e ciascuna grandezza partecipando dell'unità propria dell'idea diventa individuo, e così per gl'individui ogni idea specifica diventa numero, perchè a molti individui si riferisce, e perchè da molti individui s'astraggono le idee stesse de' numeri, cioè quell'unità di cui ciascuno partecipa, moltiplicata per la moltitudine di essi individui. Nè le idee stesse sarebbero molte, se la realtà, essendo suscettiva di diversi gradi di essere, non desse il fondamento alle diverse specie delle cose stesse. Dove si vede che furono malamente confuse le *idee* di Platone co' *numeri* di Pitagora. Laonde Aristotele avea già avvertito, che « le idee, secondo l'opinione di quelli che primi le posero, non aveano alcun consorzio colla natura de' numeri » (1): autorità che dovea bastare a sciogliere questa questione storica.

199. Ma da prima le idee comparvero alla riflessione de' filosofi solo nella loro qualità di *forme* delle cose reali, pel bisogno di spiegare la costituzione e l'ordine di queste.

E ciò accadde a' Pitagorici posteriori, i quali non confusero, come i primi, i numeri co' principî, ma distinguendo i principî da quelli, diedero a' principî la costituzione delle cose, ai numeri poi l'ufficio di dirigere il modo di quella unione, e di ordinare armonicamente le cose così costituite. Introdussero dunque, oltre i numeri, la materia e le forme (2). Il che è

finito puramente; chiamando quello *diade*, questo il *grande e piccolo*. L'uno dunque, che è « la causa della quiddità delle idee, come le idee dell'altre » *οὐκ οὐκ* » (τὰ γὰρ εἶδη τοῦ τί ἐστιν αἰτία τοῖς ἄλλοις, τοῖς δ'εἶδει τὸ εἶναι), informando l'infinito cioè il grande e il piccolo, produceva la diade principio de' numeri.

(1) *μηδὲν συνάπτοντας πρὸς τὴν τῶν ἀριθμῶν φύσιν*. Metaph. XII, 4.

(2) Aristotele vuol trovare ne' numeri stessi de' Pitagorici la materia e la forma « Questi sembrano stimare che il numero sia principio come *materia* « agli esistenti, e come passioni e abiti »; e appresso asserisce, che lo stesso infinito e lo stesso uno dichiarano « sostanza di quelle cose di cui « si predicano, e però esser numero e sostanza di tutte le cose » (Metaph. I, 5). Ma quest'ora uno stiracchiare la dottrina de' numeri, per farla divenire dottrina della causa materiale e formale, nè l'una nè l'altra delle quali poteva essere i numeri. Onde lo stesso Aristotele dice che « in qual maniera » i principî contrari de' Pitagorici « s'applichino alle dette cause, non

manifesto da questo passo di Archita, presso Stobeo (1): « È
 « mestieri che i principî degli enti (*ἀρχαὶ τῶν ὄντων*) sieno due:
 « l'uno la serie degli ordinati e determinati, l'altro quella
 « degli inordinati e indeterminati (2): e quel primo, esser
 « *dicibile* e partecipe di ragione, e similmente contenere gli
 « enti, e determinarli e ordinarli (*τὰ ὄντα ὁμοίως συνέχειν, καὶ*
 « *τὰ μὲν ὄντα ὀρίζειν καὶ συντάσσειν* (3), sempre aggiunto ai ge-
 « nerantisi (*γυγνομένοις*), e con ragione e numero (*εὐλόγως καὶ*
 « *εὐρύθμως*) produrli, e all' universo dare l'essenza e la specie
 « (*ὥστας τε καὶ εἶδος*) ». Dove si vede,

1° che si distinguono i *due principî*, il determinato e ordinato, e l'indeterminato e non ordinato, dai *numeri*;

2° che oltre il principio determinato e ordinato, è quello che dà all'altro le *essenze* e le *specie*, e però anche queste si distinguono da' numeri, e s'intende che i numeri non possono tener luogo d'essenze e di specie;

3° che ai *numeri* si lascia il solo ufficio di determinare il modo, nel quale le essenze e le specie sono impartite all'indeterminato, ossia a quelle cose che si generano; e non si considerano più i numeri come enti da sè, ma s'introduce con essi la ragione, quasi quella che li contiene, dicendosi *εὐλόγως καὶ εὐρύθμως*. L'ufficio e la necessità de' numeri è poi dichiarata in questo modo:

« fu chiaramente da essi determinato ». Ivi. E poco appresso dice, che « incominciarono per verità a dire e a definire della stessa quiddità, ma « ne trattarono assai semplicemente; poichè definivano alla buona ». Ivi. La dottrina dunque della *forma* non può attribuirsi a' primi Pitagorici.

(1) Ecol. Phys. I, 34.

(2) Le due parole *τῶν τεταγμένων καὶ ὀριστῶν*, e *τῶν ἀτάκτων καὶ ἀορίστων* dimostrano che già s'era fatta la distinzione tra la *determinazione* propria di ciascuna cosa, e l'*ordine* che lega insieme più cose: i quali due concetti si confondevano nella teoria antica de' numeri.

(3) Qui si distinguono tre concetti: il contenere, *συνέχειν*, che vale « tenere insieme » perchè gli enti si dissiperebbero, se non fossero tenuti insieme dall'unità; il *determinare*, *ὀρίζειν*, che è « vestir l'ente di tutte le sue forme sostanziali ed accidentali »; e l'*ordinare*, *συντάσσειν*, che si riferisce ad ogni molteplicità distribuita per modo da formarne un tutto, secondo un *fine*. Vedesi che l'analisi s'era non poco avanzata.

Dopo aver detto, che tanto l'opere della natura quanto quelle dell'arte anzi tutto trovano queste due cose, la *forma* e la *sostanza* (τὰς τε μορφῶν καὶ τὰς ὀσείας), venendo la forma dal primo elemento determinato e ordinalo corrispondente alla specie (εἶδος), e che nè la sostanza può ricevere la forma, nè la forma investire la sostanza, senza una causa maggiore che conduca quella a questa, causa che deve essere prima e potentissima, a cui perciò conviene il nome di Dio, soggiunge: « Ora
 « posciachè ciò che si move (κινούμενον) ha in sè le contrarie
 « forze de' corpi semplici (τῶν ἀπλῶν σωμάτων (1)), e le cose
 « contrarie hanno bisogno d'un certo collegamento e d'una
 « copula, conviene assumere le potenze e le proporzioni de'
 « numeri, e le dimostrazioni aritmetiche e geometriche, le
 « quali possano collegare e copulare la sostanza colla forma ».

200. Dalle quali parole si vede:

1° che per ispiegare il moto della generazione si ricorre a Dio come prima causa, onde rimane esclusa la perpetua obbiezione che fa Aristotele a' Pitagorici, che manchi nel loro sistema la causa del moto: obbiezione che con maggiore ingiustizia rivolge anche a Platone;

2° che la causa prima del moto generativo posta da Archita, e da Platone che lo seguì, in Dio, non esclude le cause seconde de' moti alterativi o locali, le quali cause sono anzi espressamente indicate. Poichè Archita non fa i due principi, l'ordinato da cui la forma, e l'inordinato cioè la materia, inattivi; ma dà loro anzi attività, dicendo del primo che « ha ragione (λόγον ἔχουσα), contiene gli enti, li determina, li ordina, li produce (ἀνάγειν) »; e dando al secondo una forza disordinante, ch'è lo dichiara « indicibile, irrazionale, offendere i com-
 « posti, dissolvere gli avviati a generarsi e sostanziasi, sempre
 « aggiunto alle cose assimilarle a sè »: di che conchiude che questo è la causa del male (κακοποιόν), come l'altro dal bene (ἀγαθοποιόν).

3° che a' numeri lascia solo l'ufficio di regolare la con-

(1) Discendendo qui Archita immediatamente a' corpi semplici, senza far menzione degli spiriti, par cosa probabile che nè pur esso abbia concepita la mente *impermista* d'Anassagora suo contemporaneo.

giunzione della forma colla materia, secondo ragioni e proporzioni, il che è consentaneo a quello che dicevamo prima, i numeri essere stati da' Pitagorici non applicati all'anima separata, ma alla sua congiunzione col corpo ossia al composto; il che può appartenere anche a' Pitagorici più antichi, che non concepivano anime totalmente separate.

E prima ancora d'Archita, Timeo, nato presso i Locresi Epizefiriani, aveva aggiunte ai numeri, elementi ideali generalissimi, le forme specifiche (1).

201. Essendosi dunque già conosciuta l'importanza dell'Uno per le speculazioni degli Eleati, trovata da Anassagora la mente impermista e separata da ogni corporeo elemento, introdotte le forme specifiche delle cose da' più recenti Pitagorici, era venuto il tempo nel quale queste forme non si considerassero più in quanto sono nelle cose, ma in quanto sono per sè intelligibili alla mente, il che è dire come idee. Questo passo progressivo e importantissimo della scienza fu iniziato da Socrate, e compiuto da Platone; ed è il massimo che abbia mai fatto la filosofia, che trovò così il suo principio. Narra Aristotele, che i primi a cui fosse venuta in mente « l'opinione delle idee » ci furono recati dalla dottrina d'Eraclito, secondo la quale tutte le cose sensibili sempre fluiscono (2). « Laonde se « c'è di qualche cosa scienza e prudenza, è necessario che « oltre le sensibili ci sieno alcune altre nature permanenti, « chè delle cose fluenti non si dà scienza. Ora, occupandosi « Socrate intorno alle virtù morali, e cercando il primo di de- « finire intorno a queste in un modo universale (poichè De- « mocrito avea toccato solo un poco delle cose naturali, e in

(1) Temistio: *Ipsam corporalem naturam (Aristoteles) in formam materiamque deduxit, quemadmodum et ante Aristotelem Plato, et ante Platonem Timaeus Pythagoricus fecerant.* In I. Phys. 7, p. 53.

(2) Questa sentenza del continuo moversi e mutarsi di tutte le cose è attribuita da Platone nel Teeteto, p. 152, a tutti i sapienti, eccetto Parmenide, cioè a Protagora, Eraclito, Empedocle, Epicarmo, Omero. Vedi i versi d'Epicarmo ap. Laert. III, 11. I luoghi di Platone che riguardano la stessa dottrina sono raccolti dal Menagio, e quelli d'Aristotele dall'Aldobrandini e dall'Oleario a questo luogo di Diogene, e all'altro IX, 8 — Cf. Plutaroh. De Placit. Philos. L. I, c. XXIII; Origen. Philosophumen. L. I, c. IV,

« qualche modo avea definito il caldo e il freddo, e anche
 « prima i Pitagorici avean definito d'alcune poche cose, i cui
 « concetti riducevano a' numeri, come che cosa sia il tempo,
 « o il giusto, o le nozze), quegli cercava, certo ragionevolmente,
 « la stessa quiddità; poichè cercava di sillogizzare, e de' sillo-
 « gismi il principio è la quiddità. Poichè allora non esisteva per
 « anco la forza dialettica onde potessero considerare senza la
 « quiddità le cose contrarie » (come fecero poi i sofisti che, la-
 sciando da parte la quiddità, argomentavano il pro e il con-
 tra in tutte le questioni) « e se de' contrari ci avesse una
 « stessa scienza. Chè due sono quelle cose che ciascuno at-
 « tribuirà a Socrate in suo proprio diritto, le ragioni indut-
 « tive, e la definizione dell' universale, riguardando ambedue
 « queste cose il principio della scienza » (1).

Non si può intendere la forza di quell' elogio, che Socrate abbia rievocata la filosofia dal cielo (2), se non si conosca quali erano le speculazioni de' filosofi che lo precedettero. Tutti i loro sistemi, qual più qual meno, ritenevano dell' impurità contratta dalla filosofia nella sua prima origine, come quella che era uscita anticamente dai templi, cioè dalle tradizioni religiose camitiche, le quali aveano infetta tutta la terra, onde vedemmo que' filosofi speculare intorno all' etere divino, di cui faceano composto il cielo e gli astri e tutte le cose, secondo quel naturalismo e panteismo materiale che abbiamo descritto. Dalla quale infezione originale la filosofia non potea purgarsi, se non abbandonando del tutto quelle questioni inestricabili, nella discussione delle quali le opinioni imbevute aveano più forza del ragionamento, e per le quali si volea spiegare l'esistenza e la natura dell' universo con isforzi d'ingegno, a dir vero, ma lavorando sempre su presupposti gratuiti e pregiudizi sociali, e ignorando la creazione. L'uomo che vide primo questa necessità di separare dalla filosofia tale infezione, ed ebbe il coraggio di soddisfarvi, fu Socrate, condotto a ciò da un alto sentimento morale; onde giustamente gli si attribuisce d' avere il primo aggiunta l'etica alla filosofia (3): poichè Pitagora ed altri

(1) Arist. *Metaph.* XII, 4; I, 6.

(2) Cic. *Tusc.* V, 4.

(3) Diog. Laert., *Vit. et Pl. Cl. Philos.* L. II, c. V, L. III. c.

non avean dati che de' precetti senza dimostrazione, e più appartenenti all'Ascesi che all'Etica. Aristotele poi nel sopracitato brano fa altresì Socrate iniziatore della Dialettica (1), della quale la Morale e tutta la Filosofia abbisognava. L'aver dunque ritratta dal cielo in terra la Filosofia è quanto un dire, che la nettò d'un tratto dalla superstizione inviscerata che la deformava, e tutta pura e libera la fece andare co' suoi piedi alla ricerca del vero. Con questo la filosofia fu rinnovata radicalmente, o piuttosto essa allora solo esistette veramente; perchè prima ciò che passava sotto il suo nome era un miscuglio di ragioni e d'opinioni, erano sforzi per trovare una filosofia, non era ancora la filosofia, la quale non è, se è posto il suo principio nel puro ragionamento. Chè anche la materia ch'ella prende altrove, su cui esercitare il ragionamento, dee esser presa ragionevolmente.

202. « Ma Socrate » continua Aristotele « poneva sì, ma non se-
« parati gli universali, e le definizioni; alcuni poi » (accenna a Platone) « li separarono, e tali cose degli enti nominarono idee » (2). Fu questo l'ultimo gran passo dato dalla filosofia per costituirsi. Poichè se Anassagora avea conosciuto, che la mente dev'essere del tutto incorporea affinchè possa dare le forme e l'ordine alle cose del mondo, non avea però conosciute le idee in se stesse, che sono il fondamento della semplicità della mente (*Psicol.* 1282, 1283). Ma come dopo Pitagora era stato fatto un passo indietro da Eufanto e da altri, come dopo Parmenide s'era retroceduto da Melisso, come Archelao dopo Anassagora era ritornato all'antico materialismo, così anche a Platone successe Aristotele, che non potè sostenere la luce del maestro, e si riavvicinò ai fisici precedenti.

Nell'esposizione, che Platone fece della dottrina delle idee separate, ci furono certamente delle oscurità e degli equivoci, che diedero appiglio al suo acuto discepolo di combatterla: nè una dottrina così elevata, complicata, vasta potea uscire per-

(1) Diogene (ibid.), dà a Platone la lode d'aver aggiunta alla Filosofia la Dialettica, rendendola così completa nelle sue tre parti, come Sofocle avea completato il dramma col terzo interlocutore.

(2) *Metaph.* XII, 4; I, 6.

fetta da una sola mente. Ma Platone avea posto un principio luminosissimo, che dovea fruttare. E se si dee giudicare di questo principio sulla regola data da Cicerone, che *opinionum commenta delet dies, naturae judicia confirmat* (1), convien dire che un fondo di verità si trovasse in quel sistema platonico, che non fu mai interamente abbattuto, e combattuto e dispregiato cento volte, altrettante risorse con nuova vita immortale.

203. Ecco in qual modo sien vere le idee separate. Dicesi separato quello che la mente può concepire da sè solo, senza bisogno di ricorrere ad altro per averne il concetto. Ora le cose reali e finite non si possono concepire e pensare senza le idee all'incontro le idee si possono pensare da sè sole, senza bisogno d'acchiudere in esse alcuna realtà, come accade quando pensiamo alle semplici *possibilità* (*Ideol. N. Saggio e Rinnovamento*). In questo senso è indubitato che le idee sono separate, cioè per sè stanti dinanzi alla mente, senza bisogno della realtà finita, alla quale si riferiscono, e la quale può non esistere, anzi esser da noi saputa non esistere. Tale è il fondamento sanamente interpretato della dottrina di Platone: l'aver egli veduto questa indipendenza delle idee dai reali finiti, e l'averla svolta con un pensiero elevatissimo ed elegantissimo, fu l'aggiunta che fece al trovato di Socrate della permanenza delle idee come fondamento della Dialettica.

204. Ma nello svolgere questo pensiero spicciano diverse implicite questioni.

« La sostanza è una cosa atta ad essere concepita intellettivamente da sè sola con una nostra prima concezione » (*Ideol.* 687) (2). Ora le idee son elleno sostanze? — Non avendo la lingua greca che la parola *ousia* per indicare i due concetti diversi d'*essenza* e di *sostanza*, Platone risolse la questione equivocamente, chiamando appunto le idee ugualmente essenze e sostanze. Colse Aristotele tosto da ciò l'occasione d'impugnare le idee separate di Platone; poichè disse:

(1) Cie. De N. D. II, 2.

(2) Le parole « da sè sola » si potrebbero anche omettere, come quella che sono già inchiusa nell'altra: « con una nostra prima concezione », colle quali s'intende già di concepire una cosa sola non unita ad altre.

1.° « In che maniera le idee saranno separate dalle cose, se sono le sostanze delle cose? » (1). L'equivoco è evidente. Certo, se le idee fossero le *sostanze reali e materiali delle cose*, non potrebbero essere che nelle cose; ma l'obbiezione cade, se esse sono unicamente le *essenze* o le *possibilità*, le *conoscibilità* delle cose.

2.° Se le idee sono le sostanze delle cose, non ci sarebbero idee degli *accidenti*, delle *relazioni*, delle *negazioni*, delle *corruzioni* ecc. « Poichè c'è un concetto non solo delle sostanze, ma anche delle non sostanze » (2). Sempre lo stesso equivoco fra le sostanze reali e le essenze. Ma qui c'è ancora una difficoltà di più, che nasce dal non essersi al tempo di Platone analizzate sufficientemente le idee nelle loro diverse classi, e trovati i loro rapporti.

E prima ancora c'è l'equivoco tra sostanza reale e sostanza ideale, perchè non s'erano bastevolmente distinte come forme dell'essere, e ben conosciute, la natura dell'idealità e la natura della realtà. La definizione accennata della sostanza « una cosa o entità atta ad essere concepita da sè sola con una prima nostra concezione » abbraccia la sostanza egualmente nella sua forma ideale, e nella sua forma reale. La forma ideale è l'essenza della sostanza, non è la stessa sostanza reale e materiale.

Tra le idee dunque ci possono essere di quelle che sieno *sostanze ideali*, di che non segue già che tutte sieno sostanze ideali. Vi avranno dunque idee, che non sono neppure sostanze ideali, ma accidenti, relazioni, negazioni, corruzioni ecc. ideali? — Sì, certamente; nè per questo si rimarranno dall'essere tutte *essenze*, benchè altre sostanziali ed altre accidentali. Il concetto di sostanza involge una relazione coll'ente determinato. Poichè nell'ente determinato e finito si distingue quell'elemento che lo fa essere quello che è, il quale elemento non può ricevere alcuna alterazione senza che l'ente perda la sua identità. Questo elemento si conosce per quell'idea, che noi abbiamo chiamato *specifica astratta*. Ma oltre quest'elemento, nell'ente determinato ce ne sogliono essere degli altri, i quali si posson

(1) *Metaph.* I, 6, 9.

(2) *Metaph.* XII, 4.

cangiare, conservando l'ente la sua identità e il suo nome. Ora, la sostanza « è ciò per cui un ente determinato è quello che è »; ovvero « la sostanza è l'essenza specifica astratta, considerata nell'ente determinato » (*Ideol.* 657-659). Dunque tra le idee non sono *sostanze ideali*, se non quelle per cui si conoscono « le essenze specifiche astratte, quando queste si considerano come la base dell'identità dell'ente determinato ». Ma se le altre idee od essenze non sono *sostanze ideali*, non per questo perdono la loro natura d' *essenze*.

Si dirà: voi avete mostrata qui la definizione della sostanza, che avevate data precedentemente: « la sostanza è un'entità atta ad essere concepita da sè sola con una nostra prima concezione » — Ma questa definizione, che equivale alle due altre, ci conduce al medesimo risultato. Poichè gli accidenti, e tutto ciò che non è sostanza, si può bensì concepire per astrazione come separato dal resto, ma questa maniera di concepire suppone che nella mente non manchi la concezione della sostanza, e la detta separazione non è anteriore ma, posteriore alla cognizione di questa, e però fatta con un'attuazione parzialmente maggiore d'attenzione su quel tutto, che già col pensiero complesso si conosce (*Psicol.* 1319-1321).

205. S'accorda dunque ad Aristotele, che le idee non sono sostanze reali, il che certo non voleva dire Platone; gli s'accorda che ci sono idee anche di quelle entità che non sono sostanze: ma resta fermo

a) Che alcune idee sono sostanze ideali, cioè essenze delle sostanze;

b) Che queste sostanze ideali si concepiscono e pensano separate dagli accidenti, in questo senso, che s'intende con esse il *medesimo ente*, sia che si prescinda dagli accidenti e relazioni accidentali, sia che questi si mutino;

c) Che le idee degli accidenti non si possono pensare con un pensiero complesso, come separate dalle idee delle sostanze, benchè ciò si possa fare col pensiero parziale dell'astrazione;

d) Che tutte le idee, sostanziali o accidentali, relative o negative, che nelle sostanziali o virtualmente o attualmente si contengono, e con esse si concepiscono, e da esse si astraggono, sono dalla mente intuite come *separate* dalle realtà, per

modo che non c'è bisogno che queste esistano, acciocchè s'intuiscono ;

e) Che quantunque le idee non sostanziali si pensino con assoluta indipendenza e separazione dalle realtà finite, tuttavia non sono sostanze nè pure ideali, perchè non s'intuiscono da sè sole, ma hanno bisogno della presenza nella mente delle sostanziali, acciocchè si pensino.

206. 3.^o Se si considera la dottrina intorno alla partecipazione delle idee, « convien dire » aggiunge Aristotele « che non vi « sieno idee che delle sostanze, poichè la partecipazione di « esse non è secondo l'accidente, ma conviene che una cosa « sia partecipe di una qualunque di esse in tanto, in quanto « si dice non del subietto » (1). E vuol dire che, affermandosi che le cose reali sono per la partecipazione delle idee, non si possono predicar le idee di esse come d'un subietto, ma conviene che costituiscano il subietto stesso. Ora, per costituire il subietto delle cose, non possono essere che sostanze; chè il subietto delle cose è sostanza: non possono dunque esser predicate del subietto, del quale si predicano gli accidenti (2), i quali nol costituiscono. « Or dico » soggiunge « che se qualche cosa partecipasse dello stesso doppio » (del doppio essenziale) « parteciperebbe anche dell'eterno » (chè il doppio essenziale è eterno) « ma solo in un modo accidentale, perchè « è accidentale al doppio l'essere eterno » (non acchiudendosi nel concetto del doppio quello d'eternità). Questa maniera dunque accidentale di partecipazione non ispiega la costituzione degli enti: ciò che è doppio non è doppio perchè partecipi dell'eterno, ma perchè partecipa del doppio per sè, la quale è partecipazione secondo la sostanza, cioè secondo il subietto: « ciò che è doppio »; come vogliono quelli che derivano gli enti dalla partecipazione delle idee. « Le specie dunque saranno sostanza. Ma le medesime, « e qui » (negli enti) « e lì », (in sè stesse come eterne) « significano sostanza. Si dovrà dunque dire che c'è qualche « cosa oltre queste » (due sostanze, l'ideale e la reale), « un

(1) *Metaph. I, 9.*

(2) Vedi che cosa significhi nella lingua aristotelica: « predicarsi, o dirsi del subietto » nel L. delle Categorie.

uno sopra i molti? » In tal caso invece d'una sostanza sola, la specie, se ne pongono due, cioè la specie, e l'ente che ne partecipa, e sopra queste ancora una specie comune: il che non ispiega le sostanze, ma le moltiplica, come aveva detto avanti, che « quelli che pongono le idee, cercando di scoprir le cause « di questi esistenti, recarono in mezzo altre cose eguali « ad essi di numero, come se taluno, volendo numerare ed « essendo poche le cose da numerarsi, creda di non potere, « e perciò le faccia di più, e così le numeri » (1). Nella quale obbiezione aristotelica non c'è solamente il continuo equivoco, su cui si giuoca, della parola sostanza; ma c'è una cosa assai più profonda, che sfuggì ad Aristotele, come a molt'altri, cioè che la mente è mediatrice tra le idee, ed i reali, e che quando il filosofo non meno che il volgo parla di sostanze reali, parla di sostanze reali sì, ma già concepite dalla mente, e però i reali di cui parla non sono puri reali, dei quali soli non si può pensare direttamente nè parlare; ma egli parla di reali alle idee congiunti, di reali, dico, già partecipi delle idee. Che cosa sono dunque i reali finiti, segregati dalle idee, e da nessuno concepiti? Dico che non sono sostanze, nè accidenti, nè entità compiute; ma sono entità in via ad esser enti, il che appunto si chiama *materia*. Ma possono essere in questo modo? Rispondo, che in questo modo non sono, e non possono essere (benchè si possano in un modo indiretto ed astratto e, come Platone lo chiama, adulterino, λογισμῶ νόθῳ, concepire (2)): non sono, perchè non ci sono reali che non siano conosciuti almeno dall'intelligenza di Dio, dalla quale se conosciuti non fossero, non sarebbero; non possono essere, perchè tra l'ente e il non ente non si dà mezzo, se non, come dicevamo, per via d'astrazione. Quei reali dunque, che così si pensano, sono gli enti reali disfatti dalla mente, la quale se disfà ne' suoi elementi le cose che sono, non vuol già dire che tali elementi

(1) Metaph. I, 9.

(2) Suida ed Eustazio derivano questa voce νόθος dalla particella νο che ha forza privativa, e da θεός che procede ἀπὸ θεῖσθαι, *intueri, cernere*; quasi *invisibile, inintelligibile*, applicato all'adulterino, come quello di cui non si suol conoscere la stirpe, e che si considera senza nome di famiglia.

esistano sempre da se stessi separati, benchè esistano congiunti nell'ente, su cui la mente esercitò l'astrazione; ma solo che si distinguono col pensiero nell'ente. Ma se ne' reali finiti si distinguono con Platone i due elementi della materia e della forma, quello è un elemento che non può sussister solo, e che solo non è sostanza; questo poi, cioè la forma, in quanto è anche *idea* ed esprime la cosa puramente, può esister solo, di che nel linguaggio platonico si dice che le idee sono per sè separate dalle cose.

Così cade del tutto l'obbiezione, che introducendo le idee si moltiplichino le sostanze da spiegarsi, perchè non s'introducono come sostanze reali, ma come sostanze ideali, che unendosi alla materia costituiscono le reali, onde queste si spieghino. Ma Aristotele, non avendo afferrata quest'intima e necessaria congiunzione de' reali colla mente, insiste ponendo per dato quello che si nega, cioè che la sostanza reale sia indipendentemente dall'idea che la rende presente alla mente. Non essendovi dunque le sostanze reali prima delle idee, queste non moltiplicano quelle, ma bensì ne spiegano l'esistenza e la natura. E l'essere alcune idee sostanze ideali o essenze sostanziali o possibili, non vieta già che ce ne sieno delle altre che sono accidenti ideali, o essenze accidentali, e che si predicano del subietto, come le prime non si predicano del subietto se non in un modo riflesso, ma lo costituiscono (*Ideol. 416-422; Introd. Sistema, e Lettera al D.^r Benedetto Monti*).

Aristotele, per poter combattere più facilmente Platone, afferma che il dire con Platone, che gli enti sono per *partecipazione* delle idee, e il dire co' Pitagorici, che sono per *imitazione* de' numeri, è lo stesso, mutati solo i vocaboli (1). Ma il vero si è, che nelle due espressioni cade una differenza immensa. Poichè, se gli enti reali sono per una *semplice imitazione*, in

(1) *Participationem vero secundum nomen solum mutavit (Plato): Pythagorici etenim imitatione numerorum ajunt entia esse, Plato vero, nomen mutando, participationem; participationem vero aut imitationem specierum, quatenam sit, communiter quaerere omiserunt.* Metaph. I, 6. Nelle quali parole questo solo parmi esser di vero, rispetto a Platone, che egli non dichiarò bastevolmente come avvenisse la partecipazione delle idee.

tal caso l'obbiezione d'Aristotele, che si moltiplicano invano le sostanze, ha valore; non potendosi imitare, se non ciò che ha pienamente in sè quello che s'imita, e però anche i numeri dovrebbero essere sostanze reali, come dovevan crederli i primi Pitagorici, acciocchè ad imitazione loro nascessero altre sostanze. Ma la *partecipazione* non suppone tutto questo; suppone bensì un elemento che si riceve in sè dalla materia, e insieme con essa costituisce l'unica sostanza reale che sussista. Onde l'obbiezione aristotelica può andare contro i Pitagorici, ma non si può rivolgere contro la dottrina di Platone senza ingiustizia (1).

(1) Il vocabolo d'*imitazione*, usato da' Pitagorici, al quale s'apprese Aristotele per combattere ed essi e con essi Platone che pur lo mutò in quello di *partecipazione*, può ricevere anch'esso spiegazione e difesa. Poichè egli è certo che l'*ente reale* imita l'*ente possibile* o ideale; onde questo è anche *esemplare* di quello, come Platone stesso lo chiama. Ma acciocchè questo si avveri convien parlare dell'ente reale già formato, e questa è una questione diversa da quella che cerca « come l'ente reale si forma ». Quella è una questione posteriore a questa e più riflessa, e da questa cominciarono i Pitagorici, perchè la filosofia suol sempre principiare dal più riflesso e dal più astratto. È dunque verissimo che « gli enti reali formati sono simili alle loro idee », perchè la loro forma pura dalla materia, cioè dalla realtà, presente alla mente è l'idea. Ma se si cerca come quegli enti si formano, convien ricorrere alla *partecipazione*, parola felicemente introdotta da Platone; poichè l'ente si forma quando la realtà riceve in sè la forma, che la determina facendola essere un dato ente piuttosto che un altro. Ora non è da credere che i Pitagorici abbiano omessa questa questione; anzi, dalle testimonianze dello stesso Aristotele, vediamo che l'hanno risolta, benchè imperfettamente a cagione che non conobbero le idee specifiche e separate, ma soltanto le idee generalissime, e però poverissime, de' numeri. E veramente Aristotele dice, che per essi i numeri eran le cose, e che « stimavano il numero essere principio come materia agli esistenti e come « passioni ed abiti »; e che « dicono, *ex his* (cioè dagli elementi numerici) *tamquam intrinsicis constare ac fingi substantiam*; e il finito, l'infinito e l'uno *et numerum et substantiam omnium esse*, e infine *numerum alium praeter hunc numerum, ex quo mundus constat, nullum esse* (Metaph. I, 5, 8). Se dunque non v'avea che una sola specie di numeri, di cui constavano come d'intrinseci elementi le cose, queste non avevano un esemplare che potessero imitare, ma solo elementi di cui *compor*si. Onde in questo stesso sistema pitagorico c'è già qualche traccia della *partecipazione*, di

207. -- 4.° Ancor una delle obiezioni d'Aristotele contro le idee; riserbando a parlare altrove delle altre. « E sopra tutto » dice « taluno dubiterà, se qualche cosa possano conferire le « idee ai sempiterni sensibili (gli astri), o a quelle cose che « si fanno e si corrompono. Poichè esse non sono causa nè « di moto, nè di alcuna trasmutazione » (1). L'obiezione avrebbe « qualche forza, se le idee si ponessero come sostanze reali (e forse alcuni scolari di Platone lo concedevano, chè per vero io credo Aristotele combattere più sulle incaute concessioni di questi, che sul fondo della dottrina Platonica): poichè l'agire è delle sostanze (2). Ma se si considera, che le idee sono bensì essenze, ma non sostanze reali, tosto apparisce che il cercare in esse il moto o l'agire, è un cercare quello che non ci può essere, appartenendo l'uno e l'altro alla realtà. Onde, come c'è l'idea del reale, così c'è l'idea del moto e dell'agire proprio del reale. Nè Platone spiegò gli enti reali facendoli idee, ma oltre alle idee, di cui devono partecipare, ammise una *materia*, alla quale unendosi le forme ideali per virtù della mente eterna, si hanno le sostanze reali, dove il moto e l'operare consiste.

Nel qual sistema apparisce che, sebbene nelle idee non si deva cercare il moto, tuttavia le idee conferiscono a questo remotamente, mettendo in essere la sostanza; il che Aristotele non intese mai, per la ragione detta, che non vide la connessione tra le cose reali finite, e la mente eterna che creandole le informa; onde supponendo che senza idee esemplari possano esister le cose, scrive: « E il dire che esse » (le idee) « sono « esemplari, e che di esse l'altre cose partecipano, è un dire

cui Platone inventò la parola, e forse per ciò Aristotele disse, che Platone soltanto *participationem secundum nomen mutavit*. Ma in tal caso, come sussistono le obiezioni che Aristotele fonda sul concetto d'imitazione? — Del rimanente vedesi in che Platone facesse progredire la filosofia: 1° *separando* i numeri intelligibili dalle cose; 2° *introducendo* le *specie*, pur *separate*, di cui le cose non già *constassero* totalmente, come volevano i Pitagorici, ma solo *partecipassero* acquistando da esse la *forma*, che le rende intelligibili alla mente.

(1) Metaph. I, 9.

(2) Ibi.

« vane parole, e poetiche metafore. Poichè qual cosa mai agisce
 « isguardando le idee? Chè è possibile ed essere e farsi qua-
 « lunque cosa simile » ad un'altra « benchè non sia stata
 « fatta alla sua imagine. Onde, esista Socrate o no, si farà cer-
 « tamente tale qual è Socrate, e somigliantemente anche se
 « Socrate fosse sempiterno » (cioè ideale) (1). Il quale argo-
 mento non si fonda in altro, se non nell'esperienza delle cause fi-
 siche, che operano ciecamente. Non dubitando dunque dell'operar
 ciecamente delle cause fisiche, non s'elevò il pensiero d'Aristotele
 a una ricerca ulteriore; ma in queste, come in cause com-
 plete, ristette: e di qui l'imperfezione e il naturalismo del
 sistema aristotelico. All'incontro Platone spinse la ricerca assai
 più in là, e ammettendo anch'egli le cose fisiche quanto
 Aristotele, e le loro forze, domandò di più, se l'esistenza di
 queste fosse spiegabile senza una mente eterna che avesse loro
 date le forme, le quali, dalla mente considerate in sè, sono
 idee. Pose dunque le idee per condizioni indispensabili all'a-
 zione ed al moto, perchè le vide condizioni indispensabili al-
 l'esistenza delle fisiche sostanze.

208. Se noi ora riassumiamo gli argomenti, pe' quali la mente
 umana pervenne a convincersi dell'esistenza delle idee come
 oggetti per sè conoscibili, vedremo che si riassumono in questi
 quattro:

I. Argomento tratto dalla dottrina de' primi Pitagorici —
 Esiste l'uno ne'molti: dunque ci sono idee separate dalle cose—

a) I molti non esisterebbero come molti, se non fossero
 raccolti nell'uno. I molti dunque, ricevendo l'unità, diventano
 numeri, τὸν δ' ἀριθμὸν ἐκ τοῦ ἑνός (2). E poichè questi nell'or-
 dine logico sono anteriori a tutte l'altre cose (3), perciò sono

(1) Metaph. I, 9.

(2) Ibid. I, 5.

(3) Aristotele: *Inter hos et ante istos, qui appellati Pythagorici primi mathematicis operam dederunt, illa praeponēbant, et in eis nutriti, eorum principia, entium quoque cunctorum esse putarunt principia. Cum autem numeri PRIORES HIS natura sint, in numeris vero plures similitudines tum ad existentia tum ad ea quae fiunt, quam in igne, in terra, et in aqua inesse viderent; — item cum harmoniarum in numeris conspicerent passiones et rationes; cum itaque cetera quidem viderentur in omnibus*

i primi loro elementi, di cui tutte si compongono. — In questa dottrina da' primi Pitagorici si confondevano i numeri intelligibili e ideali co' numeri partecipati, per opera della mente, dalle cose sensibili: onde Aristotele dice che i Pitagorici facevano i numeri sensibili, e li prendevano per le cose stesse reali (1). Ma il pensiero umano esaminando meglio la cosa, rimosso l'errore, trasse da quel principio un argomento a favore delle idee, cioè di entità puramente intelligibili. Perocchè vide che i numeri non possono essere per alcun modo sensibili, e che nell'esistenza delle singole cose sensibili non si contiene il *numero*, ma la mente è quella che a molte di esse dà l'unità, e così le conta e le raccoglie in un numero, essendo questa una delle maniere, colle quali la mente comunica alle cose l'unità. E nel vero, ciascuna cosa reale non esiste che in se stessa, e da se stessa è terminata: il concetto dell'esistenza di ciascuna non contiene dunque l'esistenza d'un'altra cosa, come esistenza della prima, poichè ci ha contraddizione nel dire che l'esistenza d'una cosa sia l'istessa esistenza di un'altra: è dunque essenziale a' reali l'esclusività di ciascuno, per la quale ciascuno si separa da tutti gli altri. Acciocchè dunque queste esistenze separate, e come tali indipendenti, si possano dire due o tre o un numero qualunque d'esistenze, è necessario che ci abbia una terza cosa, la quale le raccolga e le consideri in una unità più elevata, diversa da quella che ciascuna cosa ha, perchè se fosse la medesima distruggerebbe la loro individualità e unità propria di ciascuna; e questa terza cosa è la mente, che aggiunge a più cose insieme un'unità, che esse non hanno per sè, e così loro attribuisce un numero. Quest'unità dunque e questo numero è fuori delle cose reali, ed aggiunto loro dalla mente: vi hanno dunque delle entità separate dalle cose reali, e in dominio della mente: e queste sono *idee separate*. Ma questo argomento prova solo l'esi-

numeris assimilari, numeri vero TOTIUS NATURAE PRIMI, numerorum elementa, entium quoque cunctorum elementa esse putarunt, totumque coelum harmoniam et numerum esse. Metaph. I, 5. — Cf. Macrobb., in Somn. Scip. I, 6.

(1) *Metaph. I, 5, 8.*

stenza d'una classe d'idee separate, e non produce ancora la teoria universale delle idee.

b) Ma poichè la sentenza pitagorica « esiste l'uno ne' molti » è assai generica, ella non s'applica solo a' numeri, ma a tutto ciò in cui si scorge l'unità nella molteplicità. Divenne dunque un filo conduttore nelle mani d'uomini grandi per arrivare a scoprire delle altre classi d'idee, specialmente dopo che i posteriori Pitagorici aveano aggiunte a' numeri le forme. Fu applicata dunque quella sentenza alle cose sensibili, e osservandosi che queste si raccoglievano in certe specie, di maniera che rimaneva l'unità nella specie, e questa si scorgeva identica in molti individui, facendosi un ragionamento simile a quello che abbiamo pur ora fatto circa i numeri, si pervenne a conoscere la necessità d'idee *specifiche* separate. Poichè, essendo una data quantità di materia egualmente suscettiva di più forme, s'indusse che la forma non era nulla di materiale, rimanendo sempre tutta la materia sotto le diverse forme, e però si *separò* dalla materia che ne partecipa, e si vide che ella era per sò intelligibile.

Di più, diversi pezzi di materia possono ricevere l'*identica forma*. Dunque la forma non ha nulla di materiale, poichè i diversi pezzi di materia non hanno e non possono avere nulla, come tali, d'identico tra loro, possedendo ciascuno un'esistenza così propria, che è al tutto fuori dell'esistenza d'ogni altro. Nè della materia si può avere un pensiero diretto, spoglia che sia delle forme; laddove queste si pensano da sè, e rendono intelligibile anche quello che informano. Nè per questo è men vero, che altro sia la forma in sè non partecipata dalla materia, e altro la forma partecipata dalla materia, poichè questa è veduta dalla mente come partecipata ossia come qualità (*Ideol.* 332-344 ; 356-359), e non la prima; benchè prescindendo da questa relazione o nesso, l'una e l'altra sia un' *identica forma*.

209. II. Un altro argomento, dimostrativo dell'esistenza delle idee, fu il socratico — Tutto il sensibile si cangia di continuo. Ma la scienza è di natura sua immutabile, come la verità. La scienza dunque non appartiene a' sensibili. Ma di che cosa è composta la scienza, se non d'idee? Queste dunque sono

entità di natura totalmente diversa da quella de' reali sensibili; e così è possibile la Dialettica —

La sentenza di Eraclito e del Cratilo « che tutto si cangia » fondamento d'una tale argomentazione, poteva essere revocata in dubbio: perchè veramente nello spazio non si concepisce cangiamento, e nella materia prima corporea non si concepisce cangiamento interiore; e del pari, c'è la persistenza delle sostanze primitive, come dell'anima intelligente. Ma si risponde riguardo alla materia corporea, che se non si concepisce in essa intrinseco cangiamento, si concepisce però il moto che la trasporta da un luogo all'altro, il che ripugna alle idee; e se anco di fatto tutto il corporeo non si movesse, si potrebbe però muovere, la qual mobilità ripugna di novo alla scienza. Riguardo poi alla materia corporea, allo spazio e alle sostanze primitive finite, ugualmente si deve aggiungere che l'immutabilità della scienza, ossia della verità, è tale, che non si può concepire che non sia; laddove tutte quelle cose sono mutabili in questo, che almeno si può concepire la loro non esistenza, di maniera che non hanno in sè alcuna ragione sufficiente, per la quale piuttosto sieno che non sieno: convien dunque che fuori di esse stia una ragion sufficiente, e questa appunto non può aversi che nelle idee.

Platone oltre di ciò, per ovviare all'obiezione che si potea dedurre dall'immutabilità della materia, disse che v'avea una materia prima comune alle idee ed alle cose reali, la quale perciò non apparteneva a' sensibili, ma costituiva il fondo delle idee stesse, una realtà virtuale nascosta in queste: della quale opinione ci verrà occasione altrove di parlare.

210. Le ragioni dunque che indussero Platone ad ammettere, nel senso da noi accennato, le idee separate dalle cose sensibili, si riducono a due: 1.° la necessità di spiegare l'esistenza delle cose mediante le forme di loro natura intelligibili; e 2.° la necessità di spiegare la scienza (1).

(1) Questi due argomenti, che si adoperavano a provare l'esistenza delle idee, sono accennati da Aristotele in queste parole, nelle quali egli creda di ribatterli: *Secundum namque rationes quae ex scientiis, SPECIES ERUNT OMNIUM QUORUM SCIENTIAE sunt; secundum vero unum in multis, ETIAM NEGATIONUM.* *Metaph. I, 9.* Ora non c'è alcun assurdo ad ammettere, che ci sieno idee di tutte le cose di cui tratta la scienza, e anche delle negazioni

Alla qual dottrina non poco contribuì Anassagora. Perchè avendo egli conosciuto, che la mente ricusava qualunque commistione e mistura di cose materiali, e che la mente era quella che ordinava a fini sapienti tutte le cose dell'universo, onde la chiamava « Signora del Cielo e della terra » (1); conveniva che, se la mente è separata di natura da' sensibili, separate pure fossero le idee che in essa si contenevano, e da essa erano congiunte alla materia, di cui risulta il mondo. E poichè Iddio per Anassagora era la mente, perciò a questo filosofo si deve la lode di avere il primo distinto Iddio dall'anima del mondo, nel che fu poi seguito da Platone.

211. Aristotele all'opposto, retrocedendo, collocò tutta la sua attenzione nelle forme inerenti agli enti naturali, e vedendo che fisicamente non si poteano da esse disgiungere, e che esiste prima il complesso di materia e di forma, credette che le idee separate non fossero che un poetico sogno: così appigliandosi piuttosto al *ποσειδών* d'Empedocle, che alla *νοῦς* d'Anassagora (2), tornò verso a' posteriori Pitagorici, a' quali veramente appartiene; chè le sottili cose da lui aggiunte non mutano il fondo del sistema.

Era superiore alla sua mente l'intendere come le idee, separate, ed unite quale forma alla materia, potessero avere una identità parziale, e tuttavia differire a cagione d'avere o di non avere quel nesso colla materia; non giungeva ad intendere quella moltiplicazione dell'idea, relativa alla mente, per la quale, facendo ella più uffizi, sembra divenuta più, mentre è la stessa; e ciò, perchè gli restava nascosta la doppia esistenza degli enti reali, l'una metafisica ed assoluta, e l'altra relativa al principio del proprio subiettivo sentimento o dell'altrui. Laonde non seppe

(in un certo senso). L'obbiezione dunque non ha forza, e probabilmente si fonda sopra qualche commistione incerta che gli faceva l'un e l'altro de' suoi condiscipoli alla scuola di Platone, i quali non avevano sagacità bastante a difendere, o a esporre esattamente la dottrina del comune maestro.

(1) *ὅς νοῦς ἐστὶ βασιλεύς ἡμῶν οὐρανοῦ καὶ γῆς*. Philob. p. 28, C.

(2) Vedi Karsten, *De Empedoclis philosophia*, § 5. — È singolare come Aristotele si piaccia così frequentemente d'accoppiare insieme Empedocle ed Anassagora, benchè d'indole tanto diversi.

concepire altro significato dell'espressione « idee separate » se non quella di sostanze separate, conchiudendo da ciò, che, se le idee fossero separate, avrebbero un'esistenza subiettiva, diversa dall'esistenza subiettiva delle cose reali, e però le idee e le cose avrebbero uno stesso nome equivoco. E così sarebbe veramente se, dicendo « idee separate », si volesse dare alle idee un'esistenza subiettiva diversa dall'esistenza subiettiva delle cose formale; ma non è necessario d'intendere in questo modo la separazione delle idee dalle cose reali, ma bensì in questo, che le idee separate hanno un'esistenza obiettiva, laddove la cosa reale finita in se stessa non ha che un'esistenza subiettiva: onde non ci sono, in tal sistema, le due esistenze subiettive equivocate, che suppone Aristotele nel combatterle. « O si dovrà dire » così egli « che oltre queste » (l'essenza in sè e l'essenza partecipata) « si deva ammettere un uno sopra i molti. Che se è la stessa la specie delle idee e de' partecipanti, ci sarà qualche cosa di comune. Poichè, per qual ragione mai si dirà che l'esser due sia una e la medesima cosa in più dualità o corrutibili o eterne » (le dualità degli astri), « e non si dirà lo stesso di questa dualità particolare, o d'una qualunque? » (1). Dal che induce, che, se c'è una specie comune alla specie in sè e alla specie partecipata, si cade nell'assurdo, così detto, del « terzo uomo », cioè nella necessità d'ammettere una infinita serie d'idee l'una sopra l'altra, cioè idee sempre più comuni senza fine; assurdo ben conosciuto da Platone che lo propose nel Parmenide (2), e che si scioglie facilmente, quando non si dia alle idee una esistenza subiettiva, ma l'obiettiva loro propria, la quale non si può moltiplicare. Passando poi Aristotele all'ipotesi che la specie in se stessa sia diversa dalla specie partecipata, ne mostra l'inconveniente, dicendo: « Se la specie poi non è il medesimo » (colla sostanza partecipata) « ci sarà indubita-

(1) Alludeva probabilmente ad una risposta de' suoi discepoli che ricorrevano a dire, che la dualità è la medesima in più che ne partecipano, ma non in ciascuno, perchè ciascuno ha l'esser suo proprio e incommunicabile.

(2) Parmenid. p. 132, 133.

« tamente equivocazione, e sarà come se taluno chiamasse « uomo Callia ed il legno, » (cioè il simulacro ligneo di « Callia) « senza averci scorta alcuna comunicazione tra « l'uno e l'altro » (1). Ma questa ipotesi non sarà mai accordata da chi conosce la vera dottrina delle idee; poichè di nuovo, per essere accordata, converrebbe concepire le idee come fornite d'una esistenza subiettiva, come si concepisce in Callia e nel legno: esempio che perciò appunto non può essere applicato all'idea in sé e all'idea partecipata, nella prima essendoci la sola esistenza obbiettiva, e la seconda essendo la stessa identica, ma in congiunzione coll'esistenza subiettiva di chi ne partecipa. Ora una cosa, per essere disgiunta, o unita ad un'altra, non cangia la sua unità e identità.

212. Se noi dunque vogliamo ora conchiudere, richiamando qui la distinzione scellinghiana tra la *Filosofia regressiva* e la *progressiva* (*Prelim. all'Opere Ideologiche* N. 51, 52), possiamo raccogliere da tutto quello che abbiamo narrato in questo libro circa l'andamento del pensiero umano in cerca d'una scienza filosofica, che tutti gli sforzi dell'ingegno umano anteriore a Platone appartengono alla *Filosofia regressiva*, alla quale Platone pose il compimento pervenendo alla scoperta delle idee separate da' sensibili, che sono quel punto luminoso che si cercava, e donde partendo la *Filosofia* può progredire scientificamente a costituirsi in forma sistematica.

Dopo di lui non sorse più alcuno, che con pari amore e assiduità nella coltura delle filosofiche investigazioni (ancora che non mancassero ingegni elevati) compisse la grand'opera che rimaneva della *Filosofia progressiva*. Chi dunque a somigliante studio è chiamato dalla nobile inclinazione, di cui la natura gli adornò la mente e l'animo, e avendo ozio bastevole e i necessari sussidi, si delibera

N O T A

Si pone qui appresso una nota, che fu tardi avvertita in un foglio staccato del manoscritto originale, e che sembra dovrebbe leggersi alla pagina 201, nella penultima linea, dopo le parole « altrettanti simboli della virtù generativa ».

Si rammenti qui l'opera di Giulio Firmico Materno sull'Astronomia, nella quale asserisce d'aver raccolto *quidquid Aegyptii veteres sapientes ac divini viri, Babiloniusque prudentes, de vi stellarum ac potestatibus, divinae nobis doctrinae tradiderunt* (I, praef.). In quest'opera i dodici segni o costellazioni del zodiaco sono alternativamente *maschi* e *femmine*; p. e. viene prima l'ariete maschio e poi la vacca femmina ecc. (II, 1). Il Sole che è maschio ha il suo domicilio e il suo impero nella costellazione del Leone pure maschio, e la Luna che è femmina ha il suo domicilio e il suo impero nella costellazione del Cancro femmina. Gli altri cinque pianeti allora conosciuti, cioè Saturno, Giove, Marte, Venere, e Mercurio hanno ciascuno il loro domicilio e la loro potestà in due costellazioni zodiacali, l'una maschio e l'altra femmina (II, 2). Sarebbe inutile il dare qui un sunto di tutte le congiunzioni degli astri e degli oroscopi che se ne derivano, il che forma tutta la sostanza di quell'opera; ma non è inutile il far osservare come tutte queste superstizioni derivano dallo stesso sistema della primitiva idolatria. Due sono i principi in cui ella si fondò, lasciato da parte Iddio e obbligata quindi a ricercare alle cause seconde per ispiegare le produzioni e le distruzioni che appariscono nell'universo: 1° ci sono due cause nel mondo, l'attività e la passività, che producono e fanno nascer tutto; 2° queste due cause devono spiegare anche la produzione della vita e dell'intelligenza, i fenomeni più cospicui ed arcani nell'universo. È massimamente a notarsi, che i primi uomini non concepivano enti bruti o inanimati, concezione certo più difficile e più ambigua, che non paia: ora cause atte a spiegare la produzione della vita non si scorgono, se non nella generazione, nel principio maschile e nel principio femminile: questi dunque doveano essere e furono gli Dei supremi. Natural cosa era poi, che essendo tutta la natura investita di queste divine virtù, alle stelle come a enti più maravigliosi s'attribuissero principalmente, e che da esse si facesse dipendere la genitura umana, l'origine dell'anime, il mistero maggiore della natura. Quindi Giulio Firmico parte da quest'origine stellare dell'anima, come da cosa conceduta ed evidente, per difendere l'Astrologia giudiziaria, che espone nella sua opera. *Quis dubitat, deus, quod per has stellas, terrenis corporibus divinus ille animus, necessitate cuiusdam legis, infundatur? cui descensus per orbem Solis tribuitur, per orbem vero Lunae praeparatur ascensus? Mens enim*

illa divina, animusque coelestis, per omne mundi corpus, in modum circuli collocatus, et nunc intrinsecus nunc extrinsecus positus, cuncta regit atque componit, et propria originis generatione conceptus, se ad procreanda et conservanda omnia, ignita ac sempiterna agitatione perpetuat, nec hoc officium aliqua fatigatione deponit, ut seipsum atque mundum omniaque quae intra mundum sunt perpetua sui atque infatigabili mobilitate sustentet. Ex hoc animo, hi sempiterni stellarum ignes, qui globosae retunditatis specie formati, circulos suos orbesque celeri festinatione perficiunt, majestate divinae illius mentis animati, partem animi ad terrena corpora transferunt, et spiritum ex illis perpetuis animi fomitibus mutuuntur. — Quare nunc, cum simus cum stellis quadam cognatione coniuncti, non debemus eas, sacrilegis disputationibus, propriis privare potestatibus, quarum quotidianis cursibus et formamur pariter et creamur etc. (1, 3).

L'IDEA

21

1911

19

L'IDEA



PROEMIO

*Tanta in eis (ideis) vis constituitur, ut nisi
his intellectis, sapiens esse nemo possit.*

S. Aug. Lib. LXXXIII QQ. Quaest. XLVI.

1. Noi abbiamo veduto che l'Essere è necessariamente uno e trino.

Abbiamo parlato dell'essere uno, e delle questioni che si presentano allo spirito quando questo si scontra nell'antinomia tra la speculazione e l'esperienza; chè l'intelligenza speculando vede da una parte che l'essere è necessariamente unico, dall'altra l'esperienza offre una molteplicità di enti (L. II). Le quali questioni sono indipendenti dalla triplice forma dell'essere, e però appartengono al trattato dell'essere uno. Ma dopo di questo, il pensiero meditativo scopre questa sorprendente verità, che, sia l'ente uno o molteplice, esso ad ogni modo ha per necessità assoluta una triplice forma, vogliam dire, è in tre maniere, che noi abbiamo chiamato *soggettiva* o *reale*, *oggettiva*, e *morale*; ed essendo queste, cioè il loro concetto, di una estensione illimitata, stanno fuori di tutti i generi, e a tutti i generi sono superiori. Onde esse costituiscono la base della classificazione massima, e le classi massime furono da noi dette *Categorie*. Di quelle tre forme abbiamo dunque parlato sotto questo aspetto, in quanto esse prestano la base delle categorie, o de' predicati massimi degli enti (L. III.). Convien ora che noi

ragioniamo dell'essere qual è in ciascuna di quelle tre forme. Ma in quale primieramente? Nell'oggettiva. E non è difficile vedere la necessità d'intendere da questa, poichè il ragionare appartiene alla scienza: quello dunque che è il primo della scienza, cioè che primo si conosce, conviene che sia anteposto nella serie del ragionamento. Ora niente si conosce se non sia oggetto dell'intendimento; e se non è oggetto, convien che si faccia oggetto acciò sia conosciuto. La forma dunque oggettiva dell'essere è quella che immediatamente si conosce, e che tocca, quasi direi, la mente; e conviene che le cose tutte, affinchè sieno conoscibili, prendano questa forma.

2. Fino a tanto che si tratta d'una cognizione di cose finite, l'oggettività o intelligibilità loro, cioè la loro forma oggettiva, per la quale si conoscono, fu da un tempo molto remoto denominata *idea* (1). Che cosa divenga (si tratta sempre di un divenire relativo alla mente umana, chè quando questa passa da una cosa all'altra per certi nessi pare che l'una cosa diventi l'altra, e questo avvertimento ci valga da per tutto dove bisogni) quando si tratti di conoscere l'infinito, noi l'abbiam già detto, e di nuovo ne tratteremo dipoi.

Or tutte quelle cose che sono nell'universo sensibile sono finite, e però la loro forma intelligibile è sempre un'idea.

(1) Aristotele (Metaph. I, 9; XIII, 4) e Cicerone (Brut. 10; Acad. Quest. I, 8) attestano che Socrate, o Platone, fu il primo a parlare delle idee. Non già che nella lingua greca non esistesse la parola *idea*; l'avea adoperata Ippocrate ed altri, come osservò il Patrizio (Discuss. Peripatet. T. III, L. V, p. 326, 327). Neppure è da credere che non esistesse prima di Socrate la cosa, a cui egli impose il nome d'idee, come dice S. Agostino nel luogo citato: *Ideas Plato primus appellasse perhibetur: non tamen si hoc nomen, antequam ipse institueret, non erat, idcirco vel res ipse non erant, quas IDEAS vocavit, vel a nullo erant intellectat; sed alio fortasse atque alio nomine ab aliis atque aliis nuncupatas sunt*. E che anche prima di Socrate la cosa significata dalla parola *idea* fosse in qualche modo conosciuta, lo attestano le tradizioni pitagoriche, e i frammenti che ci rimangono di Parmenide e di Epicarmo, lasciando di cercare la traccia nelle dottrine non greche e non italiane. Che cosa dunque fecero Socrate e Platone? 1.° Restero vacuati la parola *idee*. 2.° Fissarono e svolsero con tanta profondità e ampiezza la dottrina di ciò che quell'idea significava, che parve cosa nuova, ed era in gran parte.

Si consideri ora la sorpresa e la gioja intellettuale di quella mente speculativa, che meditando sulle diverse nature componenti questo mondo, e cercando di distinguere le une dalle altre e di classificarle, le riscontra tutte limitate e soggette a varie passioni e corruzioni, eccetto però una sola, che al pensiero si presenta impassibile, immobile, incorruttibile, necessaria, eterna perchè necessaria. Quale scoperta maggiore di questa? Quale entusiasmo non dee sollevare nel pensatore che la prima volta la coglie? Convenientemente doveva l'idea, questa natura così diversa da tutte l'altre, essere chiamata il divino (τὸ Θεῖον), come la chiamò Platone. Poichè in tutto quanto è ampio il circolo delle cose dell'universo, l'idea è il solo elemento che vi si rinvenga, il quale abbia del divino, e il solo nesso che unisca il mondo con Dio, e quasi il punto di contatto delle due sfere, del finito, vogliamo dire, e dell'infinito, e però l'unica via di comunicazione, per la quale l'uomo possa innalzarsi sopra se stesso, riconoscendo la sua natura quasi cognata alla divina, col suo punto più eminente appesa a questa. Il che s'intenda del solo ordine naturale. Poichè se l'umana intelligenza per via di determinazioni logiche può argomentando pervenire a formarsi un concetto di Dio sussistente, anche in questo slancio ella appoggia il suo ragionamento sul punto fermo dell'idea, che sola contiene e svela qualche cosa di quel divino, di cui l'intero, nascosto, dirò così, dietro alla simbolica cortina della realtà di cui si compone il mondo, si viene argomentando e divinando. Chè l'idea arreca veramente in questo modo all'umana mente l'ammirabile facoltà d'una cotale divinazione.

3. Avendo dunque Platone trovato l'unico elemento divino nella natura, cioè l'idea, non è a stupire, che egli, arricchito del principio di tutta l'umana scienza, ponesse come capo e cardine (τὸ κεφάλαιον καὶ τὸ κῆρυξ) della filosofia « la dottrina degli intelligibili » (ἡ περὶ τῶν νοητῶν διάταξις (1)); la quale lo rese il maggiore tra' filosofi: se non fosse parola invidiosa, vorrei dire l'unico avanti Cristo.

(1) Così Attico presso Eusebio, Praep. Ev. Lib. XV, pag. XIII.

E l'idea, l'essenza sempre eguale a sè della cosa, gli parve dotata di tanta lucidità, che pose in essa l'evidenza (benchè non adoperasse questa parola, ma più modestamente, al suo solito, s'esprimesse), e da essa, quasi da un postulato non possibile a rifiutarsi, fece partire ogni ragionamento filosofico. Così nel Fedone riduce a questo il suo modo di ragionare: dicendo ch'egli suole prima di tutto *supporre* quella ragione, che è di tutte fortissima, e indi cercar quali cose consuonino ad essa, e queste giudicar vere; quelle poi, che da essa discordano, false. E volendo ivi dimostrare l'immortalità dell'anima, la ragione fortissima che presuppone, e da cui parte, è « che ci sia qualche cosa di per sè bello, buono e grande, e del pari l'altre essenze » (ὁποθέμενος εἶναι τι καλὸν αὐτὸ καὶ ἀγαθὸν, καὶ μέγα, καὶ τὰλλα πάντα); e questo richiede gli sia concesso senza provarlo. Onde le ragioni d'ammettere le idee, di cui Aristotele fa una critica che merita d'essere criticata, come vedremo, si riducono per Platone ad osservazioni interne su quell'atto d'intuizione immediata, con solo il quale s'apprendono le idee; e però non tendono ad altro, che a persuaderci che noi vediamo colla mente le essenze, piuttosto che a dimostrarci che ci debbano essere. E perciò Socrate poco appresso, nello stesso Fedone, cercando perchè le cose belle sieno belle, dice « che tanto a sè quanto agli altri sembra sicurissimo il rispondere che tutte le cose belle, belle si fanno col bello, e appoggiato su questo fondamento crede non dover mai cadere, e che ed egli e qualunque altro possa con sicurezza rispondere, quante son cose belle, tali farsi per causa dello stesso bello » (1); il che è quanto dire, una sì fatta proposizione essere evidente, e niuno, comechè pensi sull'altre cose, poterla ragionevolmente negare.

4. Trovata pertanto l'idea, e vedute le eccelse proprietà di essa, e la sua fecondità, era trovata quella via, di cui Socrate dice nel Filebo, che « non ci era un'altra via più bella, nè ci poteva essere, di quella, che egli avea sempre amato, la quale

(1) *Phaedo*, p. 100.

« però spesse volte, fuggendogli, l'aveva lasciato deserto e bisognoso » (1). E però l'analisi delle idee, ciascuna delle quali da una diventava più, e la loro ricomposizione che restitnivale all'unità, erano il nativo carattere della platonica filosofia; ed offrivano alla mente la gran questione dell'antinomia tra l'uno e i più, incominciata già a suscitarsi tra i Pitagorici e tra gli Eleatici, ma di cui non si conobbe la profondità e la perplessità se non quando Platone, che amava più la verità che la vana disputa, la considerò imparzialmente da tutti i lati, e ne cercò lo scioglimento nella misteriosa, ma natural connessione tra le idee stesse, come l'attestano il Parmenide, il Sofista e altri suoi dialoghi.

Quest'unità e questa molteplicità che ad un tempo si trova in ciascuna idea, quando si va ripensando, conduce alle più curiose questioni, e fa errare lungamente lo spirito per gl'interminabili andirivieni della dialettica. Onde il pensiero profondo vi rinviene, come in tutte le grandi difficoltà, segreti di scienza ontologica; e ad un tempo il disputatore un campo a sè opportuno per operarvi i suoi esercizi e trastullarsi con quel giuoco, a lui sì grato, di perdere nella disputa e se stesso e gli altri. Il che, osserva Platone, inebria l'ingegno giovanile, e lo fa quasi furente. « Diciamo », così Socrate nel Filebo, « che lo stesso uno e i molti generati dai concetti vanno vagando d'intorno a ciascuna cosa generata, sempre, e prima e poi; nè ciò cesserà, nè ha cominciato al presente; ma, come a me pare, questo fatto è qualche cosa d'immortale ne' concetti stessi, e in noi una passione che non invecchia. Allorchè qualche giovanetto l'ha gustata a principio, se ne rallegra seco medesimo come avesse trovato un cotale tesoro di sapienza, ed ebbro di piacere esulta ed impazzisce, e tenta animoso ogni disputa; ed ora agglorando e accozzando in uno, ed ora di novo esplicando e distribuendo in molti, getta prima e principalmente se stesso nel dubbio e nella difficoltà, e di poi anche il suo vicino, qualunque egli sia o più giovane o più vecchio o a sè coetaneo, e non la perdona nè al padre nè alla madre, nè ad alcuno degli uditori, che anzi

(1) Phileb., p. 16.

« vorrebbe attaccarla, sarei per dire, cogli altri animali non
 « che cogli uomini, nè risparmierebbe taluno de' barbari, se
 « ritrovasse, qua o colà, un interprete » (1). Così Socrate piacevolmente dimostra quanto interesse produca, ne' giovani ingegni, quando prima arrivano a vederla, la dottrina delle idee, e il campo dialettico che essa loro apre davanti.

5. Così dopo Platone la dottrina delle idee divenne ad un tempo e argomento di gravissime meditazioni, e un luogo comune degli Eristici e de' Sofisti, che colle loro sottili fallacie la resero spinosissima (2). Ma chiuse le scuole greche, essendo prevalso Aristotele, il gran nemico delle idee platoniche, questa questione principale e vitale per la scienza fu riguardata come d'importanza secondaria, e le dispute che divisero il medio evo intorno agli universali non erano che una piccola parte della gran questione, a cui dava occasione la dialettica e lo studio dell'Organo di Aristotele e dell'Isagoge di Porfirio. Era un rimetticcio del pedale dell'albero della dottrina delle idee troncato da Aristotele.

Il solo che abbia sentito altamente l'importanza di questa dottrina dopo i greci filosofi, e che abbia conosciuto che da essa cominciava e ad essa appoggiavasi tutto lo scibile, fu S. Agostino. Egli dice chiaramente che « nelle idee giace tanta virtù, « che senza averle intese, niuno può esser sapiente ». E poichè è verosimile che anche prima di Platone sieno vivuti de' sapienti, egli aggiunge essere verosimile del pari, che anche allora sieno state conosciute le idee (3). Si lamenta in un altro

(1) *Phileb.*, p. 15, 16 — Vedi Stallbaum a questo luogo.

(2) Questo apparato manifesto dal Socrate e dal Parmenide di Platone, dove si riproducono le cavillazioni che si facevano intorno all'uno e a' più, e alle altre antinomie generate dalle idee.

(3) *Nam non est verisimile, sapientes aut nullos fuisse ante Platonem; aut istas, quas Plato, ut dictum est, ideas vocat, quaecumque res sint, non intellexisse. Siquidem tanta in eis vis constituitur, ut nisi his intellectis, sapientia esse nemo possit. Credibile est etiam praeter Graeciam fuisse in aliis gentibus sapientes, quod etiam Plato ipse non solum peregrinando sapientiae perficiendae gratia satis testatus est, sed etiam in libris suis commemorat. Hos ergo, si qui fuerunt, non existimandum est ideas ignorasse, quamvis alio fortasse eas nomine vocaverint. Lib. De divers. quaest. octoginta tribus, Quaest. XLVI.*

luogo, che al tempo suo manchino del tutto i filosofi, e che atterriti gli uomini dal dubbio, stato sparso su tutte le cose dall'ultima Accademia, disperino di trovare essi quello che non aveva potuto trovare Carneade, onde il torpore e la pigrizia degl'ingegni; e per rompere e da sé rimuovere quest'odioso impedimento al filosofare, dice avere scritti i libri contro gli Accademici, dove mostra che si dà e che si può trovare la verità. Così egli ad Ermogeniano (1).

Più tardi il maggiore sforzo, che sia stato fatto per restituire la dottrina delle idee al posto che le compete, fu quello dell'Accademia medicea fondata da Cosimo il padre della patria, verso l'anno 1460 (2). Ma per le sciagure pubbliche, e per la nostra mollezza, o Italiani, per troppo presto quella nobile istituzione; e ora, chi mai appresso di noi ne parla più, o chi scuote la polvere ai volumi scritti da que' generosi ingegni, che si conservano come cose preziose, essendo divenuti rari nelle nostre biblioteche?

6. Queste idee dunque sono l'essere nella sua forma oggettiva, quando si parla di enti finiti; che se si parla dell'infinito, l'oggetto allora è più che idea, come noi dicevamo. Ma non può essere completo il discorso dell'essere ideale, che forma l'ar-

(1) *Hoc autem saeculo cum iam nullos videamus philosophos, nisi forte amiculo corporis, quos quidem haud censuerim dignos tam venerabili nomine, reducendi mihi videntur homines (si quos Academicorum per verborum ingenium a rerum comprehensione deterruit sententia) in spem reperiendae veritatis. — Tanta porro nunc fuga laboris et incuria bonarum artium, ut simul atque sonuerit, acutissimis philosophis esse visum nihil posse comprehendere: dimittant mentes, et in aeternum obducant. Non enim vident vivaciores se illis credere, ut sibi appareat, quod tanto studio, ingenio, otio, tam denique multa multiplicique doctrina, postremo vita etiam longissima Carneades invenire non potuit. Si vero etiam aliquantum obnitentes adversus pigrum, legerint eosdem libros, quibus quasi ostenditur naturae humanae denegata perceptio; tanto torpore indormiscunt, ut nec coelesti tuba evigilent. — Equidem quoquo modo se habeant illae litterae, non tam me delectat quod, ut scribis, Academicos vicerim (scribis enim hoc amantius forte quam verius), quam QUOD MIHI ABRUPERIM ODIOSISSIMUM RETINACULUM, quo ad philosophiae usum, desperatione veri, quod est animi pabulum, refringebat. Epist. I.*

(2) Lo Steveking ne scrisse la storia in tedesco, pubblicata in Gottinga, 1812.

gomento di questo libro, se non si considera la sua forma oggettiva in tutta la sua ampiezza. Onde, quantunque non ci proponiamo al presente d' esporre la teoria dell'essere oggettivo in quanto è infinito, il che appartiene alla Teologia, ma solo in quant'è ideale; pure non possiamo parlare di questo, senza avere un continuo riguardo a quello; chè altrimenti offerendosi al pensiero molti misteriosi quesiti, questi rimanendo senza alcuna soluzione troppo il turberebbero. È dunque necessario, se non percorrere, indicare almeno la via di risolverli.

Convorrà dunque, che noi in questo libro consideriamo l'essere oggettivo sotto tre aspetti: come essere *per sè manifesto*, come essere *manifestante*, e come essere *manifestato*.

Trattando dell'essere per sè manifesto, benchè involga una relazione ad una per sè mente, noi lo considereremo in un modo assoluto, ossia indipendentemente dalla mente umana. Ma in quanto l'essere oggettivo è anche manifestante, lo considereremo in congiunzione colla mente umana. In quanto poi esso è l'essere manifestato, noi parleremo della sua congiunzione colle cose reali che fa conoscere.

Nasce qui il dubbio, se essendo tre le forme dell'essere, non si dovesse da noi, per compire la dottrina dell'essere ideale, non solo considerar questo in relazione e in comunicazione coll'essere nella forma reale (sia poi questo reale la mente umana che conosce, o le cose conosciute), ma ben anche coll'essere nella forma morale. Ma noi preferiamo di omettere questa parte, sì perchè l'essere morale tiene del reale, onde molte cose che si dicono intorno alla congiunzione dell'ideale col reale s'applicano comodamente anche all'essere morale; e sì perchè a quest'ultimo è necessario dedicare un apposito libro.

7. Il rispetto poi da noi dovuto a quel filosofo originale, che il primo arricchì il mondo di una magnifica dottrina intorno alle idee, e così del vero e solido fondamento di tutta l'umana scienza, al quale saremmo ingrati se non ci dichiarassimo discepoli in quest'ordine della naturale speculazione, ci muove a investigare, se anche Platone distribuisse a questo modo le ricerche che si possono fare intorno all'essere ideale, o se altrimenti. Vediamo dunque come il grand'uomo ordinava tutta questa trattazione. Al che fare mi sembra opportuno un luogo

del Filebo. Parmenide avea ridotte tutte le cose all'uno. I Fisici, avanti e dopo Parmenide, volevano i molti, e non l'uno. Succesero di quelli, che nell'uno trovavano i molti, e nei molti l'uno. Ma queste questioni astratte, che s'agitavano più che mai al tempo di Platone, rimanevano sommamente perplesse e perdute ne'viluppi delle sottigliezze dialettiche, perchè non si distingueva accuratamente l'ideale dal reale (giacchè l'uno e i molti possono appartenere all'uno e all'altro; spettando all'essere e non alle forme dell'essere), e non era ancora trovata la dottrina delle idee, nè conosciuto come queste costituissero la forma degli enti reali. Qui stava il segreto dell'involuta questione, e il solo Platone pienamente il possedeva. I primi, che volevano trovare nell'uno la molteplicità, prendevano la cosa così alquanto rozzamente: un uomo, dicevano, o qualunque altra cosa reale, è uno; ma egli è fornito di diverse qualità anche contrarie, trattandosi di qualità relative: poniamo, è grave o leggiero, grande e piccolo ad un tempo, secondo i diversi rispetti. Or questa maniera, nella quale si pretendeva dimostrare che i molti fossero l'uno, e l'uno fosse molti (*ἐν τὰ πολλὰ εἶναι, καὶ τὸ ἐν πολλὰ* (1)), dice Socrate nel Filebo, esser già divenuta volgare ed acconsentita da tutti senza maraviglia, nè consistere in essa la questione importante e difficile. Dove dunque? — Risponde Socrate, che dell'uno si può discorrere in due modi. Poichè o si parla di tal uno, che non ha a far nulla colle cose che nascono o periscono; ed è quanto a dire dell'uno astratto e diviso da tutto il resto; in tal caso non si può rifiutarlo, nè è da farci sopra contrasto. O si parla dell'uno partecipato, come quando si afferma l'uomo uno, il bue uno, il bello uno, il buono uno; allora, dice, « in queste ed altrettati unità il molto studiarvi e analizzare riesce « angustioso ed incerto ». Queste unità altro non sono, che le idee, ciascuna delle quali, essendo semplice ed una, informando le cose le rende una anch'esse. E qui appunto indita le questioni che si presentano intorno a queste unità o idee, dicendo Socrate « prima doversi ricercare, se tali unità ci

(1) *Phileb.*, p. 14.

« siano veramente. Di poi, in che modo si debba ripetere
 « che ciascuna di esse sia sempre una e la medesima, e
 « non ammetta nè generazione nè distruzione, e la stessa
 « unità sia sempre fermissima. Finalmente, se si debba collo-
 « care ciascuna di esse nelle cose generate e indefinite, o di-
 « spersa e d'una già divenuta più, ovvero tutta intera stante
 « da sé stessa in separato, sembrando più che ogni altra cosa
 « impossibile, che l'uno e il medesimo si faccia nell'uno e ne'
 « molti » (1). Platone dunque primieramente distingue la que-
 stione dell'uno separato, che è quanto dire dell'essere, da
 quella delle idee più o meno determinate, che come altrettante
 unità danno l'unità ai singoli enti; e intorno a queste vuole che
 si domandino tre cose, se veramente sono, se sono imputa-
 bili, e come si comunichino ai reali rendendo uno ciascuno
 di questi.

8. La questione dell'essere unico e semplicissimo, che costi-
 tuisce il fondo di tutte le idee, e dell'unità astratta che è un
 concetto elementare del medesimo, si discute da noi nella prima
 parte di questo libro, dove si parla dell'essere per sé manifesto;
 e qui pure cadono i due primi quesiti intorno alle idee: se
 sono, e di quali proprietà vadano fornite. Il terzo quesito che
 propone Platone riguarda la congiunzione delle idee colle cose
 reali, e questo si discute da noi nella terza parte. Ma quello,
 intorno a cui versa la seconda parte del libro presente, cioè
 della congiunzione delle idee colla mente, non si trova indi-
 cato nell'accennata distribuzione di Platone. E veramente pare,
 che il grand'uomo non abbia posto eguale attenzione a que-
 st'ultima ricerca importantissima. Perocchè quantunque non gli
 potesse sfuggire, essendo tanto capitale, e tale che si presenta da
 se stessa ad ogni tratto; tuttavia non la propone mai direttamente
 e separata dall'altre, ma ne parla quasi per incidenza in varii
 luoghi, e senza bastevole distinzione e chiarezza: al che forse dee
 attribuirsi tutto ciò che rimase di oscuro nella teoria delle
 idee esposta da Platone; poichè, come vedremo, dall'intendere
 chiaramente in che modo l'essere ideale e le idee comunichino
 colle menti umane, dipende l'intendere come esse comunichino

(1) Phileb., p. 15.

coi reali e diventino forme di questi. Di che consegue, che l'investigare in che modo le idee illustrino la mente, dee precedere all'investigare in qual modo esse facciano l'ufficio di forme delle cose reali.

Riassumendo adunque tutta la serie della trattazione che si contiene nel presente libro, diciamo ch'ella si distingue nelle tre parti seguenti:

PARTE I. Dell'essere per sè manifesto;

PARTE II. Dell'essere per sè manifesto in congiunzione colla mente umana; ossia dell'essere manifestante.

PARTE III. Dell'essere per sè manifesto all'uomo in congiunzione colle cose reali; ossia dell'essere manifestato.

PARTE I.

DELL' ESSERE PER SÈ MANIFESTO



CAPITOLO I.

CONCETTO DEL *PER SÈ MANIFESTO*

9. Il concetto del *per sè manifesto*, come s'esprime con due locuzioni, *per sè* e *manifesto*, così si può analizzare dividendolo in due altri concetti:

1.° Il *per sè* unito al *manifesto* significa, che l'essere non sarebbe se non fosse manifesto, onde gli è essenziale questo: di essere manifesto. Un tal essere dunque o non è, o è manifesto. Ma poichè l'essere non può non essere, perciò l'essere è; e collo stesso atto con cui è, è anche manifesto. Che poi l'essere manifesto involga la relazione ad un soggetto a cui sia manifesto, questo nasce dalla relatività delle forme dell'essere, della quale non è ancora per noi tempo di ragionare di proposito.

2.° Il concetto di *manifesto* abbraccia i due concetti di manifestante e di manifestato, e di più la loro identificazione; ed anzi in questa identificazione consiste il concetto di *manifesto*, e hanno origine le differenze di questo concetto da quelli di manifestante e di manifestato singolarmente presi. Il che significa, che *per sè manifesto* è quello che coll'atto stesso con cui si manifesta, e però è manifestante, collo stesso atto è anche manifestato; laddove quello che è semplicemente manifestato non è per ciò manifestante, e quello che è manifestante,

benchè sembri dover essere manifestato, non è però che deva essere manifestato per sé, ma può essere anch'egli manifestato da un altro.

L'essere; dunque per sé manifesto conviene che manifesti, e così sia manifestante; e che manifesti se stesso, e così sia ad un tempo manifestato; e di più, che queste due qualità di manifestante e di manifestato costituiscano l'identico atto della sua natura: a queste condizioni, l'essere è per sé manifesto.

10. E che l'essere non possa essere altro che così fatto, si prova da questo, che noi conosciamo l'essere e ne parliamo continuamente, e tuttavia se non si manifestasse da se stesso, egli non potrebbe essere manifestato da niun'altra cosa, perchè fuori dell'essere non ci sono altre cose. Il nulla non può manifestare ciò che è, il nulla non può manifestar nulla. L'essere dunque dee per prima dote aver questa: di manifestarsi per sé stesso, di esser luce.

Dunque l'essere per sé manifesto contiene due intrinseche relazioni distinguibili dalla sola mente, e non punto distinte in sé stesse. Le quali sono: 1° di essere manifestante, 2° di essere manifestato: due relazioni, che si distinguono mentalmente nello stesso atto di essere, la quale identità di atto acquista semplicemente il nome di essere manifesto.

CAPITOLO II.

COME SI POSSA CONOSCERE L'ESSERE MANIFESTANTE.

11. Ora, che si conosca dalla mente umana l'essere manifestato, questo non ha difficoltà alcuna. Anzi egli è chiaro, che non si possa nè pensare nè parlar d'altro, che di ciò che è manifestato. Ma perciò appunto, come possiamo noi conoscere, o possiamo ragionare dell'essere manifestante? Se il manifestante è altro dal manifestato, pare che non se ne possa parlare; poichè tutto ciò di cui si parla e si pensa dee essere a noi manifestato.

Questo prova all'evidenza, che la mente umana non potrebbe arrivare a conoscere il manifestante, se non ci fosse un essere

il quale identificasse in sé le due qualità di *manifestato* e di *manifestante*, il che è quanto dire, se l'essere non fosse per sé manifesto. Onde conviene incominciare di necessità dall'essere per sé manifesto, che dialetticamente è la sintesi del *manifestante* e del *manifestato*. E di vero, se l'essere coll'atto stesso con cui è manifestato non fosse manifestante, giammai la mente umana non potrebbe salire al concetto di manifestante, e senza questo non ci sarebbe più l'umano ragionamento. Ma il ragionamento c'è, e c'è il concetto di manifestante. Dunque è necessario, per ispiegare l'uno e l'altro, ammettere un essere che sia del pari manifestante come l'*idea*, e manifestato come l'*essenza*. Contemplando noi dunque il manifestato, che per noi è l'*essenza*, in esso vediamo il manifestante, che è l'*idea*: è dunque necessario che l'*essenza* si veda nell'*idea*, come abbiain detto altrove (1).

CAPITOLO III.

DELL'ORDINE LOGICO TRA L'ESSERE MANIFESTO,
IL MANIFESTATO E IL MANIFESTANTE, NELLA INTUZIONE
E NELLA RIFLESSIONE UMANA.

12. Nell'*essere per sé manifesto* si unificano dunque gli attributi di *manifestato* e di *manifestante*.

Tutti e tre questi attributi involgono una relazione alla mente, e però appartengono a quella cognizione dell'essere, che abbiamo chiamata *dianoetica*, e abbiamo detto appartenere alla riflessione (L. III, N. 776).

Ma noi, prima di conoscer l'essere come manifesto o manifestato o manifestante, conosciamo l'*essere in sé*, senza che gli applichiamo alcuna di quelle attribuzioni: tale è l'essere al primo intuito, ed è la cognizione chiamata da noi *anoetica*.

La riflessione dunque è quella che s'accorge che l'essere davanti all'intuito ha queste tre condizioni, di manifestato, manifestante e manifesto. Ma come se n'accorge ella? E nell'ordine logico della riflessione, qual è la prima di esse che si presenta?

(1) *N. Saggio* Sez. V, P. V, C. I, a. V.—*Sistema filosofico*, N. 18-26, 84-51.
ROSMINI, *L' Idea*

13. La prima è quella dell'essere *manifestato*; chè al pensiero è essenziale che l'essere sia manifestato, nulla potendo essere oggetto del pensiero, che restasse nascosto al medesimo.

E acciocchè il pensiero giunga a dare all'essere che gli sta presente quest'attributo di manifestato, la mente pensante dee: a) aver prima percepito se stessa nell'essere, b) aver riflettuto sopra di sè, e rezasi consapevole di conoscer l'essere, c) averne altresì dedotta la conseguenza, dicendo che l'essere è dunque a sè manifestato.

Dopo di tutto questo la riflessione domanda, chi può averle manifestato l'essere. E non trovando davanti a sè altro che l'essere manifestato, non può ricorrere ad altra causa; e d'altra parte vede che, qualora anche ci fosse questa causa, sarebbe anch'ella essere, e di conseguente non la potrebbe conoscere se non conoscesse l'essere, onde di necessità l'essere sarebbe il *primo cognito*; di che conchiude, che l'essere manifestato è essenzialmente *manifestante*. Ma dopo aver conosciuto che l'essere è non solo manifestato ma anche manifestante, e che il primo manifestante è il primo cognito ossia il primo manifestato, e che l'una e l'altra di queste attribuzioni gli appartiene per la sua essenza di essere, la quale essenza è atto semplicissimo; conchiude che la qualità di manifestante e di manifestato è una sola nell'essere, distinta in due per opera della mente: onde, per esprimere l'identificazione di queste due qualità, ella dà all'essere la qualificazione di *essere per sè manifesto*; e questa è l'ultima e più completa notizia, che raccoglie la riflessione.

Prima di venire a quest'ultima, il pensiero umano dimora lungamente nella considerazione dell'essere e degli enti in sè, cioè dell'essere e degli enti anoetici; e prima ancora nella considerazione di questi ultimi si trattiene, e a considerar l'essere non perviene che di poi.

Laonde giustamente Aristotele distingue le cose che sono più note per loro natura, da quelle che sono più note relativamente a noi; e dice che coll'umano discorso si deve procedere « da quelle cose, che sono men manifeste secondo natura, « ma che son più manifeste a noi, a quelle che per natura

« sono più manifeste e più note » (1): dove per più note a noi si devono intendere le *prime* a noi note per riflessione; e per più note secondo natura, si devono intendere quelle che sono intelligibili per se stesse, e non hanno bisogno d'altre che le rendano intelligibili.

14. Questo progresso della riflessione della mente è quello, che apparisce nella storia della filosofia.

Così la filosofia italo-greca cominciò dalla considerazione degli enti in sè, cioè dalla Fisica degli Jonici. Gli enti materiali, come enti in sè, si vollero ridurre ai primi elementi. Ma non trovandosi nella natura nessun elemento, che fosse necessariamente costante e scevro da ogni possibile cangiamento, chè tutti gli elementi materiali si possono dividere col pensiero senza trovare mai il fine, e si può anche pensare che cessino d'esistere; convenne confessare che nella natura non c'era un ente immutabile, col quale si potesse spiegare lui stesso e l'altre cose; cioè non c'era un ente, che contenesse in sè la ragione di se medesimo e delle altre cose. Allora vennero i Dorici a dire che conveniva cercare quest'ente al di là delle cose sensibili, e s'abbatterono nell'essenza intelligibile (*νοητόν*), che è quanto dire portarono la riflessione sull'essere ideale. Questi furono gli Eleatici, a cui aveano già spianata la strada i Pitagorici (2). Giunti colla riflessione all'essere ideale, trovavansi già nel campo dell'essere manifestante, manifestato e manifesto; e indi prese un nuovo corso la filosofia: potremmo anzi dire che indi incominciò.

Ma poichè la riflessione, anche pervenuta all'essere per sè manifesto, è obbligata a fare questo progresso, che prima il consideri come manifestato (essenza), poi come manifestante (idea), finalmente come manifesto (essere oggetto); perciò noi vediamo essere comparso prima Parmenide, che l'essere manifesto considerò, più che altro, come essere manifestato, trattando dell'essere come essenza: di poi esser venuto Platone, che con-

(1) Physic. Lib. I, cap. I.

(2) Come Parmenide, che fu famigliare de' due Pitagorici Aminia e Drochete, traesse non poco dalla scuola di Pitagora vedasi in Stallbaum *Plat. Parmen. cum quatuor libris Prolegom. Lib. I. sect. I.*

siderò l'essere manifestato assai più come essere manifestante, e insegnò la teoria delle idee. Ma dell'essere manifestato come manifestato, e dell'essere in tutta la sua pienezza, rimane a considerare.

Pure gli Eleatici si persuadevano di dare una compiuta Ontologia, appunto perchè ragionavano dell'essenza dell'essere. Certo essi non potevano ancor sapere, che non poteva darsi una piena dottrina, dell'essenza dell'essere, senza che fosse prima studiato anche come idea. Precedettero dunque alcune speculazioni ontologiche alle ideologiche. Ma posciachè le questioni dell'Ontologia si potevano proporre, non già sciogliere, prima di quelle dell'Ideologia, che è la scienza che tratta esclusivamente dell'essere come manifestante, perciò i primi sistemi dovettero involgere necessariamente degli assurdi e de' misteri.

CAPITOLO IV.

COME S'ARRIVI A TROVARE COL PENSIERO L'ESSERE PER SÈ MANIFESTO.

15. Ma se questi ragionamenti provano, che dee avervi qualche essere il quale sia per noi manifestato e manifestante ad un medesimo tempo, cioè manifesto (che se niun ente od essere manifestasse a noi se stesso, non potremmo avere alcuna cognizione, non potendo il nulla, come dicevamo, farci nulla conoscere perchè è nulla), non provano mica, che tutti gli enti che noi conosciamo manifestino se stessi. Poichè quantunque debbano esser manifestati, acciocchè sieno conosciuti; tuttavia non procede che debbano manifestare se stessi: chè potrebbero esser manifestati da altri enti, che avessero questa dote di manifestare. Convien dunque, colla osservazione attenta degli enti a noi manifestati, rilevare quali sieno tali, che manifestino immediatamente se stessi e però sieno manifesti, e quali sieno forse manifestati dagli altri.

16. Essere manifestato, vuol dire essere conosciuto. Convien dunque cercare la nota caratteristica ed evidente della cognizione.

per non confondere la cognizione con qualsivoglia altra passione o ricevimento.

Ora, la cognizione prima di tutto dee avere un oggetto. Il dire che si conosce, ma non si conosce alcun oggetto, sono proposizioni contraddittorie. Se si conosca, dunque si conosce qualche cosa, qualche ente. Conoscere qualche cosa, è proposizione identica a quest'altra: « sapere in qualche modo, che « sia quella cosa ». Sapere che sia quella cosa, è proposizione identica a quest'altra: « sapere l'essenza di quella cosa ». Ora, il conoscere l'essenza di un ente, importa egli necessariamente che quell'ente sussista realmente? No, chè noi possiamo conoscere l'essenza di molte cose possibili, e non sussistenti.

Se dunque noi conosciamo le cose quando conosciamo la loro essenza, e tuttavia queste cose conosciute possono non sussistere (onde ricevono il nome di contingenti), ne viene spontanea la conseguenza, che la cognizione di certe cose, di certi enti, si può avere senza che essi sussistano, di modo che la loro sussistenza non è necessaria alla loro cognizione. Dunque la sussistenza di tali cose non è quella, che le manifesti a noi, che ce le faccia conoscere per quel che sono. Dunque rispetto alle cose contingenti l'essere loro reale e sussistente è bensì manifestato, ma non è manifestante, e però non è l'essere manifestato.

Noi qui parliamo della cognizione dell'essenza degli enti, come quella che costituisce la loro cognizione. Infatti, supponiamo che ci fosse una realtà o sussistenza contingente, e che questa fosse anco in noi, ma non avessimo niuna cognizione della sua essenza. In tal caso, noi non sapremmo che cosa è quel reale. E non sapendo per niun modo che cosa è, non ne avremmo alcuna cognizione. Dunque il pare reale non è manifestativo, ma ha bisogno di esser manifestato da altro.

All'incontro, se noi abbiamo quella prima cognizione dell'essenza, noi potremo aggiungere ad essa altre cognizioni, e prima di tutte, che quell'ente, a noi già noto, sussiste.

17. E qui si consideri bene, che il sapere che un ente a noi noto sussiste, o il sapere che non sussiste, non cangia l'essenza a noi nota dell'ente. La cognizione dunque dell'essenza dell'ente contingente nè si accresce, nè si diminuisce, nè si altera in

modo alcuno dal sapere che quell'ente sussiste, oppure che non sussiste: ella rimane la stessa, immutabile.

La nuova cognizione dunque della sussistenza di un ente a noi noto è cosa accidentale in rispetto alla cognizione dell'ente; e dipende dall'essere a noi dato l'ente sussistente, o dal non esserci dato. L'esserci data la sussistenza, senza che noi ne conoscessimo in nessun modo l'essenza, non produrrebbe cognizione; ma l'esserci data la sussistenza, conoscendone noi l'essenza o in sè o in un'altra essenza che la contiene, fa sì che noi possiamo conoscere l'ente a noi noto per l'essenza, perchè nell'essenza già si contiene la sussistenza possibile; onde con essa già sappiamo che cosa la sussistenza sia, benchè ancor non sappiamo che sia, o come sia (1). L'*essenza* dunque è quella che fa a noi conoscere la sussistenza di un ente, quando questa sia a noi data; l'esserci data, non ce la fa conoscere, ma è una condizione, posta la quale, noi la riconosciamo. Perciò noi chiamammo l'essenza, ossia l'idea, che è l'essenza in quant'è manifestante, *forma* della cognizione; e la sussistenza del contingente abbiám chiamato *materia*, come quella che non è manifestativa. Poichè la parola *forma* significa l'atto pel quale una cosa è quello che è. Or la cognizione d'una cosa sussistente è cognizione unicamente perchè si sa che cosa quella cosa è, il che è quanto dire per l'essenza o idea della cosa.

L'*essenza* adunque della cosa intuita dallo spirito manifesta la sussistenza della cosa, quando questa sia data. Ma poichè questa seconda manifestazione non altera, come dicevamo, l'essenza; dunque la mutazione, che v'ha nell'aggiunta di questa nuova notizia, rimane unicamente nello spirito reso intelligente dall'essenza. È lo spirito che ha fatto un nuovo atto, che acquistò una nuova notizia intorno allo stesso oggetto che conosceva; ma non acquistò una nuova essenza; chè l'essenza è unica, e rimane intatta quella di prima. La notizia dunque della *sussistenza* della cosa è di tutt'altra natura dalla notizia dell'*essenza* della cosa: questa è l'oggetto che sta davanti allo

(1) Il « come sia » equivale al *modo di essere*, di cui abbiám parlato L. * III, N. 912. *

spirito, quella è una notizia per la quale lo spirito conobbe un nuovo modo del noto oggetto: la prima è quella che Platone chiama *mente* (*νοῦς*), la seconda è quella ch'egli chiama *opinione vera* (*δόξα ἀληθής* (1)). La realtà dunque è un modo dell'oggetto, non è l'oggetto dello spirito intelligente. Se dunque la notizia della sussistenza non nasce per un nuovo oggetto che sia dato allo spirito, ma per un nuovo atto dello spirito intorno allo stesso oggetto; dunque ella si riduce ad un nuovo atteggiamento dello spirito intelligente relativamente all'oggetto del conoscere: e come la notizia dell'essenza è la *parte oggettiva* della cognizione, così la notizia della sussistenza è la *parte soggettiva*, che si sopraggiunge all'oggettiva, da cui riceve natura di cognizione.

E a intendere vie meglio come la notizia della sussistenza dell'ente contingente si deva dire soggettiva, basterà por mente a cosa voglia dire, esser data a noi la sussistenza. Noi stessi siamo enti sussistenti, e siamo pieni di sentimento, siamo sentimenti-sostanze. Tutto dunque il reale ch'è in noi, e tutto il reale che operando in noi è da noi sentito (poichè, essendo noi sentimento, non si concepisce un'azione in noi senza che sia sentita), tutto ciò è la sussistenza data a noi (2): ed essendo noi intelligenti, è da noi intesa. Se dunque noi siamo il soggetto conoscente, e noi non conosciamo altro ente reale sussistente, che il nostro sentimento e ciò che cade in esso; convien dire, che la sussistenza de' contingenti a noi data qual materia della cognizione è cosa soggettiva; e che ella diventa cognizione, perchè noi la conosciamo coll'oggetto, il quale è l'intuita essenza, che ha natura, come dicevamo, di essere manifestante.

18. Ma se l'essenza della cosa contingente ha natura di essere *manifestante*, ha ella poi anco natura di *essere manifesto*?

Per rispondere a questa domanda, dichiariamo quello che abbiain detto, che per aver notizia di un sussistente a noi dato nel sentimento, faccia mestieri, che noi nè conosciamo l'es-

(1) Plat. Tim. p. 51. D.

(2) Teodicea, * N. 55-58. *

senza o in se stessa, o in un'altra essenza che la contiene. La ragione di ciò si trova nell'osservazione ideologica, la quale dimostra che le essenze sono più o meno estese, e che le più estese contengono le meno estese. Ora, l'essenza che ha l'estensione massima è l'essenza dell'essere privo di qualunque limitazione, la quale contiene per conseguente in se stessa tutte le altre essenze degli enti limitati. Queste non sono che una determinazione e limitazione dell'essenza dell'essere. Onde basta che uno spirito abbia l'intuizione dell'essere, che sappia che cosa è essere senza più, a ciò ch'egli possa acquistarsi la notizia di qualsivoglia sussistente che gli sia dato. Perocchè, quantunque non preceda l'intuizione dell'essenza speciale di quel dato sussistente, tuttavia precede nello spirito un'essenza assai più estesa, che riceve la sua limitazione dalla stessa sussistenza che la conosce; e ricevuta questa limitazione, diventa l'*essenza speciale* della cosa sussistente. Quindi procede, che le limitazioni poste dal nostro spirito all'essenza dell'essere, secondo i sentiti a cui si applica, sieno quelle che convertono l'*essenza universale dell'essere* nelle *essenze specifiche* e poi, per astrazione, nelle *generiche*. E però quanto nelle essenze c'è di limitato, tutto è dovuto ai reali sussistenti da noi sentiti; onde queste limitazioni non appartengono all'*essere manifestante*, ch'è l'essere puramente oggettivo.

Rimane dunque che il puro essere senza limitazione sia il solo manifestante, come è per se stesso manifestato: e però egli solo sia l'*essere per se manifesto*.

19. Dai quali ragionamenti discendono i seguenti corollari:

I. Non tutti gli enti sono enti *manifestati* e *manifestanti*: vi hanno degli enti che non sono manifestanti, ma solamente manifestati;

II. Tutte le essenze specifiche e generiche hanno in sé un elemento, che è ad un tempo manifestato e manifestante: esse manifestano *che cosa è l'ente*, di cui presentano l'essenza, ossia la *quiddità* dell'ente; laddove i reali contingenti sono puramente manifestati, ma non manifestano se stessi, e costituiscono un modo speciale che non è contenuto nell'essenza, il qual modo da noi si chiama *sussistenza*;

III. La *sussistenza* de' contingenti non essendo contenuta

della loro esistenza; questa può essere senza di quella. E poi che questa è manifestativa della quiddità dell'ente, perciò tali enti possono concepirsi e pienamente conoscersi senza che sussistano, e una tale loro condizione chiamasi appunto contingenza;

IV. La parola *essenza* applicasi all'ente in quanto è manifestato e manifestante, considerandolo nella relazione di *manifestato*; e la parola *idea* o *concetto* esprime lo stesso ente nella relazione di *manifestante*. E come alla parola *essenza* risponde la parola *sussistenza*; così alla parola *idea* corrisponde la parola *realità*;

V. La natura del reale o sussistente, che può esser manifestato, ma non è manifestante, consiste nel sentimento e in tutto ciò che cade nel sentimento;

VI. Come le *essenze* sono l'oggetto del conoscere e dello spirito che conosce; così le *mere sussistenze*, riducendosi al sentimento, riduconsi di conseguente a quello che si chiama *soggetto*;

VII. Tutte le *essenze* degli enti limitati si riducono in una *essenza* sola veramente oggetto puro, e tutte le altre sono quella medesima *essenza*, ma limitata, secondo i modi limitati della realizzazione; e però tutte le *essenze* specifiche e generiche hanno un elemento che non è *manifestante*, ed è quello che è tolto dalla sussistenza o *realità* contingente;

VIII. L'*essere* puro è dunque il solo *per sé manifesto*: nello stesso atto, manifestante e manifestato. In quanto è manifestato, si prova *essere semplicemente in sé* (anoetico); in quanto è manifestante si prova *essere in sé presente ad una mente* (dianoetico).

CAPITOLO V.

L'ESSERE MANIFESTO ALL' UOMO È UNICO.

ARTICOLO I.

SI PROVA COLL'OSSERVAZIONE INTERNA.

20. Ora, che l'essere manifesto all'uomo sia uno, scorgesi da queste osservazioni:

1.° L'atto della mente, ossia l'intuizione (1), colla quale noi ci affissiamo nel puro essere, prescindendo affatto dalle sue determinazioni, è uno e semplicissimo; e ciò, perchè a lei risponde un unico e semplicissimo oggetto, l'essere puro (essere universale, ideale, possibile, sono voci che indicano lo stesso essere con qualche relazione annessa) (2).

2.° Dall'idea dell'essere universale si distinguono gli altri concetti col limitare e determinare quella prima; e ciò si fa col riferirla a conoscere gli enti reali, e i loro vestigi che rimangono nel sentimento: perocchè, in quanto quell'idea prima si adopera a conoscere questi diversi oggetti, ella diviene tutti gli altri concetti. Ella dunque rimane in se stessa la medesima; ma lo spirito la considera in diverse relazioni colle cose che manifesta; e per ciò ella è una ed identica in tutti i concetti, nè si distingue da questi, se non per le dette limitazioni e relazioni ch'ella riceve (3). Quindi le maniere di dire della Scuola:

(1) Gli Scolastici distinguevano il *concetto formale* ed il *concetto oggettivo* dell'ente. Intendevano per *concetto formale* l'atto dello spirito, che noi chiamiamo a dirittura *intuizione*; chiamavano poi *concetto oggettivo*, l'essere stesso intuito. Noi diciamo che l'essere stesso, in quanto è *concetto* dalla mente, in tanto è *formale*, cioè sua forma; in se stesso poi considerato, egli è *oggetto*. Distinguiamo dunque tre cose, invece di due: 1.° intuizione, 2.° oggetto, 3.° oggetto in relazione allo spirito che lo ha presente, ossia concetto, che ad un tempo è oggettivo in rispetto all'oggetto in cui termina, e formale in rispetto allo spirito che informa.

(2) Francesco Suarez, che ha discusse con molta dottrina le sentenze degli Scolastici, nelle sue *Disputazioni metafisiche* (Disp. II, sect. I et II) tolse a dimostrare, che il concetto formale dell'ente è uno, distinto da tutti gli altri *re et ratione*; e che a questo concetto risponde un unico oggetto. Ma lo Suarez argomenta l'unità dell'oggetto dall'unità dell'atto. All'incontro è l'unità dell'oggetto evidente in se stesso, che prova l'unità e la semplicità dell'atto e che la forma.

(3) Il citato Suarez difende questa tesi: *Conceptum entis obiectivum, prout in re ipsa existit, non esse aliquid ex natura rei distinctum et prae-cisum ab inferioribus in quibus existit*. El aggiunge: *Haec est opinio communis totius scholae D. Thomae* (Disp. Metaph., D. II, sect. III): il che è quanto sostenere, che tutte le idee si riducono in fatto all'idea universalissima. E il predetto filosofo conferma la sua tesi così: *Ultimo argumentum, quia sola distinctio conceptuum nostrorum, quibus aliquid concipimus per modum communis et particularis, non indicat sufficienter distinctionem ex natura rei in re concepta: ergo neque illam indicat in conceptu entis respectu inferiorum: ergo nulla est talis distinctio* (Ibid.).

che la sostanza, la quantità, la qualità ecc. *contraggono* l'ente (1), il che è quanto dire sono sue limitazioni; ovvero che l'ente si *divide* ne' dieci predicamenti (2), e il *dividere* qui non è che un limitarlo colla mente. Tuttavia il dire che i concetti inferiori, cioè meno estesi di quello dell'ente, differiscono da quello dell'ente *ratione tantum*, non è sufficiente: conviene di più aggiungere, in che stia questa differenza. Noi diciamo che sta nelle *determinazioni* e nelle *limitazioni*. Onde i concetti inferiori, per ciò che hanno di positivo s'identificano con quello dell'ente; per ciò che hanno di negativo, si distinguono da quello dell'ente. Nè tuttavia questo è il tutto, perchè a' concetti inferiori a quello dell'ente s'aggiunge sempre qualche cosa del reale, sieno percezioni o vestigi delle percezioni; e questo elemento reale, che hanno associato come uno de' termini della relazione che li costituisce, è cosa positiva e categoricamente distinta dall'idea. Onde i concetti inferiori al concetto dell'ente 1° si riducono all'idea dell'ente per ciò che hanno di positivo nella loro idealità; 2° si distinguono per ciò che hanno di negativo; 3° si distinguono di nuovo per ciò che hanno di positivo reale; il quale ultimo elemento li rende anche *re et non ratione tantum* distinti dall'idea dell'ente, che è purissima da ogni elemento reale.

ARTICOLO II.

DEL POLITEISMO DE' PLATONICI.

21. Ma prima che la mente speculativa pervenga a discernere questo fondo comune di tutte le idee, e così pervenga a ridurre tutte le idee all'unità, ella si persuade che molte sieno tra loro assolutamente separate.

Ora, sia in quello stadio della filosofia, in cui si credono le idee esser molteplici e l'una all'altra incomunicabile, sia in quello più avanzato, in cui se ne considerano i legami che le congiungono e si finisce col persuadersi che c'è un'idea sola che variamente si veste determinandosi, accade che l'uomo divinizzi le idee.

(1) S. Th., S. P. I, Q. V, art. III, ad 1.

(2) S. Th., Quodlib. Q. II, a. III.

Poichè, osservandosi nelle idee tutte qualche cosa d'immutabile, di necessario e d'universale, attributi che appartengono alla natura divina, è agevolissimo a conchiudersi, che dunque alle idee spetta questa natura.

Quindi due diversi errori.

Fino che si ammette la molteplicità delle idee, l'errore in cui incappano le menti speculative è il *politeismo idealistico*; quando poi si raggiunge nelle idee l'unità, subentra l'errore del *monoteismo idealistico*. L'uno e l'altro è un *ideottismo*. Di questo secondo errore abbiamo già ragionato (L. ^o I, C. XII; L. III, Sez. II ^a), e ci verrà opportuno ragionare di nuovo.

22. Quanto al primo, se ne trovano le tracce ne' poeti che hanno preceduto Platone, i quali diedero alle idee il nome di Dei. Così Epicarmo uditore di Pitagora (1), dal quale par certo che Platone stesso cavasse profitto (2), scriveva: « Ma gli Dei sempre esistettero, e non cessarono mai: queste cose poi » (le realtà finite) « sempre sono simili, e per quelli sempre sussistono » (3): dove sotto il nome di Dei sono indicate le essenze immutabili. Ed Epicarmo si mostra a pieno consapevole di quanto diceva, e dell'importanza delle sentenze che andava intramettendo ne' suoi comici versi, poichè egli apertamente predice, che « la memoria de' suoi detti sarebbe duratura, e « che taluno dopo di lui svestendo i suoi versi del metro, e « adornando la dottrina contenutavi co' pregi d'uno stile sciolto « quasi d'una nuova veste di porpora, facilmente supererà tutti « vendendosi invitto tra i disputanti » (4): predizione così as-

(1) Diog. Laert., Vitae et Pl. Cl. Philosoph. L. VIII, c. III.

(2) Diogene nella vita di Platone cita quattro libri d'Alcino ad Aminta, ne quali si attesta che Platone molto trasse da Epicarmo.

(3) Id. ibid. L. III, cap. unio. sect. 12. — Vedi *Epicharmi fragmenta* (collegit H. Palman Kruseman, etc. Harlemi, apud Vincent. Loosjes 1884).

(4) Così Laertio (in vita Plat.): *Quod autem neque Epicharmus ipse sapientiam suam ignoraverit, ex his conicere licet, quae praesagens, ac voluti divindus fore imitatore suum, sic fere ait:*

« *Ut autem ego puto, imo certo hoc praesentio,*
 « *Meorum olim sermonum quoque erit memoria.*
 « *Ista quippe carmina hoc metro quis exuens,*
 « *Veste autem alia ornans, ac purpurâ variâ,*
 « *Invictus ipse alios facile superabit.*

sestata a Platone, da far nascer dubbio della sua stessa autenticità per la soverchia esattezza del suo avveramento.

23. Platone nel Parmenide, dice daversi concedere a Dio la scienza più squisita, cioè quella delle essenze ossia delle idee; e quello che dice di Dio, lo dice appresso degli Dei. Qui sembra che distingua tra le idee possedute, e la divina natura che le possiede. Ma ben si vede, che queste idee in Dio non sono per Platone puramente oggetti di conoscere, ma sono altrettanto essenze reali che informano la divina natura, e ne costituiscono le proprietà. Così l'idea della scienza è la stessa scienza essenziale e sussistente, e l'idea della signoria appresso Iddio è la stessa signoria essenziale: onde, nello stesso luogo del Parmenide, dall'essere appresso Iddio l'*idea della scienza* (γῆνός ἐπιστήμης) conchiude che Iddio dee conoscere tutte le cose, e dall'esservi l'*idea della signoria* conchiude che Iddio dee essere signore di tutte le cose, avendo la signoria essenziale; ond' egli chiama pure l'*idea della scienza*, la *scienza squisitissima* (ἀκριβεστάτη ἐπιστήμη), e l'*idea della signoria*, la *signoria squisitissima* (ἀκριβεστάτη δεσποτεία) (1). Così pure nel Timeo, dice che gli Dei sono partecipi dell'intelligenza, che è quella che comprende l'idee, perchè queste sono i puri intelligibili (εἰδὴ νοούμενα μόνον) (2); colla quale sentenza sembra che distingua di novo le idee dagli Iddii che le possiedono (3). Ma nondimeno

(1). Parmen. p. 124.

(2). Tim. p. 51.

(3) Nel Filebo, p. 33, Platone attribuisce agli Dei una vita puramente contemplativa (τὸν τοῦ νοῦ καὶ ᾠροῦν βίον), e dice non essere da stupire, che questa vita sia di tutte divinissima (εἰ πάντων τῶν βίων ἐστὶ θεοτάτος), ed essere assurdo che gli Dei o godano o s'attristino (οὐτε χαλεπεῖν θεοὺς, οὐτε τὰ θανάτων). E alquanto prima, p. 22, avendo negato Socrate, che il piacere sia il bene, Protarco dice: « Ma nè pure la tua mente, o Socrate, è il bene stesso ». A cui Socrate: « Forse, o Filebo, la mia; non così però stimolo la « *mente vera e divina* (τὸν ἀληθινὸν καὶ θεῖον νοῦν), ma ben altrimenti »: dove distingue la vita contemplativa dalle idee contemplate. E alla p. 59 dice che i nomi di mente e di sapienza (νοῦς καὶ ᾠρότης) sono ben dati alle intelligenze di ciò che veramente è, cioè alle intelligenze delle idee (κατὰ πρὸς τὸ εἶναι ἁπλοῦς). Della mente poi afferma, p. 65, che « o è lo stesso « che la verità, o certo la cosa più somigliante di tutte e verissima, » (ἡ

quelle idee, come si vede in appresso, sono in Dio (poiché qui usa il singolare) altrettante virtù reali ed operative, per le quali egli Iddio potè dar forma alla materia informe, ornandola e figurandola con specie e numeri (*εἶδеси καὶ ἀριθμοῖς*): il che è quanto dire, che Iddio fece sì che la materia di questo mondo partecipasse delle specie o idee, che, in quanto si dividono in più e così hanno un ordine tra loro, da Platone si chiamano anche numeri. Ma d'altra parte sembra che queste idee, in quanto sono in Dio in una unità ordinatissima, costituiscano Dio stesso, secondo Platone; poichè dopo aver egli detto, che Iddio le comunicò alla materia per quanto questa n'era capace (1), e così diede ordine al mondo, considera quest'opera come una comunicazione che Dio fa di se stesso quasi producendosi e generandosi nel mondo; onde dice: « Per fermo, in riguardo a questi generabili, il fabbricatore dell'opera bellissima ed ottima prendeva tutte le cose stesse (formate or così secondo natura) dalla necessità (2), quando generava questo Dio (3), bastevole a se stesso e perfettissimo, valendosi per vero delle cause, ministre a queste cose (4), ma operandovi egli stesso in ciascuna ciò che andava bene (5), » cioè la forma onde viene il numero, l'armonia, l'ornamento.

Ed è da notarsi che incontanente soggiunge: « Poichè conviene distinguere due specie di cause, l'una il *necessario* (τὸ μὲν ἀναγκαῖον), l'altra il *divino* (τὸ δὲ θεῖον) ». Il *necessario* è la materia, ossia la pura realtà senza forma: il *divino* dunque rimane la pura forma, la pura idea partecipata. Così Platone cade nel razionalismo (non però senza qualche felice incoe-

δὲ ἦτοι ταυτὸν καὶ ἀλήθεια ἐστίν, ἡ πάντων ὁμοιότατόν τε καὶ ἀλλοτρίοτατον). Da' quali luoghi apparisce, che Platone s'esprime con qualche oscurità ed incertezza intorno alla unione delle idee colle menti. Ma di questo altrove.

(1) Plat., Tim. p. 56, C; 69, D.

(2) Ἐξ ἀνάγκης, viene a dire « dalla materia » — Questi significati filosofici delle parole greche mancano ne' vocabolari, non escluso il *Tesoro della lingua greca* d'Enrico Stefano, dell'ultima ediz. del Didot, arricchita dall' Hase e dai due Dindorf.

(3) Il mondo.

(4) Queste sono le cause efficienti ed istrumentali, che a torto Aristotele accusa Platone d'aver ommesse, come vedemmo.

(5) Plat. Tim. p. 68.

renza con se stesso), ossia nella deificazione delle pure idee, perchè chiamando queste il *divino*, loro contrappone e però esclude da esse il *necessario*, cioè la realtà pura ed informe. Dal divino poi e dal necessario, come da due cause elementari, fa nascere il congiunto, cioè il mondo e i singoli enti che lo compongono. E perciò chiama il mondo « un unico animale, « contenente in sè tutti gli animali mortali ed immortali » (*ζῶον ἐν, ζῶα ἔχον ἅπαντα ἐν αὐτῷ θνητά τε, ἀθάνατά τε*), soggiungendo: « E i divini generò egli stesso il Demiurgo, la generazione de' mortali diede a compiere a' generati da lui » (1); intendendo pe' divini o immortali le intelligenze, siccome quelle che contenevano le idee, dimostrando così che le idee non potevano esser date che da Dio, l'altre cose poi potevano essere ultimate dalle cause seconde, chiamate di sopra cause ministre o esecutrici (*αἰτίαι ὑπηρετούσαι*), delle quali poi si occupò Aristotele, accusando falsamente Platone d'averle ommesse.

Ma in appresso chiama ora Dei, ora Dio (2) anche queste cause esecutrici generate da Dio, perchè nulla essendovi nell'universo, secondo lui, che non sia animato e oltracciò intelligente, anch'esse contengono le idee, colla comunicazione delle quali Iddio le generò, e poi commise loro di dar l'ultima mano all'ordinazione del mondo stesso; e per la medesima ragione dice, che Iddio diede a ciascuno di noi « la specie (3) più signorile d'anima come un nostro demone, » e « questa », continua, « noi diciamo che ha sua propria sede nella rocca « del corpo nostro, e che c'innalza dalla terra a una cognazione col cielo, siccome pianta non terrena ma celeste » (*ὡς ὄντας φυτὸν οὐκ ἐγγεῖον ἀλλ' οὐράνιον* (4)). E prosegue: « Di là « onde fu data la prima generazione all'anima, la *divina virtù*

(1) Plat. Tim. p. 69.

(2) Ibid. p. 77, 71, 78.

(3) La parola *εἶδος*, usata qui come in altri luoghi per significare la forma del reale, ben dimostra che Platone intendeva, che la materia, partecipando delle stesse idee o specie, s'informava; di maniera che queste partecipate costituivano le essenze delle cose nella loro realtà, benchè separate dalle cose fossero puri νοήματα. Quest'era quella forza ed efficacia, che spesso attribuisce alle idee.

(4) Ibid. p. 90.

« (θεῖον) tenendo sospeso il capo, la radice ed origine nostra, « dirige tutto il corpo »; aggiungendo altre cose, egregie intorno a coloro che collocano ogni studio in questa sublime parte di se stessi, e tra l'altre belle sentenze questa: che colui « che sempre coltiva il *divino*, e in sè tiene famigliare lo stesso « ornatissimo demone, sarà massimamente beato » (4).

24. La natura divina dunque per Platone non è che la natura delle idee. Ma poichè è impossibile separarle al tutto dal reale, vi aggiunge questo, senz'accorgersi che alla loro essenza non appartiene, avendo il reale un modo di essere interamente diverso da quello delle idee. Ora a tutti que' filosofi, che non hanno ben colta la diversità tra questi due *modi di essere*, il reale e l'ideale, accade che ora la vedano e la stabiliscano, ed ora non la vedano più, e li confondano rendendoli un solo: taluni facendo che il modo ideale prevalga quasi non ci fosse altro, che esso, e questi senza confessarlo, e senza accorgersi, all'ideale attribuiscono anche le proprietà del reale; taluni altri facendo che prevalga il modo reale, a cui pure danno le proprietà dell'ideale. Lasciando questi ultimi, che sono volgari e di minor conto, i primi vedono facilmente la diversità de' due modi quando considerano la *realità finita*, perchè questa si pensa direttamente come immune dalle idee; e così Platone, introducendo il Demiurgo a fabbricare il mondo, pose da una parte la *materia* qual causa necessaria, dall'altra la forma qual causa divina: ma non vedono più quella diversità, quando si tratta d'una *realità infinita* e invisibile, di quella cioè di cui abbisogna lo stesso *essere ideale* per esistere. E allora accade loro che, attribuendo una realtà alle idee stesse, non s'accorgono d'attribuir loro una cosa che non è idea nè parte d'idea, ma tutt'altro; benchè di questo tutt'altro le idee abbiano bisogno, come dicevamo, essendo condizione della loro esistenza. Nello stesso tempo però che tali dotti filosofi si danno a credere, col far le idee reali e operative, di descrivere soltanto le idee e di non uscire fuor della loro natura, dal linguaggio stesso rimangono traditi e scoperti quasi *in flagranti*; chè non trovano maniere di dire, se non tali che attestano quanto

(4) Plat. Tim. 90.

quelle due forme di essere si dispaiano tra loro, e restano sempre due, inconfusibili. Così Platone, nel *Filebo*, dopo aver posto come principi l' *uno* cioè le idee, e i *molti* cioè la materia indefinita, e in terzo luogo il misto che dall' unione di que' due risulta, trova necessario un quarto principio, cioè la causa di quella unione, la qual causa è Dio (1). Qui dunque Iddio, che è descritto come la virtù che fa sì che la materia partecipi delle idee, apparisce distinto dalle idee stesse; e però questo discorso non consuona col chiamarsi da Platone così sovente le idee assolutamente il *divino* (*Θεῖον*): poichè è da dire che di divino, oltre le idee, ci sia qualche altra cosa. Similmente, nel *Filebo*, Socrate asserendo « che la sapienza e la mente non sono mai senz' anima », distingue l'anima dalla sapienza e dalla mente come fossero due cose, e tosto appresso dice a Protarco, dover egli confessare, che « nella natura dello stesso Giove deva essere un'anima regia, e una regia mente, « acciocchè ei sia la virtù della causa » (*διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν*) (2); il che equivale a dire, che per comunicare le idee e informare di queste la materia, è d'uopo ammettere in Giove, oltre le idee, un'anima realmente operante, distinguendosi così di nuovo quello che è reale in Dio dall'ideale.

25. Essendosi dunque Platone espresso con maniere così incerte e vacillanti, non è maraviglia che i suoi discepoli si sieno in appresso divisi, ed abbiano interpretato il loro maestro in un modo più o meno assurdo. Perocchè alcuni ponendo mente all'unificazione delle idee in Dio, e spingendo l'uno di Platone all'eccesso, come abbiain veduto parlando di Plotino (Lib. I, Cap. XII), hanno collocata la natura divina non solo nelle idee, ma in una nudissima astrazione sulle stesse idee esercitata; altri hanno concepito un Dio organato, per così dire, d'idee molteplici; e i più, di queste stesse idee, separate le une dalle altre, fecero altrettanti Dei, i quali ora descrissero come stanti da sè, ora quali membra del sommo Dio. Ma in fine tutti, si può dire, nel fondo idolatrarono le idee.

(1) *Phileb.* p. 23.

(2) *Ibid.* p. 80.

A questa confusione mostruosa, o almeno oscurità di parlare (e si voleva anche eccitare la meraviglia della propria sapienza involgendo quello che non si sapeva chiaramente dire in una cotal nube misteriosa) si deve attribuire lo scredito del Platonismo. Rare volte i discepoli hanno coraggio d'analizzare le idee non analizzate dal maestro, nel che sta il vero progresso; e in quella vece, spogliando il maestro stesso delle sentenze più nobili e del linguaggio da lui trovato e arricchito di forme opportune, in mille modi giuocano di questi materiali della scienza, quasi come colle noci i fanciulli, senza romperle e cavarne il gheriglio. Così certe frasi e parole della scuola, di altissimo significato, che tanto dilettono ed innalzano la mente quando si sentono nella bocca o negli scritti del maestro, inviliscono appresso i discepoli e annoiano per l'abusata loro ripetizione; e ciascuno che abbia letto gli Alessandrini, lo può attestare.

Rechiamo solo un breve saggio della maniera confusa colla quale questi entusiasti, che guastarono la più nobile delle scuole invece di perfezionarla, s'esprimono quando ci vogliono insegnare la loro idolatria delle idee, trascrivendo un brano di Jamblico, tolto dal suo libro *De' Misteri*, corredandolo di qualche nota.

« Prima di ogni uso di ragione, sta dentro naturalmente « inserita la nozione degli Dei ». Invece di dire la nozione dell'essere in universale, dice « la nozione degli Dei », dimostrando di non aver conosciuto due cose: che le idee tutte si riducono a quell'una dell'essere, e che le idee non sono divinità. Pure, poco appresso s'accorge di dover ricorrere all'unità, e dice: « La stessa unità degli Dei unisce le anime a sé « ab eterno per le unità loro, secondo una continuità sì propria « ed efficace, che pare dover essere continuità. L'intelletto di- « vino dà l'essere all'anima per l'intendere suo proprio, essen- « ziale. Dunque l'essere dell'anima è un cotal intendere, cioè « intendere Iddio da cui dipende. L'essere nostro è conoscere « Iddio, perchè l'essere precipuo dell'anima è il suo intelletto, « nel quale è una cosa stessa l'essere e l'intendere le cose « divine con atto perpetuo. Or da quel precipuo essere deri- « vano le potenze dell'anima ragionanti ». Dove, ora si parla

di Dio, ora di Dei, ora di cose divine, ora le cose intese si cangiano in intelletto, con perpetua incostanza e totale assenza d'analisi e di scientifica investigazione.

CAPITOLO VI.

L' ESSERE PER SÈ MANIFESTO, QUAL È COMUNICATO ALL' UOMO,
NON È DIO.

ARTICOLO I.

26. L'uomo dunque ha per oggetto del suo naturale intuito l'essere puro, ma indeterminato; e quest'essere È per sè manifesto.

Ora una speculazione ontologica più avanzata trova pure che l'Essere divino od assoluto DEVE essere per sè manifesto (1). Nasce dunque tosto il dubbio, se l'essere naturalmente intuito dall'uomo sia Dio.

Le ragioni, che potrebbero persuadere una risposta affermativa a questo, sono principalmente le due seguenti:

1° La qualità di essere per sè manifesto è una qualità ultima, e perciò divina: perchè se l'essere manifesto non riceve la luce altronde, ma egli la dà alle cose che non sono per sè manifeste; dunque, come tale, egli è indipendente da ogni altro essere, e primo nel suo ordine: il che non può appartenere che a Dio.

2° Se l'essere per sè manifesto all'uomo non è Dio, dovendo essere anche Iddio per sè manifesto, procede che ci sarebbero due esseri per sè manifesti, e quindi due principî intelligibili, il che sembra assurdo: chè è assurda la dualità di principî supremi dello stesso ordine.

27. Le quali difficoltà sono indubitabilmente speciose, ma cadono davanti alla dottrina dell'essere assoluto, e dell'essere relativo.

Poichè l'essere che è un modo unicamente relativo di esistere non pregiudica alla pienezza dell'assoluto, e neppure alla sua unicità (Lib. I, Cap. XIX). Onde non v'è che un solo essere

(1) Le parole segnate in carattere majuscolo, È, e DEVE, servono ad indicare come l'essere indeterminato s'intuisce dall'uomo come un fatto, e l'essere assoluto non s'intuisce, ma s'inferisce dall'essere che s'intuisce.

assoluto per sè manifesto. Ma ciò non toglie che ci sia un altro essere per sè manifesto relativamente, cioè relativamente all' umana intelligenza, o ad altre intelligenze finite che sono esse stesse enti relativi. E poichè gli enti relativi non sono necessari ma contingenti, perciò potrebbero cessare, con che cesserebbe l'essere manifesto relativo ad essi: onde non c'è che un solo essere che sia necessariamente manifesto, e questo è Dio.

Laonde l'essere per sè manifesto relativo alle intelligenze finite non è già indipendente dall'essere per sè manifesto necessariamente ed assolutamente, perchè quantunque sia per sè manifesto, e come tale non abbia nulla al di là di sè, tuttavia è dipendente come essere relativo: di maniera che, come ha cominciato col cominciare delle intelligenze finite, onde può dirsi ad esse concreato (1), così cessando esse coll'annullamento,

(1) Nell' *Imparziale* di Faenza (N. 49, e 50, anno 1845) io stesso pubblicai una risposta alle difficoltà che mi proponeva Vincenzo Gioberti, alla quale non fu più replicato, ed essa condotta a forma di sillogismi come segue:

I. *Difficoltà*, contro la proposizione rosminiana: « L'essere ideale non è Dio ».

SILLOGISMO I. Il Rosmini dice, che l'Essere ideale, qual risplende per natura nella mente umana, è un' *appartenenza di Dio* — Ma ogni appartenenza di Dio, è Dio. — Dunque l'essere ideale è Dio.

RISPOSTA. Distinguo la minore — Ogni appartenenza di Dio è Dio, se la si considera in Dio, e non la si precide da tutto il resto che forma la Divinità, concedo; se la si precide dal resto che forma la Divinità, nego: ed allora le si dà il titolo di *appartenenza di Dio*, per indicare appunto che unita al resto che forma la Divinità è Dio; ma non così, precisa dal resto.

ISTANZA-PROSILLOGISMO. Iddio non si può dividere perchè è un ente semplicissimo — Ma la recata distinzione divide Iddio — Dunque una tale distinzione fa quello che non si può, è falsa.

RISPOSTA. Distinguo la maggiore, ed anco la minore. Distinguo la maggiore — Iddio non si può dividere *realmente*, concedo; *mentalmente*, nego. In fatti colla mente umana si dividono i suoi attributi, la sapienza, la giustizia, la potenza ecc. E così si divide l'*idea* dell'essere (che gli Scolastici chiamano l'essere *comunissimo*) da Dio sussistente.

Di più, distinguo la maggiore ancora così: — Se da Dio si divide qualche suo attributo, o qualche cosa che la mente umana concepisca in lui, per modo che si pretenda, che quella cosa così divisa e precisa sia ancora Dio; la divisione non si può fare. Ma se si dice che quella cosa così precisa

anche egli verrebbe a cessare: che se tali menti, ed egli con esse, non si annullano, questo pende dal beneplacito di Dio, Essere assoluto.

non è Dio, ma un essere mentale ed universale, che si chiama un'appartenenza di Dio, per indicare il fonte, onde la mente l'ha tolta; questa divisione si può fare.

Distinguo poi la minore così: — « La recata distinzione divide Dio *mentale*, e in modo che a ciò, che si precide da Dio, non si applica più la denominazione di Dio, il che si può fare senza inconveniente; concedo: la recata distinzione divide Iddio *realmente*, ovvero mentalmente, ma in modo da applicare la denominazione di Dio a ciò che si considera come preciso da Dio, il che non si può fare; nego.

SILLOGISMO II. Ogni cosa è o Dio, o una creatura — Ma l'entè ideale non è una creatura, perchè gli si danno gli attributi dell'eternità, immutabilità ec. — Dunque l'entè ideale è Dio.

BISPOSTA. Distinguo la maggiore e la minore. Distinguo la maggiore così: — Ogni cosa che *realmente sussiste* è o Dio, o una creatura, lo concedo (benchè S. Tommaso osservi che le forme e gli accidenti sono piuttosto *concreati* che *creati*, dicendosi le sole *sostanze* propriamente *create*: *proprie vero creata sunt subsistentia*, S. I. XLV. IV); — ogni cosa *ideale*, lo nego: perchè le relazioni p. e. fra Dio, e la creatura, hanno un termine increato che è Dio, e un termine creato che è la creatura, onde non possono dirsi propriamente create, ma piuttosto conseguenti alla creazione. E così l'*idea*, ossia l'*essere ideale*, che è il mezzo del conoscere, è un'entità precisa mentalmente da Dio, e quindi la mente lo considera sotto due relazioni: o in quanto *ritiene dell'Essere divino* da cui fu preciso, e in tanto non è creatura, ma ritiene delle qualificazioni divine, benchè niuna qualificazione, come nè pure niun attributo preciso da Dio, si possa dire Dio, perchè gli manca ciò che è a Dio essenziale, cioè l'essere completo e d'ogni parte infinito; o in quanto è *preciso*, e in tanto si può chiamare creatura a quel modo che una tal denominazione conviene a tutto ciò che ebbe principio o per la creazione, o in conseguenza della creazione; come S. Tommaso chiama la verità, che risplende nell'intelletto umano, *creata* (S. I. XVI. VII.).

Distinguo la minore così: — L'entè ideale non è una creatura in quanto ritiene dell'Essere divino da cui fu preciso, lo concedo: benchè non gli possa perciò competere la denominazione di Dio, perchè da Dio niente si può dividere colla mente che si rimanga Dio, giacchè se si potesse far ciò, si porrebbe la divisione in Dio stesso. L'entè ideale è creatura in quanto è preciso da Dio nel modo detto, lo concedo pure, perchè ciò non significa altro se non che la precisione ha avuto principio, quando ha avuto principio l'uomo.

II. Difficoltà, contro la proposizione: « L'essere ideale non è reale ».

SILLOGISMO. Ciò che non è reale è nulla — Ma l'essere ideale non è reale — Dunque l'essere ideale è nulla.

Nè involge alcuno inconveniente, che gli enti relativi e contingenti partecipino qualche cosa di divino, purchè questo ele-

RISPOSTA. Nego la maggiore, perchè ognuno sa che l'idea del pane non è il *pane reale*, e che tuttavia quella idea non è nulla; e così si dica di ogni altra cosa. Che se sotto la denominazione di *reale* si vuole intendere ogni entità, anche l'ideale; in tal caso il vocabolo *reale* non è più adoperato in opposizione all'*ideale*, come si adopera nella proposizione, e però si cambia il valore alla parola. Poichè quando si contrappone il *reale* all'*ideale*, allora, come indica la proposizione stessa, si contrappongono due concetti l'uno all'altro, e però il *reale* opposto all'*ideale* non può essere l'*ideale*, e la *cosa* opposta all'*idea* non può essere l'*idea*, perchè altrimenti i concetti si confonderebbono. Rimarrà dunque, che l'*idea* presa in opposizione alla *cosa* non è la *cosa*, e che l'*ideale* preso in opposizione al *reale* non è il *reale*. Il determinare poi che cosa sia l'*ideale* è appunto quello che si cerca di fare coll'Ideologia, e quando pur non si riuscisse a farlo, rimarrebbe egualmente vero, che l'idea del pane non sarebbe la *cosa pane* cioè il *pane reale* che si mangia, e che nutre, giacchè l'idea non si mangia, nè nutre.

III. *Difficoltà*, contro la proposizione: « Si conoscono i reali per l'unione dell'idea e del sentimento ».

SILLOGISMO I. Se gli elementi, di cui si fa risultare la cognizione del reale, non hanno in sè la detta cognizione della cosa reale, non la possono dare, perchè *nemo dat quod non habet* — Ma il Rosmini fa risultare la cognizione della cosa reale dall'*idea dell'essere*, e dal *sentimento*, che non contengono questa cognizione, perchè il sentimento è cieco e non racchiude cognizione alcuna, o l'idea non racchiude la cognizione del *reale*, ma solo del possibile — Dunque egli non ispiega bene la cognizione del reale.

RISPOSTA. Nego la maggiore e la minore. Nego la maggiore, perchè talora due elementi coll'unirsi insieme producono un terzo effetto, che non è nè nell'uno, nè nell'altro di essi elementi; il che s'avvera continuamente anche nelle cose fisiche, p. e. l'azoto e l'ossigeno producono l'aria atmosferica, che non si trova nè nell'uno, nè nell'altro di essi.

Nego la minore, perchè egli è falso che il Rosmini faccia nascere la cognizione del reale dai due soli elementi dell'*essere ideale*, e del *sentimento*; ma vi aggiunge anzi un terzo elemento, che è l'atto dello spirito semplicissimo, che intuendo da una parte l'ideale, e dall'altra percipendo il reale, s'accorge che nell'ideale è il tipo dell'attività reale percipita nel sentimento, e lo afferma a sè stesso, e così produce a sè la cognizione del reale mediante questo giudizio primitivo. In fatti la cognizione del reale consiste nella unione di quei due elementi operata dallo spirito, e dallo spirito semplice e identico.

E però, sebbene ciascuno di essi non dia la cognizione del reale, tuttavia

mento divino non costituisca la loro base (L. II, * N. 413. 427. 636. 691. * XI-XIV); che anzi, essendo gli enti relativi e contingenti opera di Dio, ragion vuole ed è necessario che conservino qualche traccia del suo autore, e però qualche elemento o relazione divina. E quindi abbiamo veduto che tutti i contingenti, sebbene non sieno l'essere, tuttavia hanno l'essere, che è cosa divina, non come loro *base*, nè come loro propria *appendice*, ma come un loro antisubietto e condizione necessaria ad esistere in sè (L. III, N. 850, e seg.). E questo elemento divino dimostra anzi la loro continua dipendenza dall'essere assoluto che li sostiene. Nè s'incontra in ciò alcun pericolo di panteismo, perchè tale elemento divino non è la *base* di tali enti, cioè l'atto che li costituisce quelli che sono, e per ciò essi non sono tal elemento divino, ma solamente lo hanno.

28. Le due sopradette obiezioni adunque non ismuovono le ragioni dirette, colle quali già più sopra (L. III, N. 817, e seg.) abbiamo dimostrato, che all'essere indeterminato dell'intuito umano, benchè per sè manifesto, non può darsi senza errore il nome di Dio.

E pure alcuni abbracciarono tale errore, assai più che per ragioni intrinseche, per la persuasione (la quale toglie ad alcuni la

uniti la danno, appunto perchè la cognizione del reale non è altro che l'atto dello spirito che li congiunge, e congiungendoli ne afferma il rapporto.

SILLOGISMO II. Il ragionamento è impossibile, se nel primo intuito l'uomo non vede in confuso tutto ciò che poscia colla riflessione distingue — Ma il Rosmini pretende che il reale non si percepisca dall'uomo nel primo intuito del suo spirito — Dunque è impossibile che l'uomo gianga mai a conoscere il reale.

RISPOSTA. Distinguo la maggiore — Il ragionamento è impossibile, se nel primo intuito l'uomo non vede in confuso tutto ciò che poscia colla riflessione distingue, concedo se si tratta di *cognizione formale*, cioè di un ragionamento che non esce dall'ordine delle idee, ed è perciò che nell'essere ideale, oggetto del primo intuito, vi hanno indistinti tutti i principj del ragionare, perchè i principj appartengono tutti all'ordine delle idee; nego, se si tratta di *cognizione materiata*, perchè la materia della cognizione viene somministrata dal sentimento. D'altra parte sarebbe contro il buon senso il sostenere che nelle idee vi è la realtà della cosa, per es. che nell'*idea dell'albero* vi è *l'albero stesso reale*: giacchè in tal caso un'idea sarebbe un albero, o un albero sarebbe un'idea, il che è assurdo.

libertà di filosofare) che una tale sentenza potrebbe giovare al Cristianesimo. Non si ricordavano, che dal Platonismo venne un immenso numero di eresie che straziarono il seno della Chiesa. Tra quegli uomini di intenzioni rettilissime, che male intendendo alcuni luoghi di S. Agostino, credettero di giovare alla fede col dichiarare che il lume naturale della ragione umana sia Dio, in Tirolo si distinsero Filiberto Gruber ed Ercolano Oberrauch, Padri Francescani Riformati, ed Ambrogio Stapf, autore d'un elegante compendio di Etica cristiana adoperato per testo nella monarchia austriaca; a cui si devono aggiungere due dotti Cappuccini, il P. Giovenale di Val di Non, e il P. Udalrico di Gablinga (1).

Ma una tale dottrina conduce anzi logicamente al Panteismo (2), al Misticismo, al Baianismo e a molti altri errori, e fu sempre riprovata dalla sana teologia delle cattoliche scuole.

29. Mi valga a provarlo l'autorità di qualche illustre teologo.

Lo Suarez toglie espressamente a dimostrare la tesi, che l'ente ideale non esprime nè la sostanza, nè l'accidente, nè Iddio, nè la creatura, ma tutte queste cose *per modum unius*, in quanto convengono tutte nell'essere (3); e le ragioni ch'egli adduce si possono vedere presso di questo autore.

Ma S. Tommaso di più mostra quanti assurdi procederebbero dal confondere l'essere comunissimo, che è quello appunto con cui si conoscono tutte le cose finite, con Dio (4). |

Di più il Santo Dottore investiga le cause, per le quali alcuni caddero in tale errore; e fra le altre ne annovera tre, che qui sottopongo, colle sue proprie parole, agli occhi del lettore:

1.° « Poichè ciò che è comune si specifica e s'individua, e per via d'aggiunta, stimarono l'essere divino, a cui nulla

(1) Questo Padre Udalrico da Gablinga stampò l'operetta intitolata: *Imago Dei, sive Anima rationalis ad expressionem Rationis aeternae facta*.

(2) Si veda l'operetta intitolata: *Vincenzo Gioberti ed il Panteismo*.

(3) *Dico ergo primo, conceptui formali entis respondere unum conceptum obiectivum, adaequatum et immediatum, qui expresse non dicit substantiam, neque accedens, neque Deum, nec creaturam, sed haec omnia per modum unius, scilicet quatenus sunt inter se aliquo modo similia, et conveniunt in essendo. Metaph. Disputat., Disp. II, sect. II.*

(4) *Contra. Gent. Lib. I, cap. XXVI.*

« s'aggiunga, non dover essere qualche cosa di proprio, ma
 « qualche cosa di comune a tutti gli enti; senza considerare
 « che ciò che è comune, ossia universale, non può stare » (tutto
 solo), « privo di aggiunta, ma solo si considera così nudo »
 (dall'intendimento).

2.^a « Ciò che indusse quelli in siffatto errore, si fu » (anche)
 « la considerazione della divina semplicità. Poichè, essendo
 « Iddio d'una somma semplicità, stimarono che ciò che si trova
 « in ultimo risolvendo » (ed astraendo) « quelle cose che sono
 « in noi, dovesse esser Dio come quello che è semplicissimo;
 « posciachè in comporre quelle cose che sono in noi non si
 « può procedere all'infinito. Ma zoppica anche questo loro ra-
 « gionamento, poichè non badarono che ciò che si trova in
 « noi di semplicissimo non è tanto cosa completa, quanto ele-
 « mento di cosa: all'incontro a Dio si attribuisce la sempli-
 « cità come a cosa perfetta sussistente ».

3.^a Ancora: « Ciò che potè indurli a tale sentenza fu quel
 « modo di parlare, pel quale noi diciamo che Dio è in tutte
 « le cose. Non intesero, che Dio non è già nelle cose come
 « un elemento della cosa, ma sì come causa della cosa, che
 « da niuna parte manca al suo effetto. E non diciamo mica
 « che in tal modo sia la forma nel corpo, o il nocchiero
 « nella nave ».

30. Fra tutte queste ragioni e altre, che recansi dall'Aquinate e
 da' Teologi cattolici a dimostrare che l'*essere per sé manifesto*,
 il quale fa conoscere all'uomo tutte le cose, non è Dio stesso,
 la più semplice ed immediata, sulla quale principalmente noi
 fondiamo i nostri ragionamenti, si è questa: che considerando
 l'essere che ci fa conoscere le cose, e che è quello che predi-
 chiamo di tutte, tanto di Dio, quanto delle contingenze quando
 diciamo che sono o che possono essere, vedesi manifestamente
 che egli è, come dice S. Tommaso, *incompleto*, perchè privo
 di quel modo che chiamasi sussistenza (1); di maniera che

(1) Quando diciamo che l'*essere manifestante è incompleto*, non vogliamo
 mica dire che a lui manchi qualche cosa che gli competa come manifestante;
 ma unicamente ch'egli, come puramente tale, non può stare senza essere
 in un modo reale: il che dichiareremo in appresso.

non può stare da sè e in sè; ma esige una mente; benchè la *mente*, a cui quell'essere è presente, non sia quell'essere; e quando pensiamo quell'essere non pensiamo la mente che lo pensa, non confondendosi punto nè poco la mente pensante col suo oggetto pensato. All'incontro Iddio è essere completo perchè realissimo, e sussistente per la sua stessa essenza.

ARTICOLO II.

CENNO DI ALCUNE ERESIE VENUTE DALL'IDOLATRIA DE' PLATONICI.

31. L'errore platonico dell'intuizione naturale di Dio, di cui abbiamo parlato (C. V, a. II), indotto nella Chiesa, prese la forma di diverse eresie. Non solo i Valentiniani, ma altresì Aerio nel secolo IV, e i suoi discepoli gli Anomei, più tardi i Beguini e i Beguardi (sec. XIV) sostennero, sotto varie forme, naturale all'uomo la intuizione di Dio; e la loro confutazione si può vedere presso tutti i teologi cattolici, che a lungo ne trattarono. Ma questo errore tende sempre a riprodursi, e talora sotto specie di pietà; e noi pur ora vedemmo comparire in Italia un'opera recente, nella quale l'autore difendeva acerrimamente l'intuito naturale di Dio, che « l'oggetto di ogni qualunque scienza è sempre Iddio sì rispetto alla forma che rispetto alla materia », benchè indirettamente rispetto a questa.

32. Di qui anche trassero in parte gli errori di Baio e di Giansenio.

Ponendo che l'essere *manifesto*, o *manifestante* all'uomo le cose, sia Dio stesso, e quindi dandosi all'uomo per natura l'intuizione di Dio, si viene a confondere l'*ordine naturale* coll'*ordine soprannaturale*, il quale è necessario che sia tenuto diligentemente separato.

Baio in fatti lo confuse. E se si leggono attentamente gli scrittori del suo partito, o di quello di Giansenio suo discepolo, si trova in tutti più o meno la confusione dell'*idea dell'essere* coll'*idea di Dio*, o per dir meglio coll'intuizione di Dio.

Quindi un ardito ingegno argomentava ch'essi erano atei; ragionando press'a poco così: « Il Dio di costoro è l'idea. Ma l'idea non è Dio. Dunque essi non ammettono veramente Iddio. Sono atei ». L'argomento andava troppo in là certa-

mente: ma dimostrava però l'abisso delle conseguenze, in che quell'errore poteva precipitare i suoi seguaci. L'ardito ingegno di cui parlo è l'Arduino, e il suo libro che non è punto inutile, considerato come un monumento di storia filosofica, è quello che ha per titolo *Alhei detecti*.

CAPITOLO VII.

L' ESSERE PER SÈ MANIFESTO NON È IL NULLA.

ARTICOLO I.

SI PROVA.

33. Il nulla non può manifestar nulla, come abbiamo già detto; quello che manifesta, è necessario che sia l'essere stesso (C. I).

Dunque l'essere manifesto all'uomo non è il nulla.

Altre prove n'abbiam dato nel libro III, * N. 822, 823, 828.*

E tuttavia non fa meraviglia che i pensatori abbiano trovato tanta difficoltà ad ammettere che il puro essere indeterminato stia davanti alla mente, non accorgendosi che neppure lo potrebbero negare se non ci stesse.

L'origine della difficoltà, che si presenta sotto molti aspetti, nasce sempre da quel carattere che ha l'essere, d'apparire come un *nulla relativo* (Lib. III, N. 761), che è quanto dire, di non avere comprensione alcuna.

Questo stato d'indeterminazione, che ha l'essere davanti alla mente, presenta la difficoltà di riflettervi, tra gli altri, sotto tre aspetti: da parte della sua *indeterminazione*, da quella della sua *unità deficiente*, e da parte della sua *somma semplicità*.

Da parte della sua indeterminazione, non si può concepire come possa stare davanti alla mente la *pura esistenza separata* da tutti gli esistenti, da tutti i subietti che hanno esistenza (L. III, N. 835).

Da parte dell'unità deficiente, riesce difficile a concepire un oggetto, a cui manca il termine per essere un ente.

Da parte della sua somma semplicità, pare all'uomo di non conoscere, quando egli non avendo due o più cose da mettere a confronto, di conseguente non conosce differenza di sorte alcuna. Perchè l'uomo, avvezzo a dare attenzione agli esseri determinati e distinguerli tra loro, s'avvisa che il conoscere le differenze delle cose sia l'unica maniera di conoscerle. E pure è certo che conoscere le cose, e notare le loro differenze, sono due modi di conoscere distinti. Si può dire solamente, che il conoscere una cosa, senza differenziarla dall'altra, sia un conoscere non soddisfacente all'istinto che nasce all'uomo dalla consuetudine di conoscere in altro modo: si può anche chiamar, se si vuole, un conoscere oscuro e indistinto; e può essere anche senza consapevolezza, come nel primo intuito.

54. I filosofi che si lasciarono scuotere da queste difficoltà, ommettendo di esaminarne accuratamente il valore, presero diversi sistemi per eluderle.

I primi, superficiali, dissero che l'idea d'esistenza, come gli altri astratti, si traeva per opera della mente dagli enti reali percepiti; senza accorgersi di due inconvenienti, cioè:

1° Che se l'idea di pura esistenza si tolga coll'astrazione dagli enti percepiti, questa già s'ammetteva per data nella percezione, in maniera che restava a spiegare la percezione stessa, che rimaneva impossibile a farsi senza che venisse in essa da qualche parte quell'idea. Perocchè l'astrazione non fa che separare, e separare a parte gli elementi che già ci sono, e però non crea nè l'idea d'esistenza, nè alcun altro elemento che cada nel percepito;

2° Che se l'idea d'esistenza si può pensare astratta da tutto il resto, dunque convien concludere ch'ella possa stare davanti alla mente anche separata da ogni esistente. Se dunque ci può stare per via d'astrazione, ci può stare egualmente per via d'intuizione: la difficoltà, che nasceva dall'essere l'idea d'esistenza scevra da ogni contenuto e da ogni determinazione, rimane la stessa (1).

(1) Il sommo tra i filosofi d'Italia, S. Tommaso, conobbe non essere assurdo, che ad una mente sieno dati ad intuire degli universali prima che

Altri, più superficiali ancora, negarono al tutto l'essere ideale, non solo perchè non presentava un contenuto reale, ma per una ragione assai più sciocca; cioè perchè non lo vedevano e toccavano, ond'anche lo mettevano in derisione: chè i filosofi volgari e minuti ricorrono sempre a questo argomento del riso, e così tra gli antichi fecero i Cinici, come Diogene di Sinope (1), Antistene (2), e somiglianti.

Fra quelli che riducevano a un nulla l'essere ideale, meritano in terzo luogo d'essere accennati i Nominati di tutti i tempi, tra i quali fu riposto non senza ragione per la scuola greca Stilpone (3).

a percepire de' particolari, e tale crede sia il fatto delle intelligenze angeliche. *ACCIDIT universali, dic'egli, ut a singularibus abstrahatur* (se dunque il venire astratto è cosa accidentale per gli universali, questi dunque non vengono essenzialmente formati dall'astrazione) *in quantum intellectus id cognoscens a rebus cognitionem accipit. Si vero sit aliquis intellectus a rebus cognitionem non accipiens, universale ab eo cognitum NON ERIT ABSTRACTUM a rebus, sed quodammodo ante res praeexistens, vel secundum ordinem CAUSAE, sicut universales rerum rationes sunt in Verbo Dei, vel saltem ordine naturae, sicut universales rerum rationes sunt in intellectu angelico* (S. I, LV, III, ad 1.^m). Non è dunque assurda la sentenza dell'Angelico, che l'universale sia posto da Dio davanti alle menti senza bisogno che queste l'astraggano da' percepiti. In quanto all'uomo, è da considerare che S. Tommaso parlando degli universali ha in vista i generi e le specie, e anche questi come riflessi e oggetti della scienza dialettica, all'uso d'Aristotele. Ora, che questi si astraggano dai particolari percepiti, non c'è che ridire. Ma prima di questi, e acciocchè questi ci siano, bisogna che ci sia davanti alla mente l'universale assoluto, e quest'è il lume dell'intelletto agente (v. Ideol. N. S. sez. VI, p. III e. I.): il che è dire lo stesso che diciam noi, con altre parole.

(1) Laerzio (Vitas et Plac. Clar. Philos., L. II, c. II, § 53) reca tra i detti di Diogene il Cinico questi: *Platone de ideis disserente, et nominante mensalitem et cyathitatem, equidem, inquit, o Plato, mensam et cyathum video, mensalitem et cyathitatem non video.*

(2) Ammonio nel commento a Porfirio attribuisce lo stesso detto ad Antistene autore della scuola de' Cinici: *Antisthenes ait, etiam species sive ideas in nudis mentis conceptibus consistere, dicens: equum quidem video, equitatem vero non video.* La stessa sentenza attribuisce ad Antistene Tzetzes, Hist. Chil. VII, 144.

(3) Così il Bruckero: *Scilicet supponebat Stilpo non dari hominem in abstracto, adeoque has species et genera rerum non natura existere; cum*

L'inganno dell'Hegel è similissimo a quello de' *Nominali*: questi negarono le idee astratte e indeterminate, sembrando loro che l'astratto fosse nulla; e così avvenne all'Hegel in riguardo all'essere indeterminato. Solo che i *Nominali* si contennero nell'Ideologia, l'Hegel recò l'errore nell'Ontologia. I *Nominali*, considerando nulla l'idea, negaronla; l'Hegel, considerando pari al nulla l'essenza *indeterminata*, ritenne il nulla, e l'appareggiò a qualche cosa. Invece di lasciare che il nulla distruggesse l'ente, come fecero i *Nominali*, egli fece che l'ente cangiasse il nulla in qualche cosa.

Altri credettero vincere le tre difficoltà sopra indicate, che sembravano ostare ad ammetter che l'essere indeterminato, con quell'unità deficiente e con quella somma semplicità, fosse qualche cosa distinta dalla mente, coll'ammettere a dirittura che l'essere che sta davanti alla mente come suo lume fosse Dio stesso, e però gli negarono l'indeterminazione e il dichiararono assoluto, non come giudici del fatto, ma quasi come arbitri.

Finalmente v'ebbero de' filosofi, che negarono al tutto i possibili eterni, e con ciò le idee, non trovando il modo di conciliarle coll'essere divino; ma di questi altrove.

35. Tutti questi filosofi erravano per non aver distinti i due modi di concepir l'essere, cioè come avente un'esistenza *subiettiva* indipendente dalla mente, e come avente un'esistenza *obiettiva*, la quale è bensì un'esistenza in sè, ma essenzialmente condizionata alla mente. Videro che non poteva avere il primo modo di essere, e però gli negarono ogni modo. All'incontro, gli rimane sempre il modo *obiettivo*, pel quale è in sè distinto dalla mente, benchè condizionato alla mente.

E veramente l'essere indeterminato non può sussistere in

neque in hoc, neque in alio homine ille homo universalis queat ostendi. Inductione itaque facta, cum neque hunc, neque illum, neque alium hominem esse colligeret, inferebat nullum esse hominem — Neque vero prorsus est dissimile, fuisse Stilponem inter eos, qui universalia praeter nuda nomina nihil esse dicerent, quod et Cynicos fecisse et alios alibi docuimus: quorum partes postea susceperunt Abaelardi sequaces et tota nominalium secta. Hist. crit. Philosophiae, Part. II, Lib. II, c. IV, § X.

un modo indipendente dalla mente, e in sè solo. Ma che sia in sè davanti alla mente, non c'è ripugnanza.

E che sia distinto dalla mente, è manifesto, avendovi contraddizione nel dire che la mente fosse l'essere indeterminato, o viceversa.

E che l'essere indeterminato non sia il nulla, del pari è evidente, poichè il nulla e l'essere sono contraddittorii. E se non c'è il contenuto, c'è però il contenente, e il contenente non è nulla, ed anzi pare che il contenente abbia qualche cosa di più ampio del contenuto.

Nè si dica che il *contenente* è relativo al *contenuto*, e che però non si può concepire contenente senz'alcun contenuto. Poichè il contenuto non si nega, ma solo si dice di non conoscerlo. Ed anzi la mente lo riconosce necessario, ma non sa qual sia, e in questo appunto consiste l'indeterminazione. Non è dunque assurdo il concetto d'un contenente, il quale, appunto per essere contenente, ci fa conoscere esserci un contenuto senza determinarlo, poichè questo solo basta a salvare il concetto di contenente.

ARTICOLO II.

CONFUTAZIONE DEL NULLISMO.

36. Nullismo si chiama quel sistema di filosofia, che suppone che l'ente si annulli quando si riduce ad una mera possibilità, e che tuttavia da questo annullamento, in cui si sommerge di continuo, di continuo altresì egli emerga, facendo così che tutto l'essere proceda dal nulla come da suo principio, e nel nulla ritorni come in suo fine, per un circolo semipiterno.

Questo sistema si fonda adunque sulla supposizione che l'ente possibile, che è l'ente manifestante, sia nulla.

Ma noi abbiamo veduto che non è il nulla. Dunque un tale assurdo sistema rimane pienamente abbattuto.

CAPITOLO VIII.

L'ESSERE MANIFESTO ALL' UOMO NON È IL SOGGETTO INTELLIGENTE,
NÈ COSA SOGGETTIVA.

ARTICOLO I.

37. Medesimamente consegue dalle cose dette, e dall'immediata osservazione, che l'essere *manifesto*, o *manifestante* all'uomo le cose, non è l'uomo, perchè anzi l'uomo è il soggetto a cui quell'essere manifesta le cose, e però l'uomo è ricettivo di quell'ente.

Oltre di che è manifestamente assurdo che l'uomo sia l'essere in universale, perocchè l'uomo è un essere particolare e proprio.

Nè tampoco l'essere universale può credersi una modificazione dell'anima umana. Perocchè tutte le modificazioni di un ente particolare sono particolari. Di più, se a una modificazione dell'uomo si riducesse l'ente comune; allorquando con quest'ente manifestante le cose si conosce l'essenza dell'uomo, allora la modificazione dell'uomo diverrebbe l'essenza dell'uomo, il che è assurdo. In terzo luogo, tutte le essenze sono enti manifestanti. Quindi una modificazione dell'uomo sarebbe le essenze di tutti gli enti, il che è di nuovo un prodigioso assurdo.

L'essere manifestante adunque essendo presente all'uomo, ma non l'uomo, nè alcuna sua modificazione; ed essendo tale, che in sè stesso e per sè stesso si manifesta, egli è l'oggetto in cui l'atto conoscitivo del pensiero si porta e termina.

ARTICOLO II.

CONFUTAZIONE DEL SOGGETTIVISMO E DEL PSICOLOGISMO.

38. Il Soggettivismo ossia Psicologismo è quel sistema che riduce l'oggetto della mente, l'idea, ad essere il soggetto stesso, od una sua modificazione.

Quindi due sono i sistemi di soggettivismo.

39. Il primo confonde l'idea colla mente intuente che n'è il soggetto. Questa confusione è frequente in tutti gli scrittori Alessandrini. Essi dicono, a ragion d'esempio, che l'intelletto nostro è formato dalle idee od essenze delle cose; e tuttavia dicono ancora, che l'intelletto divino dà l'essere alla nostra anima intelligente. Così confondono l'*intelletto divino*, che ha ragione di soggetto, coll'idea che è l'*intelligibile*, e che ha ragione di oggetto (1). Essi talora dicono che l'idea è la mente, e viceversa la mente chiamano idea (2), come ne' nostri tempi fecero Schelling ed i suoi seguaci fino ad Hegel (3).

40. Il secondo sistema de' soggettivisti dichiara che le idee non sono che modificazioni dell'anima; ed a questi appartengono i sensisti moderni di tutte le classi, da Locke fino a Galluppi. Tuttavia confondono essi le idee colle sensazioni; perchè queste sono modificazioni dell'anima, così pongono che anche quelle sieno tali.

Tostochè si ammette che le idee sieno modificazioni soggettive dell'anima, e non veri oggetti distinti dall'anima e da ogni essere contingente, nasce incontanente l'impossibilità di spiegare l'esistenza del mondo, l'esistenza di un diverso da noi. Quindi pressochè tutti i soggettivisti dotati d'ingegno si danno vinti a questa questione; e non sono mai contenti per qualunque dimostrazione voi lor proponiate del mondo esterno. Avete un bel dire se vi affaticate a dimostrare, che l'ente intuito dal

(1) *Intellectus divinus dat esse animae per intelligere suum essentiale.* Jamblic. De Mysteriis.

(2) Plotino (Ennead. V, Lib. I, c. VIII, p. 489, et seq., edit. Ficin.) attribuisce questa sentenza a Parmenide, di cui cita il mezzo verso τὸ γὰρ αἶνὸν οὐκ ἔστιν ἔστι καὶ οὐκ ἔστι. Vedi Kamten, Philosoph. Graecor. veterum Reliquiae, vol. I, part. II, § 16.

(3) Nel BRUNO di Schelling questa confusione fra le idee e la mente, l'oggetto e il soggetto, è continua, ed egli è l'errore fondamentale di tutta la scuola tedesca. Quest'autore in un luogo del citato dialogo fa parlare Anselmo così: « E non dà egli (Iddio) piuttosto alle idee delle cose che sono « in lui una propria indipendente vita, in quanto permettono loro di esistere « come anime di singoli corpi? » Ed un cotanto assunto lo spaccia con una interrogazione! Che filosofare è cotesto?

soggetto intelligente è tutt'altra cosa da questo soggetto e dalle sue modificazioni, altra cosa per forma, che il dire che « chi pensa è l'oggetto de'suoi pensieri, ovvero che gli oggetti pensati sono modificazioni del pensante e nulla più » darebbe sospetto di demente, anzi che di filosofo. Dopo che voi avete detto tutto ciò, vi si risponderà solennemente, che non siete « uscito dal cerchio delle forme intellettuali e dalle nozioni ipotetiche » (1), per la forza dell'invecchiato pregiudizio, che l'oggetto del pensiero, l'oggetto veramente possibile, non sia già vero essere oggettivo, come evidentemente appare con una evidenza a cui è correlativa un'altra evidenza, ma che non sia nè possa essere che una pura modificazione di noi stessi. Questi filosofi, benchè talora ricchi d'ingegno, qui non ragionano più, nè più vogliono osservare come stia il fatto, credono, giurano *in verba magistri*. È singolare a vedere come fu intesa quella nostra osservazione, colla quale affermammo che fra il nostro spirito e i suoi oggetti non v'ha una relazione di spazio, che questa relazione di spazio si trova bensì fra il nostro corpo e gli altri corpi e in generale fra i corpi, che però le locuzioni *fuori e dentro, interiore ed esteriore*, che significano relazioni di esteso ad esteso, non esprimono in senso proprio, ma solo in senso figurato, la relazione fra il nostro spirito e le sue idee, e nè tampoco fra il nostro spirito e il mondo reale; che fra l'una e l'altra di queste due cose v'hanno però diversità, distinzione anco di sostanza, e di specie, che è pur una separazione maggiore di quella che mette lo spazio fra i corpi. Sapete come fu inteso tutto questo. Udite un recente scrittore: « Nè è più felice (il Rosmini) allorchè cerca dimostrare il mondo e la nostra propria esistenza mediante la sua idea prima, perocchè invece di dimostrare che gli oggetti esistono veramente *fuori* di noi, *fuori* dello spirito, *fuori* dei nostri pensieri, afferma al contrario che l'idea non è nè interiore, nè esteriore, che la nozione dell'*esteriorità* degli oggetti è puramente meccanica e per conseguenza illusoria » (2). Io

(1) Mamiani, *Dell'Ontologia e del Metodo* § I.

(2) Giuseppe Galeffi, *Dottrine fondamentali di un corso elementare di teoretica e pratica filosofia* ecc., Parte II, art. XII, f. 653. Poco innanzi

vorrei pregare l'erudito scrittore di dirmi, dove abbia trovato tutto questo ne' miei scritti? dove almeno egli abbia trovato ch'io parli di *nozioni meccaniche*? o di *nozioni illusorie*, e ch'io collochi fra queste la nozione, com' egli la chiama, dell' *esteriorità* degli oggetti? Vorrei che il chiaro scrittore rispondesse a queste mie dimande, e per avventura con quella equità con cui già mi rispose ad altre simili Paolo Costa riconoscendo il suo sbaglio.

Quelli adunque, che in vece di osservare come la cosa è, invece di rilevare il fatto, sentenziano a priori che l'*essere*, finchè è solo possibile a realizzarsi, **ALTRO NON PUO' ESSERE** che una modificazione del soggetto intelligente, una sua forma soggettiva; questi, che non s'accorgono di suppor sempre il contrario in tutti i loro ragionamenti, nè s'accorgono che senza suppor ciò non potrebbero aprir bocca; questi, che vedono direttamente insieme con tutti gli uomini la verità che noi annunziamo, e non la trovano più quando come filosofi la vanno cercando colla riflessione; questi, dico, nè possono dimostrare l'esistenza del mondo, anzi neppur di se stessi, nè di cosa alcuna, ma la debbono ammettere alla cieca supponendo, colla scuola scozzese, un cotale istinto irresistibile; nè possono accontentarsi di nessuna dimostrazione, benchè validissima, del mondo, perchè, fin che dimorano nel loro pregiudizio, non possono intenderla.

41. Concludiamo adunque riassumendo:

1° L'*essere* come oggetto dell'intuizione, benchè privo della sussistenza, e però solo possibile a riceverla, è vero essere, vero oggetto, diverso dal soggetto intuente della massima diversità che possa averci fra cosa e cosa, diversità che noi chiamiamo categorica;

2° L'*essere*, scevro della sua sussistenza limitata, è tuttavia la base, l'iniziamento, la radice dell'essere limitato sussistente;

3° Il vocabolo *sussistenza* non indica l'essere nel suo inizio, ma un posteriore atto dell'essere, che aggiunto a quel primo costituisce l'ente limitato sussistente, o, se meglio piace, esistente;

questo scrittore esponendo il mio sistema dice: « L'idea non è nè esterna, nè interna. Dio adunque non dev' essere nè in noi, nè fuori di noi, nè interamente distinto dalla nostra natura, nè interamente confuso con noi » !!!

4° L'essere iniziale è per sè conoscibile, e però l'ente limitato esistente è conosciuto perchè unito a quel suo principio;

5° L'essere iniziale de'sussistenti limitati è distinto affatto per natura dalle realtà di questi, benchè questi procedano da lui quasi direbbesi come un cannoncino esce dall'altro in un canocchiale;

6° Benchè, se si paragona l'essere iniziale colla sua sussistenza limitata, quello sia di natura diversa da questa; tuttavia quello conviene con questa nell'*essere*, nel quale anco diverse nature possono convenire;

7° Nella mente, la quale concepisce ogni cosa sotto la condizione di essere, l'essere iniziale e la sussistenza limitata formano un ente solo ed identico, intuito ed affermato, ossia percepito;

8° Se poi si considera la diversa natura di tali due elementi, trovasi che l'essere iniziale è in Dio, ed alla divina natura appartiene; e la sussistenza limitata non appartiene punto alla divina natura.

CAPITOLO IX.

CONSIDERAZIONI SUI SISTEMI ONTOLOGICI ERRONEI CHE FURONO ORIGINATI DALL' AVER MALE CONOSCIUTO LA NATURA DELL'ENTE MANIFESTO ALL'UOMO.

42. Confrontando ora tra loro i sistemi ontologici, la cui confutazione derivò semplicissima e ineluttabile dall'aver chiaramente determinata la natura dell'essere manifesto all'uomo, noi veggiamo che i più famosi travimenti nel campo dell'ontologia provennero dal non avere i filosofi bastevolmente osservata la detta natura di quell'essere. Quindi essi peccarono per eccesso o per difetto, dandogli più o meno di quello che gli spetta, e così vennero a dividersi i sistemi in due grandi classi estreme, i filosofi in due fazioni inconciliabili.

I primi, cioè quelli che diedero troppo all'essere manifesto all'uomo, cioè all'idea, videro una verità; cioè ben videro che

un tal essere non era punto il nulla, ma non sapendo concepire altra forma dell'essere che la reale, tosto conchiusero che dunque l'essere ideale era Dio; ed avrebbero conchiuso bene, se altra forma non ci avesse di essere che la realtà, com'essi supponevano.

I secondi, cioè quelli che diedero troppo poco all'essere ideale, videro pure una verità, cioè videro che un tal essere non era punto Dio, ma anch'essi, egualmente de' primi, ammettendo, con un pregiudizio, che l'essere non avesse altra forma che quella della realtà, dissero che l'essere l'ideale era nulla, onde i *nullisti*; o che era una voce, onde i *nominali*; o finalmente che era una modificazione dello spirito, onde i *soggettivisti*.

43. Il Conte Terenzio Mamiani nella bella prefazione premessa al Bruno di Schelling (1), parlando de' filosofi che appartengono alla prima delle due classi mentovate, scrive acconciamente così:

« È comune ai Panteisti una fede perfetta nel valore obbiettivo delle nostre nozioni, perchè non veggono distinzione sostanziale tra l'idea e l'essere, e tra la divina e la umana mente. Del pari, stimando il Bruno che ogni cosa può essere tutto, per trovarsi più legata col tutto che con la forma propria medesima (2), venne a pensare che la mente possa da un concetto solo cavarne infiniti, e ad ogni nozione pura ed universale rinvenire una immagine corrispondente, in cui sia quella nozione contemplata come in ispecchio (3). Con simile persuasione, indotta dalla sua ontologia, non par difficile a concepire come il Bruno fosse ostinato a cercare e sperare un'arte la quale riducesse a unità perfetta di scienza ed a una esatta equazione l'ente reale e l'ente ideale (4), e

(1) *Bruno, ossia un discorso sul principio divino e naturale delle cose, Dialogo di Federico Schelling, voltato in italiano dalla Marchesa Fiorenza Waddington, Milano, 1844.*

(2) *Della causa principio e uno.*

(3) *De imaginum, signorum, et idearum compositione.*

(4) L'equazione esatta fra l'ente reale e l'ente ideale si può trovare, come diremo, ma questa, lungi dall'immedesimare i due termini, anzi li distingue; poichè se s' immedesimassero non sarebbe più l'equazione,

« ritraesse nell'aggiustata combinazione dei concetti la combinazione vera e concreata di tutte le cose (1); perchè uno e identico essendo il principio della mente umana e dell'universo, l'arte di pensare (dichiara egli stesso) consiste a figurare entro noi con iscrizione interna quello che è figurato e rappresentato di fuori con esterna scrittura (2). Quindi tale arte dee fondarsi sulla cognizione delle forme e categorie generali de' nostri concetti, i quali afferrano in buona parte la essenza medesima delle cose (3) e le relazioni loro eterne ed immutabili. E non è questa persuasione, che dà corpo oggidì a tutta la filosofia di Hegel? » (4)

Sul qual luogo vogliamo solo osservare, che quantunque sia vero che i panteisti prestino una fede perfetta al valore oggettivo delle nozioni, tuttavia non è da questo che venga loro il panteismo. Ma in questo errore incappano perchè essi non si contentano di dare un valore oggettivo alle nozioni, ma danno loro un valor maggiore di quel che hanno, fanno lor dire più di quello che dicono veramente, fanno loro mostrare più che non mostrino. Per vero, le nozioni ossia le idee altro non mostrano in se stesse che l'essenza dell'essere, la quale è certamente oggetto, e però hanno un valore oggettivo; stando contento a questo, senza aggiunger di più ad arbitrio, il filosofo ha trovato il vero: ma quelle non mostrano mica il modo reale dell'essere stesso, la sua realizzazione; ed è ciò appunto, che i panteisti, gli ideopanteisti attribuiscono colla loro imaginazione alle idee, le quali così si cangiano nell'essere divino.

44. Per lo contrario i soggettivisti ed i sensisti negano alle idee ogni valore oggettivo, come dicevamo, e lasciano loro solamente un valore soggettivo, dichiarandole non oggetti eterni, siccome sono, ma modificazioni dello spirito contingente. Ed è singolare a vedere, come nel tempo stesso che negano ogni valore oggettivo alle idee e ragioni eterne, prestano poi tutta la

(1) Ma non le cose, le realtà.

(2) *De umbris idearum*.

(3) Le essezze sì, ma non le realtà, come diremo.

(4) § I.

fede senza alcuna difficoltà al valore oggettivo delle sensazioni, siccome fa il Galluppi stesso, il quale dichiara che « la sensazione è di sua natura oggettiva » (1), ed auco scrive: « Gli empirici non ammettono altri elementi nella nostra conoscenza che gli oggettivi » (2).

45. Fra questi due sistemi erronei sembra che ce ne possa essere uno di mezzo: di quelli che all'essere ora attribuiscono l'e qualità proprie dell'idea, ora quelle della realtà, contraddicendosi senz'accorgersi. Perocchè l'essere talvolta apparisce loro nella sua nudità ideale, e allora così lo descrivono; tal'altra volta poi non potendo stare entro questi confini, scadono al supporre in esso gli attributi della realtà. Ma chi ben considera, questo avviene universalmente a tutti quelli che professano il primo sistema, i quali non possono mantenere la coerenza ne' loro detti.

Mi valgano ad esempio gli Eleatici, che primi, almeno in occidente, insegnarono quel sistema.

Essi ridussero tutta la filosofia a stabilire, che cosa fosse ciò che meritasse il nome di *essere* (3). A tal fine Parmenide stabilì una natura, che i Greci chiamarono *οὐσία*, semplicissima, priva di qualità, anteriore ad ogni composizione, natura ossia essenza che costituiva il fondo d'ogni pensiero. In questo riguardando, si poteva conoscere tutto ciò che era, cioè che avesse l'essere (4). Questo era un aver descritto ottimamente l'essere come qualità o essenza applicabile poi a diversi subietti costituenti l'ente: un aver descritto l'essere senza i suoi termini, ossia l'essere ideale. A malgrado di questo, tosto appresso at-

(1) *Lezioni di logica e di metafisica*, Lez. LXXX.

(2) *Lettere filosofiche sulle vicende della filosofia*, Lett. XIV.

(3) Ottimamente lo Stallbaum: *Profecta igitur omnis viri ratio ac disciplina est a quaestione de eo, quod esse dici oporteret, in qua tractanda, ut diximus, omnes Eleatici summo studio elaborarunt*. Prolegomeni al Parmenide di Platone, L. I, § 1.

(4) *Itaque Parmenides subtiliter pervestigato omnique ex parte explorato eo, quod esse cogitaretur, animo effinxit naturam quandam, quam Graeci οὐσίαν vocant, eamque censuit esse simplicissimam, carentem omni qualitate, atque talem, quae nihil quidquam compositi aut diversi in se complecteretur*. Ivi.

tribuisce all'essere i termini (*πέρας*), e così lo rende ente assoluto, senza accorgersi che questo era in contraddizione con quello che aveva detto prima; poichè l'essere co' suoi termini non è più semplicemente quell'*οὐσία*, colla quale la mente conosce ciò a cui può dare il nome di ente. E questo parlar dell'ente come indeterminato, e poi senz'accorgersi prenderlo per determinato, è lo sdrucciolo perpetuo in cui cadono i filosofi di questa sorte, fino all' Hegel.

CAPITOLO X.

CARATTERI DELL' ESSERE PER SÈ MANIFESTO ALL' UOMO.

46. Nel libro terzo noi abbiamo dovuto indicare i caratteri dell'essere che sta presente per natura all'intuito umano, e gli abbiamo ridotti a due principali, l'*estensione infinita*, e la *nulla comprensione* (Scz. II, c. III, art. I). Da questi due caratteri generali abbiamo dedotti i caratteri specifici, dieci de' quali vedemmo procedere dalla stessa natura di quell'essere, e furono: 1° *essenza pura dell'essere*, 2° *oggetto essenziale dell'intelligenza*, 3° *possibilità dell'ente finito*, 4° *universale*, 5° *necessario*, 6° *eterno*, 7° *semplice*, 8° *intelligibilità*, 9° *forma delle menti*, 10° *forma della forma delle cose finite*; e tre altri vedemmo derivare dalla natura dell'umano intuito, onde quell'essere apparisce: 1° *ideale*, 2° *un nulla relativo*, 3° *la possibilità dell'ente infinito*.

Se ora noi consideriamo questi caratteri in relazione all'analisi che abbiamo fatta dell'*essere per sè manifesto all'uomo*, ci bisogna classificarli diversamente. Poichè que' caratteri

I. parte appartengono all'essere come essere, cioè anoeticamente considerato, quale sta davanti all'intuito; e la riflessione trova, che all'essere così considerato appartengono i caratteri seguenti:

- 1° Che è l'essenza pura dell' essere
- 2° Necessario
- 3° Eterno
- 4° Uno e semplice

5° Universale, nel senso di totale, non lasciando cosa alcuna fuori di sè.

II. Parte appartengono a quell'essere considerato come manifesto. Ma poichè il per sè manifesto ha due relazioni essenziali, dall'unificazione delle quali risulta l'essere manifesto, le quali due relazioni sono di essere *manifestato* e *manifestante*, perciò i caratteri che appartengono all'essere come manifesto si suddividono in due classi minori. Poichè all'essere manifesto

A. come ad *essere manifestato* competono i caratteri seguenti:

1° Di essere *per sè intelligibile ed inteso*

2° *Oggetto essenziale dell'intelligenza*

3° *Possibilità degli enti finiti*

4° *D'esser forma oggettiva della forma subiettiva degli enti finiti.*

B. Come ad *essere manifestante* spettano i caratteri:

1° *D'essere intelligibilità degli enti finiti*

2° *D'esser forma oggettiva delle menti.*

III. Parte appartengono a quell'essere considerato come *manifesto all'uomo*, cioè come intuito dall'uomo imperfettamente.

E così considerato, o lo si riguarda come essere in sè anocemente, e il suo carattere è quello di essere un *nulla relativo*;

O lo si riguarda come manifestante, e il suo carattere è di essere *idea*;

O lo si riguarda come essere manifestato, e allora non presenta per carattere dialettico, che la *possibilità dell'ente infinito*.

CAPITOLO XI.

COME L' ESSERE PER SÈ MANIFESTO ALL' UOMO SIA IL POSSIBILE.

47. Noi non ci fermiamo ad illustrare tutti questi caratteri per non rifare quello che abbiám fatto nelle opere ideologiche e ne' libri precedenti a questo, ma troviamo solo necessario di dichiarare il concetto del possibile, come quello che riassume quasi in sè tutta la dottrina intorno all'essere manifesto all'uomo, e che è più difficile ad intendersi degli altri.

A tal fine conviene che in primo luogo rendiamo accorto il

lettore degli errori che si possono prendere, e che furon presi intorno a questo concetto, per isgombrare la via alle dottrine che dobbiamo presentargli.

ARTICOLO I.

ERRORI INTORNO ALL' ENTE POSSIBILE

48. In primo luogo convien distinguere il concetto dell'*ente possibile* da quello dell'*ente ipotetico*. Il Romagnosi, il Mamiani ed altri filosofi confondono l'ente possibile coll'ente ipotetico, onde nasce che non possono pervenire a vedere le qualità dell'ente possibile. Ma l'ente possibile e l'ente ipotetico diversano grandemente fra loro, e noi dobbiamo qui notarne la differenza.

L'ente *possibile* non è mai un reale, ma sempre un ideale, cioè è l'essenza che s'intuisce nell'idea e si scorge atta ad essere realizzata.

L'ente *ipotetico* all'opposto è un reale, che si suppone esistere a fine d'instituire su tale supposizione qualche ragionamento.

L'una e l'altra di queste definizioni presentano delle difficoltà alla mente, le quali nascono o dal linguaggio che non esprime adeguatamente i concetti, ovvero da difetto di cognizione circa le potenze intellettive. Cominciamo dalla prima delle date definizioni.

49. Alla definizione dell'ente possibile si può opporre, che noi attribuiamo la possibilità anche all'ente reale, come dicendo: « questo fiore, che ho tra le dita e accosto alle mie nari, è possibile » — « Le sensazioni che ricevo da questo fiore sono possibili ». Così egli pare che la possibilità appartenga al reale stesso. Ma questo è un mero inganno prodotto dalla maniera di parlare, per la quale egli sembra che si attribuisca la possibilità a quelle cose reali come un loro attributo. Convien dunque sciogliere quelle proposizioni in altre equivalenti, le quali analizzino i concetti e li presentino fedelmente. Quando adunque io dico: « Questo fiore che ho tra le dita è possibile » — « Le grate sensazioni che ne esperimento sono possibili »; allora io non voglio dir altro, se non: « L'essenza di

questo fiore è possibile ad essere realizzata » — « L'essenza di queste sensazioni può essere realizzata » — Di maniera che il possibile rimane sempre un predicato dell'essenza della cosa di cui si parla, perchè esprime sempre la possibilità che ella sia realizzata. Nella prima maniera di esprimersi, l'equivoco nasceva da questo, che nominando il fiore reale colle parole: « questo fiore che ho in mano » io parlavo di quel fiore percepito intellettualmente. Ora nella percezione intellettuale si acciude mai sempre l'essenza della cosa, non solamente la realtà; e la detta essenza è anzi l'elemento principale e il vero subietto della percezione. Onde, attribuendo all'ente percepito la possibilità, questa si riferisce all'elemento essenziale e ideale che nella percezione si contiene; ma egli pare facilmente che s'attribuisca all'elemento reale, perchè anche questo ritrovasi nella percezione.

50. Veniamo alla definizione dell'ente ipotetico. La difficoltà che si può muovere contro ad essa si è: — Se voi supponete un reale, questo reale però non esiste, e quindi non è propriamente un reale, ma un possibile; non vi ha dunque differenza tra l'ente ipotetico e l'ente possibile.—La qual difficoltà si dissipa distinguendo accuratamente le diverse facoltà conoscitive, ed osservando quali si riferiscano all'ente possibile, e quali all'ente ipotetico. Noi già distinguemmo la facoltà d'intuire e la facoltà di predicare (affermare e negare), e le due specie di scienza, che chiamammo scienza d'intuizione e scienza di predicazione. La prima di quelle due facoltà si riferisce all'Essere ideale, la seconda all'Essere reale. L'Essere reale adunque si conosce per via di predicazione o d'affermazione, e questo conoscere ha di proprio il non porgere allo spirito un oggetto nuovo, ma l'aderire collo spirito affermate ad un oggetto dato dall'intuizione. Ora l'atto dell'affermazione, e quindi della percezione che con essa si forma, è passeggero. Rimane adunque a spiegare come la scienza percettiva, ossia di predicazione e d'affermazione, rimanga nello spirito anche dopo passata la percezione e l'affermazione. Ricorrere ad un vestigio sensibile, ad una reliquia di sentimento rimasta nello spirito non basta certamente, perchè il sentimento non è cognizione; oltre di che la reliquia del sentimento

è più debole del sentimento stesso; laddove la cognizione avuta per via di percezione rimane la stessa, benchè cessi la vivezza della sperimentale sensazione. Convien dunque aver ricorso alla memoria intellettuale; ma qui appunto sta la questione, che cosa sia questa memoria. Questa non si può spiegare, se non ricorrendo all'identità del soggetto intellettuale, il quale essendo il medesimo ne' diversi tempi, come abbiamo dichiarato nella Psicologia, è presente a tutti i tempi (salvo qualche difetto o guasto), ed egli stesso è fuori di tutti i tempi. Ma se questo spiega come l'uomo può aver presente allo spirito le percezioni reali da lui sperimentate in passato, e la scienza avuta, non ispiega ancora come egli si possa formare l'ente ipotetico ad imitazione di quelle. Convien dunque considerare, che la stessa percezione, lo stesso percepito ha la sua essenza nell'Essere ideale; e che questa essenza della percezione, e della scienza che produce, fa conoscere la natura della cognizione percettiva ed affermativa. Le quali cose tenendo noi presenti, apparirà come l'uomo formi l'ente ipotetico, come questo sia diverso dal mero possibile. Un uomo dice: « se su questa base vi avesse una colonna di bronzo, d'un metro di diametro e sette metri d'altezza; questa base crollerebbe per difetto di solidità bastevole a sostenere un tal peso ». Questa colonna supposta è l'ente ipotetico. Vediamo dunque, con quali facoltà l'uomo giunge a produrlo, e a formar quel discorso. Che cosa è quella colonna di bronzo? È reale o possibile? — La risposta è chiara: è reale per supposizione. Spieghiamoci: nella mente umana vi ha l'essenza della realtà e della percezione ed affermazione, vi ha dunque la notizia di ciò che si suppone; rimane dunque a spiegare solo la supposizione. Che cosa è dunque l'atto del supporre? Supporre è un affermare condizionato, e affermare condizionato è fare un doppio atto, cioè: 1° affermare; 2° e nello stesso tempo sapere e dire che non ci ha la cosa affermata; onde l'affermazione in tal caso è quanto pronunciare il falso, e contemporaneamente con un altro atto correggere la falsità del pronunciato. Questi due atti, presi insieme, costituiscono la supposizione del reale, ossia l'ente ipotetico di cui parliamo. Questa affermazione è sostenuta ed aiutata per lo più dall'immagine; da quella, poniamo, della colonna; la quale immagine (più o

meno perfetta) tien luogo della sensazione che entra come un elemento nella percezione assoluta. L'operazione adunque con cui lo spirito suppone un ente reale, seguitiamo a dire la nostra colonna, è complessa, perocchè risulta da questi elementi: 1° ci ha l'idea (l'essenza) della colonna, intuizione, 2° vi ha l'idea (l'essenza) della percezione della colonna, 3° ci ha l'idea della colonna reale, percettibile, 4° vi ha l'affermazione della colonna reale, 5° ci ha la notizia contemporanea che questa affermazione non è verace, nè stabile, ma arbitraria e fatta pel momento; la quale notizia cangia natura e nome all'affermazione stessa, facendola divenire *supposizione*. Quindi apparisce, che a produrre l'ente *ipotetico* entra di necessità l'atto dell'affermazione, benchè disdetto e così cangiato in supposizione; laddove nella colonna meramente possibile altra operazione non interviene che l'intuizione, colla quale si conosce la colonna di bronzo nella sua pura essenza non realizzata, ma puramente realizzabile.

51. Oltre distinguersi l'ente possibile dall'ente ipotetico, dee badarsi altresì di non confondere il *possibile* coll'*idea del possibile*. Alcuni infatti confusero due concetti così distinti, anche dopo che noi li abbiamo mostrati al tutto diversi, al che non hanno posto mente. Ma l'*essere manifesto* può bensì chiamarsi ente possibile, ovvero anche idea; ma non idea del possibile; che altro verrebbe ciò a dire, se non l'idea dell'idea dell'ente?

ARTICOLO II.

DOTTRINA DELL'ENTE POSSIBILE.

52. Rimossi questi equivoci, cerchiamo di ben intendere il concetto dell'ente possibile (1).

(1) Abbiamo già detto che la possibilità è uno dei concetti elementari dell'essere (*Nuovo Saggio, N. 575, eqq.*), e che ella non si pensa in *separato*, se non per mezzo della riflessione analizzante ed astratta. È una relazione dell'essere co' suoi termini, e però prima di venire a questa riflessione, conviene aver percepito alcuno di questi, e così esser venuti ad acquistare l'idea dell'ente, non pur quella primitiva dell'essere. Onde è più conveniente il dire *ente possibile*, che non il dire *essere possibile*, poichè quello

È una di quelle cose che Aristotele dice le più manifeste secondo natura, e le più oscure all' uomo: il che veramente vuol dire più oscure alla riflessione dell' ontologo.

Poichè già subito in questo concetto si manifesta una singolare antinomia.

Da una parte l' ente possibile non è ancora, e ciò che non è è nulla; dall'altra, v' ha ripugnanza manifesta a dire che l' ente possibile sia il nulla.

Che cosa è dunque il possibile? Rispondere che « è ciò che non involge contraddizione » è sufficiente all' esigenze della logica e della ideologia; ma l' ontologia, che va più in là colle sue ricerche, non se ne contenta; poichè ella vuol sapere che cosa sia ciò che non involge contraddizione, e che non esiste, ma che pure è possibile. Poichè eziandio quello che esiste non involge contraddizione, e però anch' esso è possibile; e in questo senso è possibile anche Dio, che non solo esiste, ma è necessario, di modo che non può non essere.

Si vuol dunque sapere, che cosa sia ciò che non involge contraddizione e che non esiste, il che viene a dire che cosa sia il puro possibile.

Si dirà che ciò che è possibile è un oggetto che sta davanti alla mente, e che non esiste fuori della mente, ma sì nella mente. E questo è già qualche cosa: poichè distingue due modi d' esistere, l' uno nella mente, e l' altro fuori della mente; onde con ciò si viene a dire, che quando si asserisce che il possibile non esiste ancora, allora si parla dell' esistenza fuori della mente, e non d' ogni esistenza. Con che viene a comporsi la predetta antinomia, rimanendo fermato che il possibile non sia il nulla, perchè sebbene non esista prescindendo dalla mente davanti a cui sempre sta, tuttavia esiste in questo modo, cioè davanti alla mente.

Ma poichè tutto ciò che sta davanti alla mente, le sta davanti come essente in sé (L. II, ' N. 314 '), rimane ancora a cercare che cosa sia in sé l' ente possibile che sta davanti alla

che è possibile è l' ente. Pure, quando si dice essere possibile, non si deve intendere che l' essere stesso sia possibile, il quale sempre è, ed anzi è l' atto stesso di essere; ma si deve intendere che egli è possibile congiunto a' suoi termini, cioè che è possibile questa congiunzione, che in somma può congiungersi ai suoi termini.

mente, che non è la mente stessa (L' Idea, Cap. VIII), e neppure è il nulla (Cap. VII); e conviene che anche considerato in se stesso, l'ente in sè non involga contraddizione. Poichè se l'ente possibile è qualche cosa in sè (astrazione fatta dalla mente in cui è), che cosa rimane di lui, se è solo possibile e però non ancora esiste? Convien dunque sciogliere questa antinomia, anche prescindendo dalla mente, colla quale l'ente possibile ha pure un'essenziale relazione.

È dunque da rammentarsi la distinzione da noi fatta tra l'*essere* e l'*ente* (L. II, N. 248 e seg.): è da osservare che l'essere non è mai possibile (e quando lo si dice possibile, lo si prende per ente, cioè in relazione a' suoi termini), ma l'essere assolutamente è, chè è l'essenza stessa dell'essere. Egli dunque non è in un modo o nell'altro, non è nè in quel modo che si dice possibile, nè in quello che si dice sussistente, ma semplicemente è, perchè è puro essere. Questo si contiene nel suo concetto. L'ente all'incontro, come abbiamo detto, è l'essere co' suoi termini. Ma questi si possono pensare sussistenti, e non sussistenti. L'essere con alcuno de' suoi termini sussistenti dà il concetto di *ente sussistente*, l'essere senza i suoi termini dà il concetto di *ente possibile*.

Da questo si vede

1° Che nel concetto di ente possibile si contiene l'*essere*, il quale non è già possibile, ma assolutamente è; e perciò che l'ente possibile ha per sua base ciò che non è meramente possibile, ma che assolutamente è; con che cade l'antinomia che si fondava sul nudo concetto di possibilità escludente l'esistenza;

2° Che l'essere che forma la base dell'ente possibile, diceasi ente possibile in quanto contiene virtualmente i suoi termini. Rimane dunque solo a dichiarare la possibilità di questi termini, ad analizzare il concetto di questa possibilità.

55. L'essere ha due relazioni essenziali (cioè tali che involgerebbe contraddizione se non le avesse), l'una d'*essere in sé*, l'altra d'*essere in sé davanti alla mente*, con che acquista il nome di *essere manifesto*, e come è davanti alla mente umana, d'*essere ideale*.

In quanto è *essere ideale* contiene tutte le idee meno estese, che noi chiamiamo *concetti*, ma solo *virtualmente*, il che è

quanto dire che non è necessario, acciocchè egli sia manifesto, che in esso si distinguano questi concetti: e veramente questo è un fatto, che noi possiamo pensare quell'*essere* solo, prescindendo da tutte le determinazioni che a lui applicate costituiscono il concetto. Ma nello stesso tempo noi siamo consapevoli di poter intuire in lui anche i *concetti*, cioè vederlo determinato con varie determinazioni o illimitate o limitate. Questo equivale a dire che nell'*essere ideale* c'è la *possibilità de' concetti*. Spiegata così questa *prima possibilità*, non ha più quella difficoltà che presentava da prima; perchè essa riducesi alla *potenza* di un ente, nel caso nostro la mente umana, l'uomo. Ora che un ente finito, com'è l'uomo, non sia totalmente in atto, ma abbia del potenziale, e quindi abbia una virtù d'uscire all'atto, la quale tuttavia non sempre esca all'atto, questo è un fatto ontologico che, sia pur difficile a spiegare, non ha però quella difficoltà che presentava il *nudo possibile*, a cui non si sa qual esistenza dare; poichè infine la *potenza reale*, benchè senza qualche suo atto, non è un mero possibile, ma un esistente reale; e il possibile non è più che una semplice relazione, che vede la mente, tra l'atto che quella potenza contiene implicito e virtuale, e l'atto attuale.

A quali condizioni poi la mente umana ponga delle determinazioni all'essere, e così ella si formi esplicitamente i *concetti* più o meno determinati e limitati, ossia dove ella prenda queste determinazioni, noi lo investigheremo nella terza parte di questo libro.

I *concetti* dunque *possibili* compresi nell'essere ideale, altro non significano, se non che l'essere ideale è suscettivo d'essere intuito dalla mente umana con certe sue determinazioni. L'essere dunque tali concetti attuali, o non attuali cioè meramente possibili, dipende unicamente dall'atto del *subietto intelligente*, e non dall'essere, che non cangia la sua natura per esser veduto o solo, o in compagnia delle sue determinazioni.

54. Ma se si considera l'*essere in sé*, non come *idea*, ma come *essenza*, allora s'offre il concetto d'una *seconda possibilità*, cioè non d'una possibilità di *concetti*, ma d'una possibilità di *enti reali*.

E questa seconda possibilità ne racchiude tre, poichè si pensa una *possibilità logica*, una *fisica* ed una *metafisica*.

Quando si dice l'ente reale possibile perchè nel suo concetto non si trova niuna contraddizione, si ha una *possibilità logica*.

E questa *possibilità logica* si distingue dalla *prima possibilità*, cioè dalla *possibilità del concetto* di cui abbiamo parlato di sopra. Poichè il *concetto* è tra mezzo a due possibilità: ha una *possibilità anteriore*, di cui egli è il subbietto dialettico, e una *possibilità posteriore*, che nasce da lui attualmente essente e che ha per subbietto il reale (pensato); chè altro è dire: il concetto è possibile a pensarsi, ed altro il dire: l'ente reale corrispondente al concetto è possibile ad esistere. La prima possibilità dipende dalla potenza della mente che può, determinando l'essere, formarsi un *concetto* determinato, e può chiamarsi *psicologica*; la seconda dipende dalla natura del concetto, che non involgendo contraddizione, non s'incontra difficoltà a pensare che venga realizzato. Vero è che l'assenza di contraddizione è condizione necessaria della prima possibilità, ma essa non ne costituisce l'origine.

La possibilità logica viene a dire, che si può pensare l'ente reale sussistente, senza che il pensiero trovi in ciò niuna opposizione alle sue leggi.

Alla *possibilità fisica* non basta questo, ma si richiede di più, che esista una potenza atta a produrre quell'ente di cui si ha il concetto, cioè a farlo sussistere. Ora, questa possibilità fisica manca del tutto nel puro essere reale, o nei concetti. Alla possibilità fisica si riduce anche quella che dicevamo *psicologica*, la quale è fondata nella potenzialità dell'anima.

Ma c'è in terzo luogo quella possibilità che si dice *metafisica*, e questa è la *possibilità assoluta*, non relativa al pensiero (possibilità psicologica), o ad una potenza produttrice dell'ente (possibilità fisica, in generale), e neppure riguardante l'assenza di contraddizione di un concetto (possibilità logica), ma una possibilità assoluta ed incondizionata.

Questa possibilità metafisica è annessa alla possibilità logica di maniera, che data quella, c'è questa, cioè la mente appena che intuisce un'idea o un concetto, il quale è naturalmente immune da contraddizione (altramente non potrebbe essere veramente intuito), dice (s' intende venuta all' uso della riflessione): « il tal ente è possibile », e pronuncia questo della sua realizzazione.

55. Che questa possibilità assoluta si presenti subito alla mente, non si può provare con *dimostrazione*, ma è cosa d'*osservazione*: la coscienza lo dice: il discorso e il senso comune degli uomini attesta questa coscienza, contro la quale attestazione invano un individuo si farebbe a negarla. Su questo fatto i geometri dimandano, e tutti accordano loro, que' postulati, su cui poi ragionano. E non solo i geometri, ma tutti gli uomini istituiscono una gran parte de' loro ragionamenti sulle possibilità, senza che loro venga in mente che queste vengano messe in dubbio, e senza in fatti che trovino su ciò alcun contrasto. Anzi il ragionamento e la dimostrazione non suole acquistare una forza apodittica, se non quando muove dalla possibilità assoluta, e all'evidenza di questa ci conduce; poichè allora solo si conchiude a necessità, quando si dimostra impossibile l'opposto, e l'impossibile suppone il possibile, dal cui concetto procede.

La possibilità assoluta dunque è una verità necessaria, e però una *verità primitiva*, che non si dimostra con un'altra antecedente, perchè è una di quelle notizie elementari che l'essere ideale indeterminato (idea), o determinato (concetti) produce colla stessa sua luce allo spirito che lo intuisce, tosto che la riflessione giunga ad *osservare* queste elementari notizie, che ella poi formola in proporzioni componenti la scienza.

Essendo dunque la possibilità assoluta degli enti, di cui s'hanno i concetti, una delle notizie evidenti e indimostrabili, non può esser negata per nessuna ragione posteriore, e sarebbe un' induzione sofistica quella che dicesse, che per dire possibile assolutamente un reale conviene prima sapere, se ci sia la causa efficiente e fisica del medesimo. Perocchè la mente pronuncia la possibilità di quel reale assolutamente, tosto che ne ha il concetto, senza pensare esplicitamente alla sua causa.

E questa è appunto la differenza tra la possibilità fisica e la metafisica: che la possibilità fisica è quella che s'induce dal sapere che esiste la causa; la possibilità metafisica è quella che la mente asserisce assolutamente e incondizionatamente senza pensare alla causa. Che anzi, qualora venisse tratto in mezzo il pensiero d'una causa efficiente, la mente, senza curarsi di sapere se esiste, o senza poterlo sapere, direbbe anche

di essa assolutamente: è possibile. E questa possibilità metafisica, che la mente applica alla causa, l'applicherebbe ugualmente alla causa della causa, e così indefinitamente alle cause più mediate di cui si facesse discorso: il che dimostra evidentemente, che quando la mente dice possibile un ente reale di cui ha il concetto, non è indotta a dir questo dalla considerazione della causa. Poichè se fosse indotta da questo, non ci sarebbe bisogno di conoscere che la causa esiste, bastando conoscere che la causa è possibile; perchè se la causa è possibile, è possibile anche l'ente reale, cioè il suo effetto. Ora, se per conoscere la causa possibile, si dovesse ricorrere ad un'altra causa, non si potrebbe più fermarsi, e o si dovrebbe percorrere una serie infinita di cause, ciascuna delle quali si affermasse possibile prima di pronunciare possibile l'effetto, o si dovrebbe riuscire in qualche causa esistente. Ma il fatto è che l'uomo pronuncia possibile o impossibile un ente che concepisca, senza darsi alcun pensiero d'una causa fisica, e di verificarne prima la sussistenza.

36. Da questo procede che, come non si può infermare la verità della possibilità assoluta con una che sia posteriore, qual è quella della necessità d'una causa efficiente perchè il reale sia prodotto; così viceversa, partendo dal punto luminoso della possibilità assoluta, si può argomentare e conchiudere all'esistenza d'una causa efficiente, con quella argomentazione che va dal *condizionato* alla *condizione*.

Poichè se il condizionato è certo e indubitabile, come nel caso nostro della possibilità assoluta, dacchè è evidente; giustamente si conchiude, che del pari indubitatamente ci sieno tutte quelle condizioni, senza le quali egli non sarebbe. Poichè egli è: dunque ci sono anche queste. Se dunque un dato reale che si concepisca, è assolutamente possibile; procede che sieno necessarie altresì tutte le condizioni che lo rendono possibile. Rimarrà a cercare quali sieno queste condizioni. Ora si trova che l'una di esse è l'esistenza d'una causa efficiente che lo produca: dunque questa causa esiste.

La quale è una nova prova *a priori* dell'esistenza di Dio. Poichè la causa di cui si parla deve essere necessaria, chè la possibilità delle cose è necessaria; e se è necessario il condi-

zionato, tale anche la condizione. Poichè se la condizione, che nel caso nostro è la causa efficiente, non fosse necessaria, potrebbe non essere. E se potesse non essere, potrebbe essere impossibile il possibile che è condizionato. Ma questo involge contraddizione: dunque sussiste una causa efficiente *necessaria* di tutti gli enti reali possibili. E questa causa necessaria deve essere anche *causa ultima*. Perocchè l'argomentazione esposta non prova se non la necessità d'una causa sola, purchè pienamente efficiente; e se è sola, è anche ultima. Che se essa non fosse immediata, ma tra l'effetto ed essa intervenissero altre cause, queste non sarebbero necessarie, e però la mente non le può mettere *a priori* che come possibili, e però esigerebbero sopra di esse un'altra causa esistente come loro condizione, la quale sarebbe l'ultima. E lo stesso si dimostra dall'essere causa necessaria la condizione de' possibili; poichè se è necessaria non ha bisogno d'essere prodotta da un'altra, e però è ultima.

C'è dunque nella mente umana dotata dell'intuizione dell'essere un' implicita e profonda disposizione a dar fede all'esistenza di un Essere assoluto potente di effettuare tutto ciò che non involge contraddizione, e il fatto universale della religiosità dell'uman genere lo conferma.

CAPITOLO XII.

E IL LUME CHE HA L'UOMO PER NATURA SI POSSA CHIAMARE COGNIZIONE.

57. Se questa questione fosse di sole parole, non la tratteremmo. Ma, come si vedrà, quello che diremo intorno ad essa tende a dichiarare meglio la natura di quel lume che è forma della mente umana, ond'è la potenza del conoscere e quindi la mente stessa.

Noi abbiamo dunque veduto che non è l'*ente*, che stia davanti alla mente umana per natura, ma l'*essere indeterminato* ('L. II, N. 213 e segg.'). Ora l'atto dell'intelligenza è duplice, cioè l'*atto primo*, che ha per suo termine l'essere indeterminato, e

gli *atti secondi*. Coll'atto primo, col quale è costituita l'intelligenza, il soggetto non fa che ricevere irresistibilmente, cioè aver presente l'essere: egli non opera ancora come intelligente, perchè come tale non è costituito, ma si costituisce in quell'atto medesimo. In tutti gli atti secondi, opera il soggetto già costituito intelligente.

Se dunque per *cognizione* s'intendono quelle notizie, che gli vengono dalle sue proprie operazioni mentali, non si può dare il nome di cognizione alla notizia dell'essere indeterminato quale sta presente all'intuito, e così ne parve agli Scolastici, che seguendo Aristotele, esigevano per la cognizione non solo l'*apprensione* (che non distinguevano poi accuratamente in sensitiva e intellettuale), ma ben anco qualche giudizio. Pare che anche il comune degli uomini riserbi a questo solo il nome di cognizione: chè certo il comune degli uomini non pensa alla prima intuizione, e però del tutto non ne parla.

58. Comechessia, importa distinguere bene la prima intuizione dalle intellezioni che vengono appresso, nelle quali sole si ravvisa movimento intellettuale; e però qui vogliamo notarne le differenze, che più per ora c'importano.

Si consideri dunque in primo luogo, che se ci riduciamo all'intuito e mettiamo da parte tutto il resto, il soggetto intuente rimane privo d'ogni moto intellettuale: egli non può nè ripiegarsi sopra se stesso e avere la coscienza di sè, nè riflettere sull'essere che gli sta davanti per analizzarlo ed esercitarvi sopra qualunque altra operazione, nè pensare al nesso tra l'essere e sè, e così acquistare la consapevolezza della sua propria intuizione. Poichè l'essere oggetto dell'intuito quietava l'atto di questo; chè ogni facoltà si quietava, trovato che abbia il suo termine (*Ideol. N. Sagg. N. 548-550*).

Ci vuole dunque un altro termine perchè si mova all'atto un'altra delle facoltà intellettive che sono quiescenti nell'anima, e non c'è altro termine, oltre l'ideale, che il *reale*; poichè l'essere morale non viene che in ultimo, dopo questi due. Il reale eccita la percezione, che è la prima funzione della ragione (*Psicol. 1012, seg.*). Ora in questa funzione l'uomo trova l'ente, cioè l'essere fornito di termine e però compiuto. Di che procede, che il primo degli atti secondi ha per suo termine

non l'essere indeterminato, ma l'ente. E poichè gli atti che vengono appresso, che son quelli della riflessione, non possono stare senza il primo degli atti secondi, procede che l'ente posto davanti alla mente sia la condizione di tutti gli atti secondi.

59. Quindi il *principio di cognizione* (*Psicol.* N. 1294-1325) riceve due forme, secondo che si riferisce alla prima intelligenza, che è la naturale intuizione, o alle seconde intellezioni, colle quali opera l'intelligenza; e queste due forme sono le seguenti:

I. L'*essere* è l'oggetto dell'intuizione naturale.

II. L'*ente* è l'oggetto delle operazioni intellettive.

Questa seconda formola adunque viene a dire, che niuna *operazione* (atto secondo) può fare l'intelligenza umana, avendo solo presente l'*essere*, e non ancora l'*ente*. Quando poi è presente l'ente, il che avviene la prima volta nella percezione, allora è possibile all'uomo di riflettere non solo sull'ente, ma ancora sugli elementi di esso, e di considerare astrattamente ciascuno di questi elementi, e però può allora volgere il pensiero riflesso anche all'essere indeterminato, che è un'antecedenza dell'ente reale e del suo concetto, alla realtà dell'ente, e al suo concetto determinato, alle appendici dell'ente, e a tutto ciò, in una parola, che coll'astrazione si può distinguere in esso preso da sè, o nelle sue relazioni ad un altro. Questo può far la mente, perchè allora tutti gli elementi dell'ente ella vede nell'ente stesso, che le sta davanti, e che è la condizione del pensare, ed altresì la forma ch'ella applica agli elementi acciocchè le si rendano pensabili in separato, rendendoli così enti dialettici.

E invero le operazioni del pensare, che sono gli atti secondi, non potrebbero fermarsi, a ragion d'esempio, in un mezzo ente, chè il mezzo non si può pensare se non dopo il tutto a cui si riferisce, e per la stessa ragione ciò che veramente si conosce deve esser uno, e non si può pienamente conoscere quello a cui manca qualche cosa dell'unità. E quindi è che l'essere al tutto indeterminato non raggiungendo l'uno compiuto (*L. III, N. 763, 798, 829'), non può esser l'oggetto d'un compiuto atto di conoscere, ma piuttosto d'una *potenza* di cono-

scere (1). Poichè ogni potenza è certamente costituita da un primo atto (*Ideol. N. Sag. N. 1008*); ma da un atto a cui manca qualche cosa, voglio dire la sua ultima esplicazione, relativamente alla quale ha una potenzialità che le acquista appunto il nome di potenza. E la condizione della potenza intellettuale è simile appunto a quella del suo oggetto; poichè questo, che è l'essere indeterminato, ha l'uno in sè, ma in un modo virtuale, in quanto è suscettivo di termini. E così la prima intuizione, per concludere questa ricerca, non fu computata dagli antichi tra le cognizioni, non senza ragione, a dir vero; chè essa merita, in sè considerata, la sola denominazione di *cognizion virtuale*, come l'essere è l'ente virtuale, e considerata in relazione colla sola esplicazione, le si deve il nome di potenza di conoscere.

60. Conviene però guardarsi da una falsa conseguenza, che potrebbe parere discendere da tutto questo; la qual conseguenza apparente si è, che l'*ente finito* (oggetto d'una cognizione compiuta) contenesse più di cognizione formale, che non l'*essere* il quale è oggetto d'una cognizione non compiuta. Poichè altro è che la cognizione sia *compiuta*, ed altro che sia *formale*: la cognizione compiuta è quella che ha davanti un oggetto compiuto, la cognizione formale all'incontro è quella che ha davanti un oggetto per sè noto, ossia per sè manifesto, ancorchè non sia compiuto. Ora l'essere è la sola forma della cognizione, come abbiám detto, e perciò l'intuizione naturale è tutta cognizione formale, ancorchè in parte sia virtuale; laddove la cognizione dell'ente finito, che s'acquista colle percezioni, è attuale e compiuta, ma non è formale, sibbene materiata, perchè il reale finito non è conoscibile per sè, ma per l'essere e nell'essere.

(1) S. Tommaso assentendo ad Aristotele, dice appunto che la cognizione universale delle cose alla cognizione particolare ha la relazione d'una cognizione in potenza ad una cognizione in atto. *Nam, dice, qui cognoscit in universalibus tantum, cognoscit REM solum in POTENTIA. Propter quod discipulus de universali cognitione principiorum reducitur in propriam cognitionem conclusionum per magistrum, qui utramque cognitionem habet, sicut aliquid reducitur de potentia in actum per ens actu.* Contra Gent., Lib. III, cap. LXXV, 8.

E qui si consideri che la cognizione formale è più eccellente, come cognizione, della cognizione materiata, poichè è cognizione per sè. Ma ciò non toglie che questa cognizione eccellente e pura sia limitata nell'uomo a segno tale, che quando si dice cognizione puramente formale e logica, parlasi d'una cosa eccellentissima in sè, ma di poco uso alla vita operativa dell'uomo, e facile agli argomenti sofisticici, i quali s'inventano quando si vuole che la cognizione formale si presti a quegli usi, che non può dare che la materiata (L. III, N. 803-816).

Non è dunque manchevole il pensare, perchè sia formale, chè per questo è anzi eccellente; ma è manchevole il pensar formale nell'uomo, perchè gli è dato in scarsa dose, avendo il pensar formale per oggetto l'essere per sè manifesto. Ma altro è l'essere per sè manifesto indeterminato, altro l'essere per sè manifesto assoluto: il primo è dato all'uomo per natura, e costituisce il pensar formale limitato e manchevole; quando gli fosse dato a vedere l'essere assoluto, la sua cognizione sarebbe pure assoluta e tutta formale: questa è l'ultima perfezione del pensare formale.

CAPITOLO XIII.

PRIMA COSTITUZIONE E ULTIMA DESTINAZIONE DELLA NATURA UMANA.

61. Da tutto quello che abbiamo ragionato fin qui, risulta che la forma dell'uomo, ossia dell'ente razionale, è l'essere per sè manifesto, in quanto è indeterminato. L'essere, senza i suoi termini, è l'inizio di ogni ente, ma non è ancora nessun ente: contiene dunque la possibilità degli enti. E però in universale la possibilità si può definire: l'inizio degli enti.

Ma di quali enti? L'essere indeterminato non ne specifica alcuno, ma neppure ne esclude alcuno. Dunque egli è la possibilità tanto dell'essere *finito*, quanto dell'essere *infinito*. Noi abbiamo annoverato queste possibilità tra i caratteri dell'essere indeterminato; ma la seconda, cioè la possibilità dell'ente infinito, l'abbiamo riposta tra i caratteri venienti dalla limitazione del nostro intuito (L. III, N. 758-764), e però essa non è un carattere che appartenga all'essere in se stesso, e ciò perchè

l'ente infinito, come si rileva dalla riflessione ontologica, non ha possibilità, ma necessaria sussistenza; chè egli non ha un concetto ideale in cui si fonda la possibilità, ma solo reale comunicazione, essendo per sè manifesto come reale. Quando noi dunque separiamo in Dio la possibilità, ossia l'idealità, dalla sussistenza, cadiamo in uno di quegli errori provvisori venienti dalla nostra limitazione, che emendiamo più tardi colla scienza ontologica. Rimane pertanto che l'essere indeterminato in verità altro non sia che la possibilità, ossia l'inizio degli enti finiti.

Si ritenga dunque ben fermo nella mente questo vero, che « l'ente razionale umano è costituito o formato dall'essere per sè manifesto, in quanto è inizio degli enti finiti ».

La forma dunque dell'uomo, il fondamento dell'umana natura è 1° l'essere per sè manifesto, 2° in quanto è inizio degli enti finiti. Come questo è il fondamento della natura umana, così convien che sia anche il tema del suo sviluppo e del suo perfezionamento.

62. E quindi lo sviluppo della natura umana deve esser doppio, cioè poter farsi da due lati; dal lato degli enti finiti, e dal lato dell'essere, in quanto è inizio di questi. Ma l'inizio degli enti finiti essendo dato immobilmente dalla natura, rimane sempre lo stesso davanti al soggetto, e però non ammette naturale sviluppo o accrescimento. Se dunque l'essere come inizio degli enti finiti manifestasse se stesso più copiosamente, già non sarebbe più ordine naturale, ma avrebbe luogo un altro ordine, un ordine soprannaturale.

Gli enti finiti all'incontro sono quelli che costituiscono la natura, de' quali l'uomo stesso è uno; e però lo sviluppo dell'umano pensiero e affetto intorno a questi, costituisca l'ordine naturale.

63. Vero è che anche intorno all'essere, come inizio degli enti, molto può travagliarsi l'umano ragionamento; ma questo, qualunque cosa ne cavi per via di riflessione e di comparazione cogli enti finiti, rimane sempre nella cognizione dell'essere iniziale, e in questa stessa incontra un'immensa lacuna, di cui abbiamo parlato nel libro terzo (N. 858), la qual consiste in non trovare alcun nesso necessario tra l'essere e i reali

finiti. Perocchè questi non sono termini propri e necessari dell'essere, onde la loro esistenza non si può argomentare *a priori*. Come dunque esistono? L'essere indeterminato oggetto dell'intuito fa conoscere ciò che esiste, ma non mostra in sè alcuna efficienza produttrice. La gran voglia, che ha l'uomo di conoscere la ragion sufficiente dell'esistenza de' reali contingenti di cui si compone l'universo, trasse Platone a dire che le idee (l'essere ideale) sono causa delle cose. Ma qui ebbe buono appiccio Aristotele a redarguirlo, perchè osservò che l'idee non sono principio del moto, nè cause sufficienti dell'esistenza; tant'è vero, che si possono avere idee di cose che non sussistono (1).

L'idea dunque dell'essere o quella dell'ente non racchiude in sè la ragione dell'esistenza delle cose contingenti. E però non ha alcun valore ontologico, nè alcuna verità *a priori*, la formola testè proposta qual principio di tutta la filosofia: « L'ente crea l'esistenze »; perocchè nel concetto dell'ente manca il concetto delle esistenze, cioè de' contingenti finiti, e c'è bensì l'atto primo dell'essere e dell'ente, ma non c'è inchiusa l'attività di produrre qualche cosa di diverso da sè, non c'è l'atto stesso di questa produzione. Poichè essere o ente esprime l'essenza di ciò che è, ovvero ciò che è; ma non alcun'altra azione.

Laonde a trovare la ragione sufficiente perchè sussistano quelle cose, che possono tanto sussistere come non sussistere, non basta il nudo concetto di essere e di ente oggetto dell'umano intuito, ma convien ricorrere ad una volontà libera ed eterna, il cui atto non s'intuisce. Ed appunto quel denso velo che ricuopre agli occhi intellettuali dell'uomo quest'atto volontario dell'essere assoluto, è la cagione per cui tutto questo universo sta davanti al pensare umano come un grand'arcano, un mistero impenetrabile.

64. Questo affrena l'umana intelligenza che vorrebbe togliersi un tal freno di bocca. Ed ella spera talora di spuntare la sua voglia giungendo per via del ragionar formale, e di determinazione logica, a concludere che quell'atto creativo de' contingenti CI DEVE ESSERE. Ma poi non rimane soddisfatta ap-

(1) *Metaph.* 1, 7 — XII, 4, 5.

pieno di questa conquista. Poichè quantunque conosca che *ci deve* essere, tuttavia no 'l vede questo atto, e però non sa come sia; onde spiega a se stessa l'esistenza dell'universo, ma con una incognita. Inquieti gli umani intendimenti per questo imperfetto sapere della causa efficiente del mondo, si dividono in due parti. Gli imprudenti si buttano a sistemi erronei, pe' quali col favore di molte idee confuse persuadano a se stessi di vedere indubitamente la prima causa. I prudenti dicono quello che diceva Socrate in que' dialoghi di Platone: « aspettiamo che la prima Causa si manifesti da se medesima ». Perocchè avendo noi conosciuto, come ci dimostra un invito ragionamento, che questa Causa ci deve essere, e deve aver prodotti noi stessi; di conseguenza, come ottima, manifesterà a noi se stessa e così compierà quel voto, quella necessità intellettuale di conoscerla, che ella stessa ha lasciato in noi. Sarà questo il compimento dell'opera sua, che ella non può lasciare imperfetta (1).

(1) Nella *Teodicea* libro III, c. XXV, XXVI fu mostrato che l'eterna beatitudine consisterà nella visione dell'*essenza creatrice* di Dio. Questo fine dell'umana natura risponde al suo principio. Il principio che costituisce l'umana natura è la *possibilità degli enti finiti*, la quale possibilità è nell'essere eterno. Il fine è l'essere eterno, non più solo come contenente quella possibilità, essere ideale, ma come attualmente creante tutto il finito con un atto che è la sua propria essenza.

PARTE II.

DELL' ESSERE PER SÈ MANIFESTO

IN CONGIUNZIONE COLLA MENTE UMANA

63. La dottrina dell'idea, come ogni altra dottrina speculativa, ha due maniere di processo ragionato, che il filosofo deve accuratamente distinguere.

Il primo processo parte dall'osservazione del fatto, e la sagacità del filosofo si dimostra in questo, che coglie e stabilisce il fatto in tutte le sue parti, e si assicura bene della sua verità con ogni cautela. Ciò che dà l'osservazione è in ogni caso un punto fermo, sul quale può fondarsi un ragionamento. Ma se il fatto osservato è di tal natura, che mostri in se stesso necessità, di maniera che sarebbe impossibile pensare che non fosse, o che fosse diverso da quello che è; allora s'avrebbe non solo un punto certo, ma eziandio evidente. Il primo processo ragionato adunque muove da questo punto fermo. E si scopre la forza dialettica della mente del filosofo, quando da questo principio procede per via di continue illazioni componendo una dottrina, senza lasciarsi scuotere da obiezioni e apparenti paradossi. Poichè quando il fatto sia tale, che l'illazione si derivi a rigor di logica, egli non ha più cagione di dubitare del fatto suo.

Ma questo processo, il più eccellente di tutti, è di pochi, perchè pochi hanno la pazienza o la facoltà di bene osservare; e

ancora più pochi sono quelli che godono della potenza delle illazioni lontane, la qual potenza è sempre accompagnata da una ferma fede alle medesime.

Il secondo processo ragionativo, buono anch'esso se accompagnato dal primo, ma secondario e amplissimo fonte di sofismi ove se ne vada senza il primo, come per lo più avviene, è quello che muove dai dubbi e dagli apparenti paradossi, e domanda che questi sieno rimossi e spiegati prima di assentire alla loro dottrina. Qualora questo processo ragionativo susseguia al primo, col quale si è stabilita la scienza traendola dai puri suoi fonti, egli produce una nuova copia di sapere, e quasi una nuova scienza; conduce alle più profonde investigazioni per cogliere le più intime verità, pieno di vita per forti battagliesche argomentazioni, colle quali la verità resta non solo accresciuta, ma munita. Ma se si comincia da questo processo deontologico, cioè che cerca *quel che deve essere* (chè è da questa ricerca che nascono le obiezioni), invece che dal primo ontologico, che cerca quello che è, se n'hanno molti inconvenienti, e principalmente questo, che si parla di cose di cui non sono ben chiarite le idee; poichè è col primo processo che si chiariscono. E questo è il difetto del metodo degli Scolastici che, educati dalla logica d'Aristotele tutta argomentativa, incominciano sempre dai dubbi.

66. Noi dunque abbiam tenuto sempre nelle nostre ricerche per massima l'incominciare dal primo processo ragionativo, e il persistere in esso: dopo averlo poi percorso e quasi esaurito, accingerci alle lotte del secondo. Onde nell'Ideologia, colla quale abbiamo cominciato il nostro discorso filosofico, dichiarammo di prendere a punto di partenza l'*osservazione*, e non il *dubbio metodico*.

Ma or che crediamo aver alquanto dato opera al primo processo, prendiamo la seconda fatica.

Intendiamo dunque, in questa parte, di risolvere le principali obiezioni che si sono accampate contro l'essere ideale, sperando che questo non solo giovi a sgombrare la via dagli impedimenti al retto filosofare, e a rendere più luminosa la vera dottrina delle idee, ma che con ciò avremo alle mani buona occasione di perscrutare più addentro la natura dell'essere manifesto.

CAPITOLO I.

ONDE NASCANO LE DIFFICOLTÀ CHE PRESENTA LA TEORIA
DELL'ESSERE MANIFESTO E DE' CONCETTI CHE NE DERIVANO.

67. Le difficoltà, che s'incontrano meditando sull'essere manifesto e sui concetti, derivano da quattro fonti:

1.° Dalla natura dell'essere stesso, quale si rappresenta all'intuito naturale dell'uomo; e queste abbiamo procurato di risolverle nella prima parte di questo libro, e nel libro terzo;

2.° Dalla relazione coll'essere divino: cioè dalla questione dell'identità, di cui abbiamo pure parlato (1) e dalla questione del modo col quale i possibili si conciliano coll'unità divina, di cui parleremo nella parte terza;

3.° Dalla comunicazione coll'essere e dell'essere per sè manifesto colle intelligenze finite;

4.° Dalla comunicazione dell'essere per sè manifesto coi reali finiti.

Queste due ultime classi di difficoltà somministrano l'argomento alla seconda ed alla terza parte di questo libro.

Dobbiamo dunque ora svolgere le difficoltà, che traggono l'origine dalla comunicazione che l'essere manifesto ha colla mente umana, e che cagionarono tante dispute tra le scuole antiche. E queste stesse dispute conviene che non vadano perdute per noi, ma che le meditazioni de' maggiori profittino a' posteri, se pur non vogliamo ricominciare sempre da capo l'edificio del sapere, come la tela di Penelope: rinfreschiamo dunque la memoria di que' filosofici combattimenti.

(1) *Lib. II, N. 693, 632; Lib. III, N. 857.*

CAPITOLO II.

ESPOSIZIONE DELLA DISPUTA
TRA GLI ELEATICI E I MEGARICI DA UNA PARTE
E PLATONE DALL'ALTRA.

68. Parmenide (an. 504-460 av. Cr.) ridusse ogni cosa all'unità (1): l'ente solo è (2), e fu sempre: *ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν ἐν ἑνεχῇ* (3).

Venne poi Socrate, mente al sommo dialettica, che, come narra Aristotele, volendo trattare delle cose morali, vide che per dar forza a' suoi discorsi c'era bisogno di qualche cosa di fermo, onde « cercò l'universale, e il primo pose mente alle « definizioni; e facendone (Platone) perciò gran conto, reputò « che non si potesse trovare in niuna delle cose sensibili, ma « in altre; poichè è impossibile, che ci sia una definizione comune di quale si sia tra i sensibili, i quali sempre cambiano; e così tali enti » (non sensibili) « appellò *idee*; e i « sensibili dirsi tutti oltre queste, e secondo queste però i « molti » (sensibili) univoci essere per partecipazione equivoci « alle specie » cioè alle idee (4).

Le idee, appunto perchè corrispondenti alle cose, erano molte, e l'una separata dall'altra: e tuttavia mostravano d'avere una natura immutabile ed eterna.

(1) Aristotele peripatetico del secondo secolo (ap. Euseb., Praep. Ev. XIV-XVII) attribuisce la stessa dottrina a Senofane, Melisso e Zenone. *Hi, quidquid esset, unum dumtaxat esse: quod ab eo diversum esset, id non esse: generari nihil: nihil corrumpi, moveri omnino nihil statuebant.*

Aristotele in modo dubitativo accenna qualche differenza tra questi, parlando che l'uno di Senofane fosse tutto il cielo, che disse essere Dio; che l'uno di Melisso fosse un uno materiale (*κατὰ τὴν ὕλην*); l'uno poi di Parmenide, razionale (*κατὰ τὸν λόγον*) Metaph. I, 5; il che se fosse vero, Melisso che avea udito Parmenide avrebbe fatto un passo indietro. Ma dice che Senofane e Melisso parlarono oscuramente, e da lasciarsi da parte *ὡς ὅντις μὲν ἀποκρίνεται*.

(2) — *Μόνος δ' ἐστὶ μὴδὲς ὁδοῦ-λείπεται, ὡς ἐστὶ* (Parmenid., Carm. reliq., II, De Verit. §§. 56, 57, ap. Karst.), dove si vede che Parmenide non avea ben distinto tra l'essere e l'ente, e di qui venne l'imperfezione del suo sistema.

(3) Ibid., Vs. 60, 61: « poichè ora è tutto ad un tempo, uno, continuo ».

(4) Arist. Metaph. I, 6.

Così Socrate, quasi senza volerlo, avea trovato il principio d'una nuova filosofia, dal quale cavò Platone la sua dottrina.

Comparsa questa, si trovarono a fronte due dottrine: quella dell'uno degli Eleatici, e quella delle *molteplici idee* di Platone:

69. Ma una terza filosofia, figlia delle due prime, era venuta anch'essa in campo, quella dei Megarici. Euclide di Megara, che ne fu il capo, s'era applicato allo studio della filosofia d'Elea, e poi fattosi amico e discepolo di Socrate, ne avea imparata la dottrina delle idee. Ma questa dottrina ha due lati: quello che lega le idee colle cose (e condotto da questo legame, Socrate avea trovate le idee, che la ragione per la quale si vide obbligato di ricorrere ad esse non fu altra, se non d'averne un punto fermo su cui piantare i ragionamenti intorno alle cose pratiche); e quello, che mostra le idee dotate di proprietà opposte alle proprietà delle cose sensibili, onde siccome queste si muovono sempre soggiacendo al tempo, così le idee sono immobili ed eterne. Sembra dunque che Euclide abbia preso questo secondo lato della dottrina delle idee, rifiutando il primo. E però i Megarici sembrano aver fatto dei reati delle idee due ordini al tutto separati e distinti, senza che pur fosse possibile una comunicazione o composizione tra loro (1). Al che erano forse inclinati dall'essere avvezzi a considerare l'uno, tutto solo e incomunicabile, di Parmenide.

Così la dottrina delle idee, quale era stata ricavata dai Megarici, teneva l'estremo opposto della dottrina materiale e sensistica di Leucippo e del suo discepolo Democrito, come pure di quella de' Cirenaici; poichè questi tutto davano ai sensibili, i Megarici tutto alle idee, che colle cose sensibili e tra loro non poteano comunicare.

70. Platone, che stava nel mezzo, descrive (secondo che avverte sagacemente lo Schleiermacher) con quel sale attico, che è di lui solo, la lotta di quelle due opinioni estreme rassomigliandola alla pugna dei giganti. « Alcuni di loro » dice « tirano giù dal cielo e dall'invisibile regione in terra tutte le cose; • certo colle stesse lor mani, dando di piglio a sassi e querelando ».

(1) V. Ferd. Deycks, *De Megaricorum doctrina, ejusque ap. Plat. et Aristot. vestigiis*. Bonnæ 1827.

« Poichè palpando tutte queste cose, essi affermano che ci è solo quello che in qualsiasi modo si percepisce e si palpa, e questo dicono che sia corpo ed essenza: qualunque cosa poi si affermi essere senza corpo, la disprezzano, non volendo udire d'altro. — Ma gli avversari di questi, molto cautamente e piamente, dal di su, da una sede invisibile, combattono per un' essenza invisibile, e costringono alcune specie intellegibili e incorporee ad essere la vera essenza » (1).

Platone adunque incontrava ne' Megarici un' esagerazione del suo proprio sistema delle idee, e questi erano i più sottili avversari che aver potesse. E non sembra improbabile, che il dissenso tra i Megarici e Platone scoppiasse più vivo quando quest' ultimo dopo la morte di Socrate, durante la dominazione de' trenta tiranni (an. 399 av. c. 1), si ritirò a Megara presso Euclide, col quale molte dispute filosofiche dee aver agitate.

Pertanto, questa coi Megarici, noi crediamo sia stata la più seria e grave lotta che avesse a sostenere il filosofo Ateniese; e dalle sottigliezze megariche ci pare indubitato avere anche Aristotele cavati quegli argomenti, non di tutta buona fede, co' quali tolse poi a combattere le dottrine del suo maestro intorno alle idee, cavandone una conseguenza contraria a quella che ne cavavano i dialettici megaresi. Poichè dove essi volevano mantenere le idee immuni da ogni comunicazione co' sensibili, dimostrando che la loro natura incorporea ed eterna non ammetteva con questi, nè tra loro, comunicazione di sorta, Aristotele s' impadronì degli stessi argomenti per conchiuderne, che dunque le idee non esistevano separate dalle cose reali, ma nei reali di cui eran le forme.

Comparisce questa disputa in più dialoghi di Platone, particolarmente nel Sofista; il Parmenide poi la rappresenta tutta di proposito, secondo l'opinione de' più recenti eruditi.

71. In questo magnifico dialogo Platone fa, con bellissimo accorgimento, che sostenga l'ufficio di principale disputatore lo stesso Parmenide, il quale egli narra venuto in Atene alla celebrità de' giuochi Panatenei col suo fido discepolo e amico

(1) Sophist. p. 246.

Zenone, ospitati amendue da Pitodoro, in casa del quale ha luogo il dialogo. L'intendimento dunque par quello di mostrare ai Megarici, che lo stesso Parmenide, da essi sopra ogni altro pregiato, non avrebbe potuto esporre ampiamente il suo sistema in un modo coerente, senza incorrere nella logica necessità di ammettere la dottrina delle idee, e queste partecipabili dalle cose reali e tra loro; onde riusciva naturalmente la più fina e calzante confutazione di que' sottili avversari.

E di fatti il poema di Parmenide ne dava da molte parti l'appicco:

- « Una dunque è la via di argomentare :
- « È l'ente, e in essa molti indizî s' hanno
- « Che ingenito, immortal, tutto, uniforme
- « Ei sia, e immoto, eterno; nè una volta
- « Fu ovver sarà: chè è ora tutto insieme ,
- « Uno, continuo . . . (1) »

nelle quali parole il filosofo di Elea attribuiva molte qualità all'Ente, e però poneva nel suo uno molteplicità, e quelle qualità erano altrettante specie od essenze partecipate. Onde non meno Platone nel Sofista, che Aristotele nel primo de' Fisici, viene accusando Parmenide di contraddizione, come quello che volendo che l'uno sia per se stesso, poi gli concede diverse attribuzioni, distinguendo così in esso i subietti dai predicati, e quindi introducendo più generi di enti. La quale censura spetta forse più agli interpreti e discepoli di Parmenide, che a questo grand' uomo.

Era dunque permesso a Platone, e non gli poteva essere negato, di far sì che Parmenide, ragionando in un modo consentaneo a quello che aveva detto nel suo poema *Della Natura*, venisse ad ammettere la molteplicità delle idee, e altresì la

(1) . . . Μόνος δ' ἐτι μῦθος ὁδοῖο

λείπεται, ὡς ἐστι· Ταύτη δ' ἐπὶ σήματι' ἔσσι
πολλὰ μάλ', ὡς ἀγένητον ἔδν καὶ ἀνώλεθρον ἐστιν
οὐλον μουνογενὲς τε, καὶ ἀτραμὲς ἡδ' ἀτίλεστον·
οὐ ποτ' ἔην οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἐστιν ἐμοῦ πᾶν,
ἐν συνεχῆς . . .

Parmenid. Reliq., II, De verit. v. 55-60.

loro partecipabilità negata da que' di Megara, che pur professavano tanta riverenza al fondatore della scuola di Elea.

Da un luogo poi del pari convenientissimo prende il principio della disputa. Perocchè Platone fa che Zenone intimo amico e discepolo di Parmenide, pregato dagli amici, legga un suo nuovo scritto, nel quale difendeva la dottrina dell'uno pigliando per assunto: « quali conseguenze provenissero, ponendo che invece d'uno gli enti fossero molti », e dimostrando che assurdisime.

A quel tempo in cui Platone suppone tenutosi quel dialogo, la dottrina delle idee non era ancora comparsa; chè Socrate era giovinetto, Parmenide poi aveva circa sessantacinque anni, e Zenone circa quaranta. Tale almeno è l'età che assegna loro Platone. Onde Zenone aveva scritto il suo libro contro la posizione dei Fisici; e gli assurdi, che dimostrava venire a fil di logica dall'ammettersi una pluralità di enti sensibili, riguardavano tutti la pluralità di enti, e non alcun'altra. Il che era già un far intendere a' Megarici, che gli argomenti a favor dell'uno della scuola di Elea poteano essere tutti veri, ma non concludere contro la pluralità delle idee; chè questa questione era nuova, e non s'era presentata nè alla mente di Parmenide, nè a quella di Zenone, onde non restava altro che vedere come que'grandi filosofi l'avrebbero risolta: il che si potea benissimo riconoscere considerando se le conseguenze delle dottrine dell'uno, le conseguenze ulteriori che essi non avevano avuto occasione di cavare, sarebbero state consentanee alle dottrine delle idee, o contrarie.

Platone dunque in quella brigata introduce Socrate, che fu il primo ch'ebbe pensato alle idee, ma giovinetto, e quasi sulla via di trovare la detta dottrina, e avendola trovata in parte, ma non ancora pervenuto a possederla del tutto, e inesperto nell'arte del difenderla. E ciò con bellissimo artificio, perchè così trova occasione di far due cose: cioè che Socrate, il quale aveva già pensato alle idee, trasportasse la disputa di Zenone dalla pluralità delle cose sensibili alla pluralità delle cose insensibili ed eterne, cioè delle idee; e che entrando Parmenide poi nel dialogo, quasi in soccorso di Zenone (chè tutti e due erano rimasti sorpresi e ammirati della nuova questione che

introduceva quel giovine ragionatore) tradisse fuori gli argomenti dei Megarici contro le idee, e con essi restasse Socrate, scoperto alla pugna dialettica, avviluppato. E così pare che la causa delle idee rimanga perduta, avendola combattuta Parmenide di tal pelo, che i Megarici non avevano forse mai avuto un più forte avvocato. Il che indusse in errore alcuni moderni eruditi, ai quali parve che Platone avesse vacillato nella fede alla sua dottrina. Ma s'ingannarono per non aver bene inteso la testura e l'unità di tutto il dialogo.

72. Non posso tenermi dall'osservare con quanta naturalezza e sveltezza Socrate trasporti Zenone dalla disputa delle cose sensibili a quella delle idee. Poichè, fattosi rileggere la prima ipotesi del primo ragionamento del libro di Zenone, nel quale dimostrava che se gli enti sono molti veniva l'assurdo che fossero ad un tempo stesso *simili* e *dissimili*, e di tali altre qualità contraddittorie dotati, Socrate si fa a riassumere l'assunto di Zenone così: « Come dici, o Zenone, che se ci sono di molte cose, queste devono essere simili e dissimili? chè questo è impossibile. Poichè nè i dissimili possono esser simili, nè i simili dissimili. Non dici tu così? » E Zenone, appunto perchè non conosceva la dottrina delle idee, non s'accorge punto che la dimanda di Socrate era capziosa ed equivoca, e risponde affermando che quello era il suo intento; onde Socrate poco appresso, spiegando il suo pensiero, cioè, distinguendo tra l'esser simili e dissimili le cose in senso diviso, e l'esser simili e dissimili in senso congiunto, domanda a Zenone, se egualmente avrebbe saputo dimostrare che la *similitudine* fosse ad un tempo stesso *dissimilitudine*, in modo che queste due idee partecipassero l'una dell'altra: che se l'una non potea mai essere nè partecipare dell'altra, conveniva ammettere di necessità più idee distinte tra loro ed incomunicabili. Colla quale domanda Socrate otteneva due cose, di rilevare il sofisma che si conteneva nel ragionamento di Zenone, e di dimostrare che le idee non si potevano ridurre ad una semplicissima unità scevra da ogni pluralità. Poichè « a me non darebbe meraviglia », dice, « se chicchessia chiamasse uno tutte le cose perchè partecipano di uno » (d'una qualche qualità comune), « e queste

• medesime chiamasse di novo molte; perchè partecipano anche della moltitudine • (di più qualità non comuni): « ma se quello ch'è lo stesso uno, quello stesso mostrasse esser più; e anche gli stessi più esser uno, io strabighierei di meraviglia. E di tutte l'altre cose di' al modo istesso; poichè se manterrà che i generi e le specie ricevono in se stessi tali cose contrarie, sarà cosa da fare stupore. Così se alcun prende a dimostrare che io sono uno e molti, niuna meraviglia che volendo provare ch'io sono *molti*, dica che altra è la mia destra e altra la sinistra, altra la parte innanzi, e quella indietro, altra la superiore e l'inferiore similmente, ond'io stesso, a parer mio, sono partecipe della moltitudine. Se poi volendo mostrare che sono anche *uno*, altri dirà che tra noi, che siamo sette, io sono un uomo solo; del pari niuna meraviglia ch'io partecipi anche dell'*uno*. Laonde l'una e l'altra cosa s'afferma con verità. Se dunque taluno si sforzi di dimostrare tali cose, le pietre, pognamo, o le legna od altre consimili, essere le medesime *uno* e *molte*, noi concederemo che l'avrà dimostrato, ma non già che l'*uno* sia i *molti*, e i *molti* *uno*; nè avrà provato cosa da maravigliarne, ma quello che già dicono tutti. Ma se ei fosse un tale, che prima distinguesse tra di sè le specie stesse di quelle cose che abbiamo poco innanzi indicate, e ne prendesse a parte da sè come la similitudine, e la dissimilitudine, la moltitudine, l'uno, lo stato, il moto, e l'altre di tal fatta, e poi sostenesse che queste possono meschiarsi in se medesime e separarsi, per fermo, o Zenone, io me ne andrei stupito (1) ».

73. Con gran verosimiglianza il drammatico autore del dialogo mette qui in bocca a Pitodoro, presente al dialogo, che dagli sguardi che si davano a quando a quando Parmenide e Zenone mentre Socrate parlava, egli credeva che i due filosofi fossero sdegnati dell'ardire del giovane Socrate. Poichè, a vero dire, l'osservazione di Socrate faceva andar a vòto l'argomento di Zenone, e al sofisma sostituiva un importantissimo subietto di ricerche

(1) Parm. p. 127-129.

filosofiche, e poneva il seme di tutta la dottrina delle *idee*, e della maniera non pure di difenderla, ma di dimostrarla ancora necessaria, introducendo una distinzione che non si potea negare, perchè ammessa da tutti gli uomini, e che pure considerata dall'occhio del filosofo diventava un arcano di somma difficoltà, come accade di tutte le cose semplicissime e delle più ovvie, la distinzione, voglio dire, tra *ciò che le cose sono*, e *ciò di cui le cose partecipano*.

Ma Parmenide, che del pari che Zenone aveva ascoltato attentissimamente Socrate (il che mostrava che udivano una cosa nuova), fa un complimento di lode a Socrate non senza un sorriso di compiacenza e fors' anche d'imbarazzo, lodando in lui quell'impeto del disputare, quasi a dir giovanile; e qui col prender egli il vecchio Parmenide la parola, e non lasciare che risponda Zenone, dà segno di sentire la gravità dell'inaspettata proposta. Che anzi evita di prendere la questione direttamente, come l'avea messa avanti Socrate, e in quel cambio pare che cerchi una rivincita, disputando contro le idee separate tra sè e dagli enti reali, di cui pur questi partecipassero. E il giovanetto Socrate, dopo poche istanze, confessò di non trovare l'uscita; nè alla modestia d'un giovane conveniva il tener troppo fermo contro un filosofo canuto, capo di una scuola reputatissima.

Come dunque si ristora poi la causa delle idee?

74. Quando sembra che se n'abbandoni il discorso, e che se ne cominci un altro, allora appunto le idee, quasi cacciate da una parte con isconfitta, ritornano dall'altra trionfatrici. Poichè Parmenide contento d'aver avviluppato il giovane nelle difficoltà, non gli toglie al tutto la speranza che si possa trovar il bandolo di quella matassa, e gli fa animo ad addestrarsi nell'arte dialettica, dicendogli, quasi per ristorarlo, che nel vero se le specie delle cose si tolgono via, non rimane più come pensare e la stessa facoltà di disputare è sovvertita, nè parergli difficile a mostrare come le stesse cose possono essere simili ad un tempo e dissimili, e l'avea già mostrato ottimamente Socrate, almeno trattandosi delle cose sensibili, e così dissolvendo l'argomento di Zenone che lo dava per un assurdo. Toglie dunque Parmenide a inculcare a Socrate, che a norma d'arte si

deve procedere nelle esercitazioni dialettiche, additandogli la via apagogica (che è quella che forma il carattere della dialettica d'Elea), la quale spinge l'ipotesi alla ultime conseguenze, e dalla bontà di questa giudica della bontà di quella. Convien, per investigare compiutamente il vero, non partire da un'ipotesi sola, ma anche dalla sua contraria, e riguardo a ciascuna delle due ipotesi contrarie è necessario ordire quattro lavori dialettici: il primo dei quali sia cercare quali conseguenze s'abbiano circa la cosa prima posta, e poi negata (che sono le due ipotesi contrarie), in sè considerata; il secondo, quali conseguenze rispetto alla stessa, considerata in relazione colle altre cose; il terzo, quali conseguenze subiscano l'altre cose in sè stesse; il quarto, quali conseguenze subiscano l'altre cose considerate in relazione colla detta cosa or posta or negata. Zennone poi nel suo scritto non aveva delle due ipotesi che trattate una sola, quella se le cose son molte. Allora e Socrate e Zennone stesso e Pitodoro e Aristotele e tutti i presenti si fanno attorno a Parmenide, scongiurandolo di dare egli stesso un esempio di quella compiuta argomentazione che aveva descritta. A cui il vecchio Parmenide non sapendo resistere, benchè mostrasse di sentire il peso della fatica che gli s'imponera, mette in campo la sua dottrina dell'uno, intorno alla quale le due ipotesi contrarie sono appunto queste: l'uno è, l'uno non è. Ciascuna di esse posta da lui, dispiega le quattro serie di conseguenze che ne derivano, nel che si compie tutto il dialogo.

73. L'artificio dialettico della disputa che prende a fare Parmenide è questo.

Posta l'ipotesi « l'uno è », egli cava profitto dalla dualità che si contiene nella proposizione composta del subietto *uno* e del predicate *è*; e analizzando questi due concetti, l'uno in separato dall'altro, ne cava conseguenze opposte.

Poichè considerando la tesi soltanto dalla parte del subietto *uno*, lo spoglia successivamente di tutte le qualità: chè lasciandogli qualche altra qualità od essenza fuori di quella dell'*uno*, già non sarebbe più uno, ma ammetterebbe pluralità in se stesso. E così ultimamente lo spoglia dello stesso essere; chè anche l'essere è un concetto diverso da quello dell'*uno*,

nessa. L'uno privato di tutto, e anche di ogni qualunque esistenza, cessa. An anco di essere uno, e divien nulla di tutto. (Parmen. p. 137, C — p. 142, B).

Il risultato di questa serie d'illazioni è evidentemente quello, che il solo concetto dell'uno non può stare da sè, scevro da ogni altro concetto, senza assurdo; e questo già veniva a stabilire la necessità d'una comunicazione tra le idee, e mostrava, che non si poteano mantenere così separate, come pretendevano i Megarici, e come Socrate stesso, per inavvertenza, avea supposto che fossero (1).

Passa alla seconda serie d'illazioni prendendo la stessa tesi dalla parte del predicato (il che è considerar l'uno in relazione cogli altri concetti diversi da quelli dell'uno); e qui mostra, che se l'uno è, deve partecipare dell'essenza, cioè dell'essere, poichè l'ipotesi non dice semplicemente « uno »; ma dice « l'uno è », e però nella tesi stessa è data l'essenza all'uno, almeno l'essenza dell'unità; chè l'uno esprime un subietto, e

(1) Stilpone che, come si sa da Diogene (Vita et. Pl. Cl. Philos. L. II, c. XI, 113), fu uditor de' filosofi Megaresi, e fors' anco di Euclide stesso, negava, che si potesse predicare alcuna cosa d'un'altra, ma solo ciascuna di se stessa; onde affermava che il dire, a ragion d'esempio « uomo buono » dava un assurdo, quasi si dicesse uomo non buono; di maniera che restava solo di vero, che l'uomo è uomo, e non più (Ibid. 119). Il che è quanto dire, ch'egli voleva si prendessero i vocaboli sempre in senso *divise*, come dicono i Logici, p. es. l'uomo significasse solo l'uomo in quanto uomo, e non in senso *composto*, cioè come subietto d'altra qualità; e ciò, appunto perchè negava che un'essenza potesse comunicare coll'altra, ma voleva rimanessero pure, separate e divise. E sebbene Plutarco, nel libro che scrisse contro Colotea (XXII, XXIII), per iscusare Stilpone asserisca che Stilpone dicesse quella sentenza scherzando e ridendo per ischernio dei Sofisti, tuttavia è certo che i Megarici mantenevano questa separazione delle idee fra loro, contro il senso comune manifestato dall'uso del linguaggio. Nè deesi riprendera Platone, se non dispregiava tali sottigliezze anzichè ribatterle: come fanno con metodo, a dir vero, comodissimo i moderni. I grandi filosofi non dispregiarono mai le sottigliezze dialettiche, e non riuscendo di ribatterle con altre armi dialettiche, difesero l'onore della dialettica stessa, e dimostrarono ch'ella è sicura di sè, e ha forza di vincere le sottigliezze di quegli stessi che se n'abuzano, nè ha timore di accettare qualunque sfida. Ed è così, ch'essi portarono quest'arte ad una perfezione maravigliosa, mantenuta dagli Scolastici, e abbandonata dalla saccenteria de' moderni.

l'unità esprime l'essenza di cui quel subietto è fornito. I quali sono due concetti diversi; onde non si può negare, che se « l'uno è » convien porre una prima dualità di concetti (e questa è veramente la *prima diade*).

Ora, trovato che se l'uno è, non può stare senza l'essere (che sarebbe contraddizione), viene sottilmente ma ineluttabilmente dimostrando, che l'uno è l'*ente uno*, e che nel concetto dell'*ente uno* si suppongono e si contengono tutti i concetti possibili, di che conchiude, che se l'uno è, quest' uno che è, è tutte le cose (Parmen. p. 142, B — 157, B).

Col quale ragionamento rimane di nuovo provato, che le idee non sono tra loro slegate e indipendenti come volevano i Megarici, ma forz'è ammetterle in istrettissima comunicazione e congiunzione tra loro, e che tutto il mondo delle idee, fatta ragione a' vincoli da' quali sono intimamente legate, gode dell'unità, è uno, benchè a un tempo sia molteplice.

76. Con queste due argomentazioni dunque Platone mostrò che cosa avvenga all'uno e rispetto a sè e rispetto all'altre cose, nella prima ipotesi che l'uno sia.

Entra nel terzo ragionamento: se l'uno è, che cosa avverrà dell'altre cose.

Qui si noti, che diventando il subietto del discorso l'altre cose diverse dall'uno senza definir quali, s'abbracciano tutte, e però non solo le idee, ma anche i sensibili.

Ora, come innanzi avea spezzata la tesi: « l'uno è », in modo da ragionar primo dell'uno solo, e poi dell'essere, di cui la tesi stessa dotava l'uno, qui inverte l'ordine, e prende la tesi dalla parte del predicato.

Dice che avendo già dimostrato, che se l'uno è veramente, partecipando dell'essenza, cioè dell'essere, egli è necessariamente multiplice, ed anzi è tutte le cose: dunque le cose molteplici sono. E in quanto sono molteplici, in tanto non sono l'uno; ma devono pure partecipare dell'uno, chè altramente non sarebbero (Parmen. p. 157, B — 159, B).

La conclusione del quale ragionamento sottintesa da Platone, come ne' due precedenti, e lasciata tirare agli uditori, è manifestamente questa, che se i sensibili sono, essi devono partecipare dell'uno, e per ciò stesso delle idee. E quindi non

restare che l'uno de' due, o negare ai sensibili qualunque esistenza, ovvero ammettere che le idee possano essere da essi partecipate; con che la dottrina de' Megarici di nuovo rimaneva interamente abbattuta.

Era dunque così provato, che se l'uno è, possono essere le altre cose fuori dell'uno, perchè possono partecipare dell'uno, e per questa partecipazione possono essere anche i sensibili. Ma senza questa partecipazione diventano assurdi. Intraprende dunque il quarto ragionamento, col quale cerca, che sieno le altre cose, nella tesi che l'uno sia, ma di lui esse non partecipino; il che è un cercare che cosa sieno l'altre cose in sé, senza relazione all'uno.

Dimostra pertanto, che l'altre cose, in quanto non sono uno, che è quanto dire in quanto non partecipano dell'uno, sono un bel nulla, il loro concetto diventa assurdo (Parmen. p. 159, B; 160, B). Così ribadisce ancora il chiodo contro a' Megarici, risultandone che, ove si neghi all'idee il poter comunicarsi alle cose reali, conviene del tutto negare queste stesse, perchè i molti non istanno da sé, senza relazione all'uno.

77. A questo modo stata discussa da tutti i suoi lati la prima ipotesi: « l'uno è »; Parmenide passa alla seconda: « l'uno non è »; e cerca in egual modo, quali sieno le quattro classi d'illazioni che necessariamente ne scaturiscono.

Nel primo ragionamento sull'ipotesi « l'uno non è » cerca che cosa sia l'uno, se non è; e poichè s'è veduto che l'uno partecipa dell'essere, e quindi contiene in sé implicite e suppone tutte le idee, ne segue che se non è, l'uno così negato sia la negazione di tutte le idee. E poichè questo da noi si concepisce e s'intende, chè se non s'intendesse non se ne potrebbe parlare, ne viene che l'uno, ancorchè si neghi, abbraccia nondimeno nel pensiero tutte le idee, e in questo senso è tutto.

L'uno dunque in questa ipotesi è il complesso delle idee negative, le quali sono altrettanti enti dialettici (Parmen. p. 160, B — 163, C).

Dalla quale disputazione si ha questa conclusione, che le idee rimangono in presenza delle stesse negazioni, e che però hanno un modo di essere necessario, e tuttavia non restano

separate, ma tra loro connesse nell'unità, o si affermino esse o si neghino (1).

(1) È impossibile che si trovi il filo di quel labirinto, che è la solenza dialettica, se non si dà tutta l'attenzione a distinguere un concetto dall'altro; e quantunque i Greci abbiano introdotto distinzioni sottilissime, pure lasciasse ancora molti equivoci, fonti di dispute interminabili. Gli Scolastici distinsero anch'essi, e tuttavia non abbastanza.

Nel rinascimento delle lettere i nostri filosofi del cinquecento, che ristorarono lo studio di Platone e de' Platonici, furono così colpiti e quasi tutti affetti dalla nuova luce che vi videro, che non seppero neppur essi aggiugnere di quelle distinzioni fondamentali, di cui abbisognava pure la filosofia per andare avanti. Trovo dunque necessario di ribattere frequentemente il chiodo della necessità di nuove distinzioni ogni qualvolta la materia me ne dà l'occasione, come me la dà qui questo luogo del Parmenide di Platone.

Osservo dunque, che nè Platone, nè Aristotele, nè altri, cui io sappia, distinse, almeno con piena certezza:

1.° La cognizione intuitiva dalla cognizione di *predicazione soggettiva*, a cui appartiene l'affermare e il negare:

2.° L'essere dall'ente, e di conseguente il non essere dal non ente.

E veramente Platone a questo luogo parla dell'essenza di *esser ente* (*ousia tou ousai ti*), dell'essenza di *essere non ente* (*ousia tou ousai ti ti*) e dell'essenza di *non essere non ente* (*ousia tou mi ousai mi ti*), colle quali espressioni egli ammette manifestamente delle essenze negative. E queste si possono effettivamente ammettere purchè si considerino come essenze dialettiche, un puro risultato delle operazioni subiettive, e non come qualche cosa d'eterno in sé. Esse sono vestite d'una forma eterna, cioè della forma dell'essere indeterminato, dal quale nasce la virtù del pensiero formale; onde è l'uomo, che mette loro in desso una veste non propria, e si potrebbe accorciamente usare a rispetto d'esse l'espressione usata da Aristotele ad altro fine, che partecipano del sempiterno per accidente (*tois kai aidiou metexen, alla kata symbebekos*) (Arist. *Metaphysic.* I, 9).

Oltretutto pare che nè Platone nè Aristotele distinguano sempre accuratamente quest'essenza dialettica e negativa dalla negazione, quasi che la negazione stessa appartenesse all'essenza; quando ella è puramente un atto del soggetto intelligente che nega, e non qualche cosa dell'essenza stessa negativa. E l'essenza è l'oggetto dell'intuizione, e costituisce la cognizione intuitiva, la quale rimane la stessa tanto se si nega, quanto se si afferma. Ma quest'atto soggettivo di affermazione o di negazione, che fa il soggetto, produce in questo un'altra cognizione che diceasi d'affermazione o di predicazione soggettiva o reale, che non ha un oggetto nuovo e però una diversa assenza positiva, ma quella di prima. E questo diede appiccio ad Aristotele d'impugnare le idee del suo maestro, trovandolo in contraddizione, come quello che da una parte voleva che i reali fossero per la partecipazione

Nel secondo ragionamento sull'ipotesi « l'uno non è » cerca Parmenide che cosa sia l'uno, in tale ipotesi, rispetto all'altre cose; e qui prende il ragionare dal predicato della proposizione, cioè dal « non è », quando nel primo avea considerato l'uno in sè stesso e trovato che in quel concetto si contenevano o s'opponavano tutti i concetti, i quali però si negarono. Cercando dunque ora che cosa sia l'uno rispetto all'altre cose se egli non è, incomincia a dire che il non è significa « la mancanza dell'essenza », cioè dell'essere (*οὐσίας ἀπουσίαν*). E

dalle specie od essenze, e poi ammetteva anche essenze di negazioni (Metaph. I, 9). E l'argomento di Aristotele si traeva da questo, che Platone diceva necessarie le idee acciocchè ci fosse la scienza, la quale doveva presentare alla mente cose stabili, e non mutabili come sono i sensibili corruttibili. Opponeva Aristotele, che le scienze si tessevano anche di negazioni, e trattavano anche di ciò che è corrotto, onde ne seguiva che, se le specie sono forme di tutte le cose di cui sono le scienze, anche le negazioni e gli enti in quanto sono corrotti dovevano avere le loro specie o idee, κατὰ τὸ ἐν ταῖς πολλαῖς καὶ τῶν ἀπορρήτων, κατὰ δὲ τὸ νοεῖν τι φθαρτόν τῶν φθαρτῶν. E l'osservazione d'Aristotele avea del vero, ma la conclusione che ne voleva cavare eccedeva le premesse; poichè non era stato osservato nè da Platone nè da Aristotele, che tanto la cognizione intuitiva, quanto quella d'affermazione, e di negazione entravano a formare le scienze, e che le idee appartenevano soltanto alla prima; onde non si potea dire, che ci sieno le idee di tutte quelle cose di cui ci sono le scienze, e delle negazioni e delle affermazioni, cioè delle cose affermate o negate. Ma questa osservazione non iscorreva punto la dottrina delle idee, ma rettificava soltanto una sentenza accettata, rimanendo vero che non ci può esser scienza senza le idee, benchè le scienze si compongano di idee intuitive, e di notizie positive e di fatti che appartengono al conoscere per affermazione o per negazione, e non al conoscere per idee; che anzi le stesse cose negare o affermare non si potrebbero senza idee. Ma Platone ebbe torto in questo, che — 1.º non distingue, con bastevole accuratezza le essenze dialettiche, e quella che in tutto o in parte sono negative, dalla positiva, 2.º e di più non distingue la negazione dal negato, quasi ponendo tal negazione nelle essenze stesse, invece di riconoscerla come un atto del soggetto intelligente.

Che poi Platone non abbia accuratamente distinto il non ente dal non essere, si scorge da questi ragionamenti di Parmenide; poichè il non essere è affatto nulla, ma il non ente può significare quello che non è ancora ente, come l'essere e la materia, e che tuttavia è qualche cosa che si pensa e di cui si parla. Confondendo all'incontro quei due concetti negativi in uno, se ne possono cavare illusioni contrarie, secondo le quali il non ente è o non è qualche cosa, e così s'apre il campo ad un argomentare sofistico.

di qui deduce facilmente, che l'essenza, cioè l'essere, essendo assente dall'uno, l'uno rimane privo d'ogni predicato che nell'essere si contiene. E così percorrendo l'una dopo l'altra tutte le qualità o i predicati possibili, e rimuovendoli tutti successivamente dall'uno, conchiude che l'uno perfettamente si annulla (Parmen. p. 163, C — 164, B). È una nuova dimostrazione che niuna idea, come l'idea dell'uno, e anzi niuna cosa (chè l'uno può essere sì ideale, come reale) può concepirsi senza che partecipi dell'essenza, e quindi che ove l'essenza, cioè l'essere (*ὄν* dal verbo *εἶναι*, cioè dal participio *ὄντα*), non fosse partecipabile, non ci sarebbero nè le idee nè le cose: il che di nuovo distrugge le idee separate l'una dall'altra, e impartecipabili, de' Megarici.

78. Si fa in terzo luogo a perscrutare, che diverrebbe delle altre cose, nell'ipotesi che l'uno non sia. E qui considera prima il subietto, cioè le altre cose. E osserva che il concetto dell'altre cose racchiude, facendo astrazione dall'uno, una moltitudine alla quale non si trova mai fine; perchè se si trovasse fine al numero di queste cose, ciascuna di esse parteciperebbe dell'uno. Ma poichè si suppone che non partecipi, rimane che ciascuna di esse sia un mucchio, una moltitudine, e così indefinitamente. A questa maniera Parmenide va sapientemente descrivendo che cosa sarebbero tutte le cose sensibili e intelligibili, se non partecipassero dell'uno, cioè come si rimarrebbero una moltitudine apparente; a quel modo che voleva che fossero Eraclito, il quale nulla di fermo poneva in esse, ma ogni cosa trascorrente e perdentesi in una divisibilità assurda, come quella che non trovava termine dove fermarsi. E se con questo si metteva in luce l'assurdità che conteneva il sistema de' Materialisti e de' seguaci d'Eraclito; non meno si ribatteva quello de' Megarici, che facevano de' sensibili e delle idee due ordini incomunicabili, e le idee stesse incomunicabili tra loro, quando almeno l'essenza dell'uno doveva essere comunicabile, acciocchè fosse, e del pari l'essenza dell'essere, e con queste tutte le altre, che in questa prima dualità si raccolgono. Tale è il terzo ragionamento di Parmenide (Parmen. p. 164, B—165, E).

Ma considerando poi nel quarto ed ultimo ragionamento, che cosa divenga dell'altre cose se si considerano in relazione

all'uno, mostra che se l' uno non è, neppure l' altre cose possono essere, perchè il loro concetto d' essere altre si riferisce a quello dell' uno, e se ciascuna dell' altre cose non sono uno, dunque tutte insieme non sono nulla; perchè non sono nè l' uno nè altre, e non si possono neppur pensare, chè perdendo l' uno perdono ogni qualità pensabile, di cui l' uno è sempre necessaria condizione (Parmen. p. 165, E — 166, C).

E così con questo e coi precedenti ragionamenti Parmenide spiega la sua dottrina dell' uno in modo da conciliarla colla dottrina delle idee molteplici tra loro distinte, ma insieme tra loro strettamente congiunte e partecipabili necessariamente alle cose sensibili; poichè a questa maniera apagogica di ragionare apparisce manifesto, che la stessa dottrina dell' uno di Parmenide non potrebbe stare da sè sola senza la dottrina platonica delle idee, e che questa perfeziona e sorregge quella, e si conciliano insieme l' unità e la molteplicità; chè l' idea dell' uno senza i molti (concetti) si rimarrebbe assurda, come il concetto dei molti si rimarrebbe assurdo senza quello dell' uno.

79. Il che attentamente considerando, ben si vede il legame e l' unità perfetta di questo stupendo dialogo, che pare a prima giunta spezzato; poichè tutto l' argomento della disputa nasce dall' obbiezione che Socrate aveva fatto a Zenone dicendogli, che, gli sembrava facile a intendere come i reali sensibili potessero partecipare di più specie anche contrarie, altro essendo il partecipare di cose contrarie, e altro l' essere cose contrarie; e che però gli sarebbe paruto uomo ammirabile colui che avesse mostrato avvenir delle specie quello che Zenone diceva avvenir dei reali, cioè che partecipassero de' contrari. Accordava dunque Socrate, che i reali partecipassero delle specie, ma non le specie d' altre specie; e quindi ammetteva le specie del tutto separate l' una dall' altra e incomunicabili. Il che era un proporsi da Socrate giovanetto la dottrina delle idee in uno stato ancora imperfetto.

L' intento dunque universale di Parmenide si è di spiegare a Socrate il modo, nel quale i sensibili potessero partecipare delle idee, esclusi que' modi che aveva proposto Socrate, e di mostrare che quel modo non si può spiegare se si

ammette che le idee sieno separate l'una dall'altra, e non si riducano all'unità. E dunque necessario ricorrere alla dottrina dell'uno: poichè dimostrandosi che nello stesso concetto dell'uno si contengono i molti, e che non solo tutte le cose ma anche le idee devono partecipare dell'uno acciocchè possano essere, risulta non essere assurdo, anzi essere necessario che l'uno partecipi de' molti, o i molti dell'uno: onde le idee si possono comunicare alle cose, benchè queste sieno molte, senza spezzarsi, perchè questo avviene dalla natura intrinseca e propria dell'uno, d'essere indivisibile, e tuttavia di poter essere identico in molti non cessando d'esser uno. La qual dottrina se non si volesse ammettere, e il conoscere e le idee e la cose tutte cesserebbero d'esser possibili, e rimarrebbero uno sformato assurdo.

CAPITOLO III.

RIASSUNTO DEI TRE PROBLEMI

RIGUARDANTI LA COMUNICAZIONE DELLE IDEE.

80. Dalle dispute sopra narrate di Platone co' suoi avversari estremi, i seguaci d'Eraclito e i Megarici, si scorge che tutti i tre problemi principali riguardanti la comunicazione delle idee, s'erano affacciati alle menti de' greci filosofi in quel periodo, di cui non ebbe mai la filosofia al mondo alcun altro più splendido per originalità di pensare, per rigore artistico di disputare, e per ardore di conoscere.

I quali tre problemi, per riassumerli qui in poche parole, e col loro ordine naturale, sono i seguenti:

1° Come è possibile che le idee si comunichino alle intelligenze, e in qual modo?

2° Come è possibile che le idee si comunichino fra loro, e in qual modo (che è la questione dell'unità dell'essere ideale)?

3° Come è possibile che le idee si comunichino ai reali sensibili, e in qual modo?

Il primo di questi tre problemi è l'argomento proprio di questa parte, e deve essere trattato prima degli altri due, che si discuteranno nella parte seguente, perchè, come si vedrà, è la chiave per risolvere questi ultimi.

CAPITOLO IV.

IN CHE GIACCIA LA DIFFICOLTÀ

A SPIEGARE COME LE IDEE SI COMUNICHINO ALLA MENTE.

84. Ora il nodo della difficoltà si riduce a quello che Parmenide oppone a Socrate con queste parole: « Nè tu stesso, o Socrate, io penso, nè qualunque altro, se ammette di una qualunque cosa esistere per sè una certa essenza, potrà concedere che alcuna di tali essenze sia primieramente in noi (1) ». Onde ne inferisce, che non essendo in noi le essenze, ossia le specie, perchè hanno un'esistenza in sè e quindi non una esistenza relativa, nè noi, nè gli stessi Dei, possiamo conoscere le cose sensibili, di cui pur quelle si dicono essenze; poichè in noi non possono essere se sono in sè stesse, nè per nulla si possono far conoscere.

Per sfuggire questa difficoltà s'affaccia alla mente il partito, che le specie non sieno altro che cognizioni soggettive; e però che non esistano in sè, ma solamente negli animi nostri; e Socrate propone questo pensiero a Parmenide, anzi l'avea già proposto innanzi. Ma Parmenide ribatte questo sistema de' soggettivisti con un finissimo argomento. Poichè fa che Socrate convenga in questo, che la cognizione di cui si tratta sia cognizione di qualche esistente, e che tale cognizione o nozione, che Socrate sostituisce alla specie, sia una, e faccia conoscere ciò che vi è di uno in più individui; onde questa cosa una in più individui presente alla mente è quella, che Socrate vuole che sia una nozione o cognizione soggettiva. Ma se la è così, le cose che si conoscono devono partecipare di essa, come prima s'era convenuto che partecipassero delle specie. Ora se le cose partecipassero delle nozioni o cognizioni, sarebbero tutte intelligenti, perchè chi ha la cognizione è intelligente. E nel vero, se le idee fossero nozioni o cognizioni soggettive, converrebbe scegliere tra questi due partiti egualmente assurdi che o le cose stesse partecipassero della cognizione, e così

(1) Parmen. p. 133.

fossero intelligenti; o non ne partecipassero, e così rimanessero inintelligibili.

82. Stanno dunque in presenza l'una dell'altra le due sentenze estreme, tra le quali si poneva la platonica: cioè la sentenza di quelli, che davano alle idee una esistenza assoluta e propria, e non sapevano poi spiegare come si comunicassero alle menti e alle cose, ma negavano solo quest'ultima comunicazione, ai quali Platone rispondeva che se negavano per una tale ragione la comunicazione delle idee alle cose, dovevano parimenti negarla alle menti, e in tal caso l'uomo e ogni altra intelligenza non poteva più conoscere cosa alcuna, non poteva esistere; e la sentenza di quelli, che le idee facevano nozioni puramente soggettive, come fauno i sensisti e i filosofi minuti di tutti i tempi, e Platone rispondeva a costoro, che dovendo in ogni modo le cose partecipare delle idee affinché siano conosciute, chè nella nozione si comprende il suo oggetto che sono le cose, ne sarebbe venuto che anche le cose tutte fossero intelligenti.

Il problema adunque consisteva, secondo Platone, a dimostrare, che quantunque le idee fossero in se stesse, tuttavia potevano ad un tempo essere nelle intelligenze. Perocchè vedeva impossibile negare alle idee, o essenze, d'essere in se stesse; che anzi le cose non sono che per la loro partecipazione. E però Parmenide, che obietta a Socrate « se le idee sono in se stesse non poter essere nelle menti », nol fa mostrando di proporre una obbiezione insolubile, ma dice solamente, che « niuno può ribattere quell'obbiezione, se non sia « perito di molte cose ed ingegnoso, e se l'obbiettatore non sia « oltracciò disposto a tener dietro a colui che gli dimostra e « che ha bisogno di mettere in campo molte cose facendo un « lungo giro » (1).

83. E se più addentro si vorrà investigare la ragione d'una tale difficoltà, si vedrà ridursi tutta a questo: che il comune degli uomini non sa distinguere il modo di essere oggettivo dal modo di essere soggettivo, che sono due supremi modi o piut-

(1) *Parmen.* p. 133.

tosto forme dell'essere (* L. I, N. 147, 148 *). Perocchè, secondo le leggi della riflessione (Psic. * Lib. IV, Cap. xxvii, art. ii, iii *), l'attenzione umana si porta a prima giunta per modo spontaneo sull'esistenza soggettiva; chè l'uomo stesso è un soggetto, ed ama naturalmente il proprio modo di esistere in sè e nelle altre cose, e questo gl'importa e cerca più che può di conoscere, e facilmente crede che non ce ne sia un altro, o se arriva a conoscere il modo oggettivo di essere, ciò non gli avviene se non per un grande e lungo sforzo di speculazione e per una espressa deliberazione, come fanno alcuni dati allo speculare.

Una prova che il comune degli uomini sfugge dall'esistenza obbiettiva, e non essendo soddisfatto di essa, cerca sempre di passare alla subiettiva, si ha nell'inclinazione che sempre ci fu al mondo, ma maggiore ne' primordi e quando lo sviluppo della mente umana è poco avanzato, alle personificazioni. La giustizia, la fortezza, la bellezza, la voluttà, i vizi e le virtù, e cose simili non soddisfecero mai sotto la forma di astrazione, che è la forma oggettiva, ma si convertirono in altrettante persone, che il volgo prese fin anco ad adorare; e i pochi savî, riguardandole come simboli, trovavano però degna di lode, bella e necessaria questa simbolica. Che anzi questo fatto può annunziarsi da noi in un modo più generale ancora; perchè di tutte le idee si parlò come di altrettanti Iddii, di che l'idolatria alessandrina delle idee, è Platone stesso paga questo tributo alla comune debolezza, e se ne compiace almeno come d'un ornamento del suo discorso; onde, a ragion d'esempio, Socrate che nel Filebo combatte la voluttà si mostra nello stesso tempo tutto reverente alla Dea Afrodite, con che voleva significare l'*idea* del piacere.

Allo stesso istinto di subiettivare l'oggetto si dee riferire l'origine d'ogni soggettivismo, da quello del Condillac fino a quello di Schelling, e di Hegel che fa dell'idea il subietto universale. Vedemmo come Parmenide abbia osservato acutamente che, se le idee fossero nozioni soggettive della mente, partecipando di esse le cose tutte, tutte avrebbero dovuto essere intelligenti. Questa conseguenza, che i moderni soggettivisti non trassero mai, a cagione della loro miopia e naturale timidità, pare che fosse stata effettivamente cavata ed

abbracciata dagli antichi, e forse Platone intendeva alludere a quel verso di Empedocle:

Πάντα γὰρ ἰσθί: φρόνησιν ἔχεν καὶ νόματος ἀλσάν (f).

Or dunque il modo di essere delle idee è puramente oggettivo, chè in questo sta la loro essenza, d'essere oggetto dell'intelligenza.

84. La difficoltà pertanto si risolve tutta in questo: nel persuadersi, che l'essere non esiste solo in un modo subiettivo, ma oltracciò in un modo oggettivo; e nell'intendere come sia questo modo. Poichè dall'intendere questo, dipende il capire che come nel modo *subiettivo* l'essere non può esistere che in se stesso, e appunto perchè esiste in se stesso non esiste in altro, così viceversa l'essere nel modo *oggettivo* può esistere non solo in sè stesso, ma in altro, ed anzi perchè esiste in altro, per ciò appunto è che esiste in sè stesso.

E quantunque niuno potrà mai arrivare a cogliere ed intendere il modo oggettivo di essere, se non è capace di speculare da se stesso e di fissare la propria riflessione sulla propria intuizione e sull'oggetto di questa; tuttavia coloro, a cui non manca una mente speculativa, potranno essere ajutati non leggermente da chi loro dichiara questa dottrina del modo oggettivo di essere.

La qual dichiarazione ha due parti; poichè o si considera la cosa dal canto dell'essere ideale, cioè dello stesso oggetto, o si considera la cosa da parte della mente che ne partecipa. Da parte dello stesso oggetto, non si può far altro che descrivere il fatto ontologico come egli è, indicando in esso la sua propria necessità, per la quale la mente è obbligata d'accettarlo, o di negare se stessa, anzi di rinunciare ad ogni pensiero, anche alla negazione di se stessa. E in questo è ammirevole Platone; che quasi da per tutto s'arresta a dimostrare che la cosa è così, e non può essere altrimenti, al qual intento si riducono pure i sottilissimi ragionari del Parmenide.

(1) « Sappi che tutte cose son consorti

« D' intelligenza e di pensiero ».

Va. 313 ap. Karsten.

Ma considerando la cosa dal canto della mente, ossia del soggetto, a cui l'ideale per sè oggetto si comunica, s'apre un altro campo d'importanti ricerche intorno alla natura della mente, e alla sua congiunzione coll'oggetto, nel quale poco addentro spaziò Platone. La prima parte fu da noi trattata nell'*Ideologia*, la seconda nella *Psicologia*; e qui dobbiamo continuarci a' discorsi tenuti in queste opere.

Dobbiamo dunque trattare due questioni:

QUESTIONE I. Delle difficoltà che s'incontrano nello spiegare la congiunzione delle idee colla mente da parte delle idee, cioè dell'oggetto:

QUESTIONE II. Delle difficoltà che s'incontrano nello spiegare la congiunzione delle idee colla mente da parte della mente, cioè del soggetto.

CAPITOLO V.

QUESTIONE I.

DELLE DIFFICOLTÀ CHE S'INCONTRANO NELLO SPIEGARE LA CONGIUNZIONE DELLE IDEE COLLA MENTE DA PARTE DELLE IDEE, CIOÈ DELL'OGGETTO — DUE MODI D'ESISTENZA PROPRI DELLE IDEE, IL RELATIVO E L'ASSOLUTO.

85. Prendiamo dunque a considerare la congiunzione dell'idea, ossia dell'essere, colla mente, in primo luogo per rispetto all'essere stesso ideale. Questa ricerca ci conduce a due risultati, cioè

1° Che la natura dell'essere ideale è tale, che unendo in se stessa senza alcuna contraddizione due modi d'esistenza, uno in sè, e l'altro relativo alla mente, o per dir meglio avendo un modo d'esistenza che abbraccia questi due, rende possibile la comunicazione di sè ad una mente;

2° Che questa comunicazione non solo è possibile, cioè non ripugnante alla natura dell'essere ideale, ma è necessaria; di maniera che sarebbe ripugnante alla stessa natura dell'essere ideale, che una tale comunicazione non avesse luogo.

Tutta la difficoltà, come dicevamo, a intender questo nasce dall'inclinazione di applicare all'esistenza dell'essere ideale le

leggi dell'esistenza subiettiva. E infatti l'esistenza subiettiva è tutta relativa al subietto, cioè s'esaurisce e termina nel subietto stesso, onde ripugna che il subietto, se esiste solamente rispetto a sè, esista come subietto in altro modo. Tutte le altre cose fuori del subietto, egli le riferisce a sè, e non può mai riferire se stesso alle altre cose senza cessare d'essere subietto; poichè è subietto appunto per questo, che egli costituisce un centro del tutto. Vero è che il subietto intelligente può considerare sè stesso come obbietto, e così, dopo essersi obbiettivato, riferirsi ad un centro maggiore, p. es., a Dio. Ma in tal caso interviene il modo obbiettivo di essere: onde riman fermo che il puro subietto, come tale, finisce in sè stesso: tale è la legge del modo subiettivo di essere.

Ma totalmente diverso ed opposto si è il modo di essere obbiettivo. Questo è un modo per la sua stessa essenza relativo ad altro. E sebbene quello che abbiamo ragionato nel terzo libro sul modo *anoetico* e *dianoetico* di pensar l'essere, e sulla relazione essenziale fra l'essere e la mente ('N. 772, sgg.; 777, sgg.') potrebbe bastare a illustrar questo argomento; tuttavia, attesa la grande difficoltà che ci si suol provare, non crediamo inutile di riprodurre quella dottrina compendiosamente, ordinandola in altrettante tesi.

TESI I.

La mente che conosce ha presente ciò che conosce.

86. Questa proposizione è per sè stessa evidente, poichè il conoscere un'entità qualunque, e l'essere quella entità presente alla mente, sono due modi che significano lo stesso.

Non conviene dunque credere, che nella detta tesi si parli di una presenza corporea: si parla di quella presenza, che sta unicamente nel conoscere. E questa presenza non ci è bisogno nè possibilità di definirla (benchè si possa descriverla, come faremo poi, rilevando colla osservazione interna i suoi caratteri); perchè non ci è cosa alcuna, che sia più nota del conoscere. E in vero, come si potrebbe far conoscere qualche cosa ad uno, se non avesse esperienza del conoscere stesso? Ella è

cosa essenziale al conoscere di ciascuno, il potere quando che sia acquistare un' immediata coscienza del suo conoscere stesso; il che è quanto dire, è essenziale al conoscere, che egli stesso il conoscere sia conoscibile. L'uomo dunque, tosto che riflette sul suo conoscere, deve conoscere di conoscere; poichè chi conosce ha la facoltà di conoscere, e ha l'oggetto altresì del conoscere, che è nel caso nostro la sua stessa conoscenza.

Posto dunque ch' altri sappia che cosa è conoscere, egli sa ancora, che la cosa conosciuta è presente a sè conoscente.

87. Nell'ordine del senso non vi ha di veramente presente, che il termine del sentire, cioè la cosa in quanto è sentita. Il sentito poi nell'atto del sentire è così unito al senziente, che fra il sentito e il senziente non v' ha nulla di mezzo. Ma questa non si può chiamare con tutta proprietà presenza; perchè quantunque nel sentito si manifesti altresì una forza straniera al senso, tuttavia il senso, non avendo niuna intelligenza, non dice nulla, non afferma nè nega qualche cosa di diverso da sè, ma solo è passivo e ricevente l'azione, onde non si può dire che lo stesso senso abbia nulla presente, se non se stesso. Ma l'intelligenza umana è quella, che nel senso distingue l'agente dal senziente, e che, dando al senziente una specie di personalità, dice che al senziente sia presente il sentito. Il quale è un parlar traslato, chè l'intelligenza così parlando attribuisce al senziente quello che è, proprio di sè sola, cioè l'aver presente le cose.

Nel senso poi della vista le cose sembrano presenti quantunque lontane dal sensorio, e così pure si dicono presenti le cose quando sono a tal distanza dello spazio, da poter essere o toccate o vedute; e quando pel moto le cose s'approssimano al sensorio fino a quella distanza, o il corpo nostro si approssima del pari alle cose, diciamo che le cose si fanno a noi presenti, o che noi ci facciamo presenti alle cose, o che le cose si fanno presenti tra loro. Ma in tutto questo parlare noi prestiamo alle cose la nostra propria intelligenza e consapevolezza, per la ragione detta di sopra, che l'esser presente una cosa all'altra importa che l'una sappia dell'altra. Onde non si direbbe mai che un sasso o una pianta sia presente ad un altro sasso o ad un'altra pianta, e anche molto impro-

priamente si direbbe che una bestia sia presente ad un'altra, o il cibo alla bestia, o la bestia al cibo. Poichè in fine la *presenzialità* è propria solo dell'intelligenza, e dall'atto dell'intendere e del conoscere è venuto questo concetto e questa parola, che poi si trasporta figuratamente all'altre cose. Onde il dire che la cosa conosciuta è presente alla mente o alla memoria o all'attenzione e ad altre facoltà intellettive, è il solo parlar proprio: chè la *presenzialità* importa due entità che abbiano relazione fra loro, e che l'una di esse, quella a cui l'altra è presente, conosca questa relazione, e però conosca la cosa presente. Questa relazione poi può essere o di semplice azione d'una cosa sull'altra, o di sensilità, cioè che una senta l'altra, o di pura conoscibilità; ma in modo, che quest'ultima è sempre necessaria alle due prime relazioni, le quali non bastano a rendere veramente presente una cosa ad un'altra, se questa seconda non la conosce.

Corollario I, 1).

88. Dunque la cosa presente alla mente, involge una relazione alla mente; di maniera, che qualunque altra cosa o relazione che non avesse per termine la mente, sarebbe diversa dalla relazione di cui parliamo sotto il nome di *presenzialità*.

Corollario II, 2).

Dunque le cose reali, in quanto sono puramente reali e scerve da ogni relazione colla mente, non hanno per sé stesse la *presenzialità* alla mente, di cui si parla.

Corollario III, 3).

Dunque ancora la relazione

1° Di azione semplice

2° Di sensilità, qual è quella che passa tra il senziente e il sentito, sono relazioni diverse dalla *presenzialità* alla mente, perchè la prima, cioè la azione semplice, è una relazione che termina in chi patisce l'azione, e però non nella mente; e la seconda, quella di sensilità, termina nel senziente, e non nella mente.

Queste due relazioni adunque, prese da sé sole, sono diverse dalla relazione di *presenzialità* alla mente, e non si devono confondere con questa.

Definizione 1.^a

89. Ciò che è presente alla mente dicesi oggetto.

Corollario I, 4).

Dunque nè le cose reali come reali, perchè scovre da ogni relazione colla mente, nè le azioni e passioni delle cose prive di sentimento, nè gli enti dotati di sentimento, sono per sè oggetti della mente.

Corollario II, 5).

Dunque per sè oggetto della mente è soltanto quello, che per la sua stessa natura ha una relazione colla mente, che lo rende a questa conosciuto per sì fatto modo, che se non fosse dalla mente (cioè da qualche mente) conosciuto, non esisterebbe. In altre parole per sè oggetto della mente è ciò, nel cui concetto s'acchiude la relazione colla mente, sì che il suo concetto non si potrebbe pensare senza che si pensasse ad un tempo la relazione colla mente.

TESI II.

L'essere indeterminato è per sè oggetto della mente.

90. È un fatto d'evidenza, che l'uomo pensa l'essere indeterminato. Altramente non se ne potrebbe parlare; eppure se ne parla, e molte dispute intorno a lui s'istituiscono. Di più, per lui si conoscono l'altre cose, come dimostra l'Ideologia. Se dunque il fatto del conoscere non si può negare (Tesi I), molto meno si può negare la cognizione dell'essere indeterminato, principio d'ogni cognizione.

Ma è dimostrato che l'essere indeterminato non può avere un'esistenza propria senza che sia nella mente (L. ^a III, N. 774 ^a).

Dunque per la sua stessa natura ha una relazione colla mente, per la quale o è presente a questa, o egli al tutto non è.

Dunque è per sè oggetto della mente.

Definizione 2.^a

91. L'essere indeterminato, per la qualità che ha d'essere per sè oggetto della mente, o dell'intelligenza, che è il medesimo, dicesi *essere ideale*.

Corollario I, 6).

Dunque l'essere ideale è per sè oggetto della mente.

Corollario II, 7).

Dunque, per la stessa ragione, tutti i concetti elementari dell'essere indeterminato godono della stessa prerogativa d'essere per sè oggetti della mente.

TESI III.

Le essenze sono per sè oggetto della mente.

Definizioni.

92. 3° Gli uomini chiamano essenza ciò per cui un'entità qualunque è quella che è, e non un'altra.

4° L'essenza d'una cosa è ciò che primo si conosce in una cosa.

5° L'essenza è ciò che si esprime nella *definizione* della cosa.

6° L'essenza è ciò che si contiene nell'idea della cosa.

Questa definizione conviene colla quinta; poichè ciò per cui un'entità qualunque è quella che è, e non un'altra (*Def. 3°*), può intuirsi, e dicesi idea, o può esprimersi in forma di giudizio o di proposizione, e dicesi *definizione*.

Nella prima definizione si considera l'essenza in sè, nella seconda si considera l'essenza relativamente all'ordine del pensare, nella terza la si considera in quanto riceve la forma dialettica d'un giudizio o d'una proposizione: la prima è intuitiva; la seconda e la terza, riflessa.

Dimostrazione 1.°

93. Egli è chiaro che l'essenza, di cui parla l'uomo, e su cui specula il filosofo, è conosciuta; poichè se non fosse conosciuta, l'uomo non ne potrebbe parlare, nè il filosofo su di essa speculare.

Quando si dice che è conosciuta, non si determina il grado di questa cognizione; e però qualunque grado, che serva a formare una definizione (*Def. 5°*), basta a poter dire semplicemente che è conosciuta.

Di più, l'essenza è conosciuta non già per via d'affermazione, ma per via di semplice intuizione; perchè essa è ciò che primo si conosce in una cosa (*Def. 4°*).

E veramente non si può nè affermare, nè negare cosa alcuna, di cui non si sappia in qualche modo che cosa ella sia, onde convien conoscere l'essenza della cosa anteriormente ad ogni affermazione o negazione intorno alla medesima, e, però l'essenza si conosce prima di ogni affermazione o negazione: ella è dunque un semplice oggetto dell'intelletto.

Dunque le essenze sono per sè oggetto della mente, e di conseguente (*Coroll. 5*) per loro stessa natura hanno una relazione colla mente.

Dimostrazione 2.

94. Le essenze sono ciò per cui un'entità qualunque è quella che è, e non un'altra (*Def. 3.*).

Dunque quando si pensa l'essenza dall'uomo, non si pensa il subietto, cioè la cosa che possiede l'essenza (' L. III, Sez. iv, C. ix, art. iii ').

Ma niente può esistere in sè, cioè un'esistenza subiettiva, se non è un subietto o nel subietto. Dunque la semplice essenza, appunto perchè è cosa pensata senza il subietto, non può avere, come tale, altra esistenza che oggettiva.

Dunque l'essenze sono per sè oggetto della mente, e di conseguente (*Coroll. 5*) per loro stessa natura hanno una relazione colla mente.

TESI IV.

L'essere assoluto è per sè oggetto della mente.

Definizioni.

95, 7. L'essere assoluto è l'essere non indeterminato, ma determinato dal suo proprio termine (' L. III, N. 828, 848 ').

8. L'essere assoluto è l'essenza compiuta dell'essere.

Questa seconda definizione si giustifica in questo modo:

L'essenza è ciò per cui una cosa è quella cosa che è, e non un'altra.

Ma l'essere non sarebbe assoluto, se non avesse la compiuta essenza dell'essere.

Ora l'essere è quello che è per l'essere: onde qui il subietto e l'essenza s'immedesimano.

Dunque l'essere assoluto, e la compiuta essenza dell'essere sono identici, e però si possono definir l'uno per l'altro.

Dimostrazione

96. Le essenze sono per sè oggetto dell'intelletto, perchè sono ciò che primo si conosce in una cosa (*Tesi III. Def. 4'*).

Ma l'essere assoluto non è che l'essenza compiuta dell'essere (*Def. 8'*).

Dunque l'essere assoluto è per sè oggetto della mente, cioè d'una mente, e per conseguente (*Coroll. 5*) per sua stessa natura ha una relazione colla mente.

SCOLIO.

97. Quando si dice che l'essere assoluto è per sè oggetto della mente, si parla della mente in universale, cioè d'una qualunque mente, il che non significa già che ogni mente particolare deva intuirlo, ma bensì 1° che dev'essere per sè conosciuto alla mente assoluta, che è quanto dire a se stesso; 2° che è intelligibile alle altre menti, come essenzialmente oggetto, quando si faccia loro presente.

Riguardo alla mente umana, questa nella presente vita non intuisce l'essere assoluto, ma se ne forma un concetto per via di determinazioni logiche, concetto vero ma negativo (* L. III, Sez. III, C. III, a. III, § 7. 8. *). Con questo concetto dunque si può definire l'essere assoluto in modo, che non si confonda con nessun altro. E poichè ciò che si esprime nella definizione della cosa è l'essenza (*Def. 5'*); perciò l'uomo conosce in qualche grado l'essenza di Dio. Ma questa essenza è puramente logica e negativa; tuttavia non è falsa, perchè ciò che ha di limitato e difettoso non può ingannare, perchè l'uomo ne conosce il difetto.

Essendo poi le essenze per sè oggetto della mente, anche l'essenze logiche e negative sono tali, e quindi involgono una relazione essenziale colla mente (*Coroll. 5*) (1).

(1) V. addietro la nota alla faccia 412.

Tesi V.

I possibili sono per sè oggetto della mente.

Definizione 9.^a

98. I possibili sono le essenze pienamente determinate, in quanto si considerano come aventi in sè la virtù d'essere realizzate.

SCOLIO.

Abbiamo già data la dottrina del possibile (P. I, C. XI, a. II).

L'essere ideale contiene primieramente la possibilità delle essenze più o meno determinate. Questa è la prima possibilità, la possibilità di tutte le possibilità. Poichè le essenze più o meno determinate contengono anch'esse altre possibilità. Le essenze fornite di qualche determinazione sono generiche, o specifiche. Le generiche sono meno determinate delle specifiche, e in universale le essenze meno determinate contengono la possibilità delle più determinate. Questa è una seconda possibilità. Le essenze specifiche sono astratte, o piene, e quelle contengono la possibilità di queste. Queste contengono la possibilità de' reali, o con altra espressione sono i reali possibili, o ancora sono termini non propri dell'essere considerati nella loro possibilità. I termini finalmente non sono la possibilità (logica e metafisica) d'altra cosa, ma sono l'esistenza reale, che è il contrapposto della possibilità.

I modi poi delle essenze, o i loro elementi, o le essenze dialettiche, si riducono alle dette essenze.

Dimostrazione.

99. Le essenze sono per sè oggetto della mente (*Tesi III*). Ma i possibili sono le essenze specifiche piene (*Scol. alla Tesi V*). Dunque i possibili sono per sè oggetti della mente.

Corollario I, 8).

Dunque anche la possibilità remota, che è quella che si contiene nell'essere indeterminato, e nelle essenze non pienamente determinate, è per sè oggetto della mente :

Corollario II, 9).

Dunque anche i modi dell'essenze, i loro elementi, le essenze puramente dialettiche, sono per sè oggetto della mente.

Corollario III, 10).

Ci sono dunque (*Tesi IV, V*) due sorte di essenze: l'una comprende quelle, che rimangono prive de' loro termini e costituiscono i possibili; l'altra è quella dell'essere assoluto, il quale ha il suo termine proprio, e nulla gli manca, e perciò è una essenza da sè sussistente. E queste essenze dell'una e dell'altra sorte sono per sè oggetto della mente.

Definizione 10.^a

100. L'essenza assoluta, in quanto è per sè oggetto della mente, dicesi Verbo assoluto.

Definizione 11.^a

Le essenze possibili, in quanto sono per sè oggetto della mente, diconsi idee.

Corollario 11).

Da questa definizione dell'idea si dee dedurre la spiegazione della definizione 6.^a che dice: « l'essenza è ciò che si contiene nell'idea della cosa ». Poichè le idee non essendo che le essenze possibili in quanto sono per sè oggetto della mente, ne viene primieramente, che nella definizione 6.^a non si parli di tutte le essenze, ma solo delle essenze possibili: chè l'essenza assoluta non è un'idea, ma in quanto è in se stessa manifesta dicesi Verbo assoluto (*Def. 10*). E perciò la definizione 6.^a dice *nell'idea della cosa*, distinguendosi la cosa reale dall'essenza, distinzione che non si trova nell'essenza assoluta dove la cosa reale è identica colla essenza.

E tuttavia la definizione 6.^a abbraccia tutte le essenze, in quanto sono presenti alla mente umana. Poichè l'essenza assoluta non è immediatamente presente alla mente umana, ma solo ravvolta in una molteplicità logica a modo di cifra (*Scol. alla Tesi IV*); ed è per questo, che l'uomo al presente non percepisce il Verbo assoluto, ma anche di Dio ha una semplice

idea, la quale non presenta Dio stesso alla mente nel suo essere proprio, ma solo lo indica e determina. E però anche quest'idea contiene l'essenza di Dio, ma significata in un modo negativo, e semplicemente indicativo (*Scol. alla Tesi IV*).

Definizioni.

101. 12.^a Concetto si prende per sinonimo d'idea.

13.^a Più propriamente la parola concetto s'usa per indicare l'idea con qualche sorta di determinazione, riserbando la parola idea a indicare l'essere pienamente indeterminato.

In questo senso non c'è che una idea sola, e gli altri sono concetti.

Il contesto dimostra, quando queste due parole sieno usate nell'uno e nell'altro dei due significati.

Definizione 14.^a

L'atto dello spirito umano, quando gli sono presenti le idee, dicesi *intuizione*.

Corollario I, 12).

102. L'intuizione dunque, essendo un atto del subietto, ha un'esistenza subiettiva; le idee all'incontro, essendo le essenze in quanto sono per sè oggetto della mente, hanno un'esistenza obbiettiva.

Corollario II, 13).

L'essenze, cioè l'essere indeterminato che è l'essenza incompleta dell'essere (*Tesi II*), l'essere assoluto che è l'essenza completa dell'essere (*Tesi IV*), e i possibili che sono essenze finite più o meno determinate (*Tesi III e V*), hanno due modi di essere, l'uno pel quale sono in sè, e l'altro pel quale sono presenti alla mente: pel primo sono assolutamente, pel secondo sono relativamente alla mente, e questi due modi di essere costituiscono la loro natura siffattamente, che non si possono pensare forniti d'un solo di questi due modi di essere senza che si annullassero. Onde non solo l'uno dei due modi non è contraddittorio all'altro, come pare a primo aspetto; ma l'uno è necessario all'altro per modo, che l'uno non si può concepire senza l'altro, onde nella coesistenza di questi due modi di essere giace l'essenza di tali entità.

Questo risulta da tutto ciò che abbiamo detto. Poichè se una cosa si conosce, è presente alla mente (*Tesi I*). Quello che è presente alla mente, ha una relazione colla mente, ha una esistenza relativa alla mente (*Coroll. I*). Ora, ci sono delle cose che non sono presenti alla mente per se stesse, di maniera che nel loro concetto non s'acchiude la loro relazione colla mente, e queste sono i reali finiti (*Coroll. II, e IV*). Ma ce ne sono delle altre, nel cui concetto s'acchiude la relazione colla mente, e che quindi sono per sè oggetto della mente (*Coroll. V*); e queste sono le essenze (*Tesi III*), e di conseguente l'essenze dell'essere o indeterminato (*Tesi II*) o determinato (*Tesi IV*), e per la stessa ragione i possibili (*Tesi V*), e quindi tutte le idee (*Coroll. II*).

Rimane dunque dimostrato, che le idee hanno un modo di essere relativo. Ma poichè le idee non sono che essenze (*Def. II*), e le essenze hanno un modo d'essere assoluto, perchè sono l'essere o indeterminato, o più o men determinato, e l'essere assolutamente è in se stesso (P. I, C. XI, a. II.); perciò hanno anche un modo di essere assoluto. Tutti e due questi modi sono ugualmente necessari a costituire la natura delle idee; e però in questo sta appunto l'essenza di queste entità che idee si dicono, nell'esistere ad un tempo in modo relativo e in modo assoluto.

CAPITOLO VI.

CONTINUAZIONE — CRITICA D'ARISTOTELE

ALLE RAGIONI COLLE QUALI ALCUNI PRENDEVANO A DIMOSTRARE L'ESISTENZA DELLE IDEE.

103. Aristotele combattè in più luoghi delle sue opere la dottrina delle idee (1).

I suoi argomenti furono ciecamente abbracciati in quel tempo, nel quale la dominazione dell'autore dell'*Organo* si rese assoluta nelle scuole. Ma prima di questo tempo, fino a tanto che durò qualche parte dell'antica coltura e gl'ingegni rimasero un po' liberi, non cessarono mai di platonizzare, accusando Aristotele d'avere *illusa, conculcata e schernita* quella

(1) *Metaphysicor. Lib. VII, et XII. Physicor. L. II, et III; De Coelo L. I, c. IX.*

dottrina del suo maestro, ch'egli non intendeva, di soverchio confidente in una certa sua minuziosa ed umile sottigliezza, per usare le parole di Attico, uno dei difensori di Platone nel secondo secolo (1).

Ma fa meraviglia il vedere che le obbiezioni che si trovano nelle opere d'Aristotele, quali sono a noi pervenute, non sieno state mai sottomesse diligentemente alla critica, non dico dai filosofi della scuola, ma nè tampoco dagli Scoliaſti anteriori.

Alcune di quelle obbiezioni o non sono d'Aristotele, il quale non potea ignorare a quel segno la dottrina d'un maestro che avea udito per vent'anni; o non vanno contro Platone, ma piuttosto sembrano riguardare le interpretazioni, che i Platonicisti diedero della dottrina del loro Maestro, e che li divisero; alcune delle quali sono manifestamente opposte a quello che insegna Platone ne' libri che di lui ci rimangono.

Altre io congetturo che combattano la dottrina delle idee, quale era stata ricevuta dai Megarici, che Platone stesso confutò nel Parmenide, secondo la più verisimile opinione. E fa meraviglia che nessun antico Scoliaſta abbia toccato di ciò, ma tutti abbiano riputato, che Aristotele non battagliasse circa le idee con altri, che con Platone; benchè dalle stesse maniere che Aristotele adopera in più luoghi si possa inferire, ch'egli prende di mira non uno, ma diversi avversari, come a ragion d'esempio in quella parte del primo de' Metafisici, che è contro le idee e che incomincia: « Quelli poi che ammettono le idee » e che dice appresso: « secondo la necessità, e le opinioni (δόξαι) intorno alle idee »: espressioni generali, che abbracciano più opinioni, e diverse (2). Pure i commentatori, avendo fitto nella mente Platone, a questo solo le riferirono.

(1) Eusebio lo chiama « chiarissimo tra i Platonicisti » (Praep. Ev. XI, 14) e porta il passo da noi citato (Cf. Ibid. XIII).

(2) Le parole di Aristotele: ἐν δὲ κατὰ μὲν τὴν ὑπόληψιν καθ' ἣν εἶναι φέμεν τὰς ἰδέας, alluderebbero forse ad un'opera perduta di Platone? nella quale questo filosofo avesse preso ad esporre le ragioni che persuadevano doverai ammettere le idee? Questo dubbio m'è suggerito da un luogo di Diogene Laerzio, il quale nella vita di Platone sembra appunto tenere un brano tolto da una tale opera avente per titolo: Περὶ τῶν ἰδῶν ὑπόληψις, perchè dice: Πάτερ ἐν τῇ περὶ τῶν ἰδῶν ὑπόληψι φησὶ, ecc. Le parole di Platone, citate da Diogene, io non le ho trovate nell'opere che ci rimangono di Platone.

104. E come si può credere in fatti, che Aristotele argomenti contro le idee di Platone, movendo dalla supposizione, che non ci sieno le idee della casa o dell'anello (1), quando è indubitato che anche di tali cose artificiali e minute voleva Platone che ci fossero le idee? Così nel X della Repubblica (2) ammette le idee della mensa e del letto; nel VI pure della Repubblica, e nel Filebo (3), parla di quelle del compasso e del triangolo; nel Timeo poi espressamente vuole che ci siano idee di tutte le cose (4) corporee; e nel Parmenide introduce Socrate giovinetto che teme di rendersi ridicolo coll'affermare che esistano idee eterne delle cose più vili, e fa che Parmenide ne lo riprenda dicendogli: « sei giovinetto ancora, o Socrate, e la filosofia non t'ha per anco abbracciato, ma t'abbraccerà poi, come io stimo, quando non avrai a vile niuna di queste cose. Ma ora a cagione dell'età tu badi alle opinioni degli uomini (5) ». Riputava adunque evidentemente Platone, che fosse cosa fanciullesca il negar le idee delle cose fatte ad arte, o delle minute e delle vili, di modo che i filo-

Oltre di che, esse contengono appunto una di quelle due ragioni, che Aristotele attribuisce ai fautori delle idee in prova di queste, cioè la loro necessità per dare un oggetto consistente al sapere.

(1) Ecco il passo di Aristotele, *Metaph. I, 9*: « Nel Fedone si dice che le specie sono cause sì dello stesso essere, e sì dello stesso farsi, benchè « esistendo le specie non però si fanno i partecipanti » (gli enti reali che ne partecipano) « se non ci sia ciò che muove. Ma molte altre cose si fanno, come la casa e l'anello, delle quali non diciamo esserci specie. Onde appare che anche l'altre cose accada che ci siano e che si facciano pur « per quelle cause, per le quali sono e si fanno quelle che ora diciemmo ». Sul qual passo convien anco osservare, che c'è una contraddizione con quello che Aristotele dice in altri luoghi. Poichè qui Aristotele riconosce, che Platone ammetteva la necessità d'una causa motrice (*τὸ κινητικόν*) acciocchè ci fossero e si facessero i reali partecipanti le specie; e altrove dice che Platone non fa uso che di due cause, della *formale* (*τῇ τε τοῦ τί ἐστι*) e della *materiale* (*τῇ κατὰ τὴν ὕλην*) (*Metaph. I, 6*), e accusa le sue specie in molti luoghi come inette ad assegnare la causa del moto.

(2) *Plat. De Republica, L. X, p. 596.*

(3) *Ibid., L. VI, p. 510; Phileb. p. 56.*

(4) *Tim. p. 51.*

(5) *Parmen. 130.*

sofi più grossi e materiali, come i Cinici, lo traevano in beffa per la *mensilità*, e la *bicchierità*, e simili astratti di cui faceva uso (1).

Ma per intender meglio come molte delle obbiezioni, che Aristotele fa all'è idee, riguardino le diverse opinioni de' Platonici, anzichè la dottrina che Platone insegna chiaramente nei suoi dialoghi, basterà dare un'occhiata a queste opinioni appunto.

Alcinoo le tocca dicendo, che « ai più de' Platonici non garba esserci idee delle cose artificiali, come della lancia e della lira, nè di quelle contro natura, come della febbre e del colera, nè delle particolari, come di Socrate e di Platone, e nè anche delle cose vili, come del sudiciume e della pula, nè dei relativi, come di maggiore e superiore, per essere le idee nozioni eterne e complete di Dio » (2).

Dalle quali ultime parole si può raccogliere l'origine logica di queste opinioni; chè si vede manifestamente i Platonici aver confuse in una quelle due questioni, che confondono anche oggidì alcuni moderni, e che è difficile a tenere costantemente separate, cioè la questione del fatto « come sono le idee alla mente umana », e la questione del ragionamento « come devono essere le idee » per rimuovere le obbiezioni che trovano contro di esse la riflessione.

103. I Platonici dunque, invece di esaminare prima diligentemente il fatto, come sieno le idee alla mente umana, e stabilito bene questo, proceder poscia a cercare come si risponda alle obbiezioni, presero il metodo a ritroso e incominciarono dallo stabilire *a priori* il principio, che le idee sono nozioni eterne e complete di Dio (*εἶναι τὰς ἰδέας νοήσεις θεοῦ αἰώνιους τε καὶ αὐτοτελεῖς*). Dal quale principio poi pretesero argomentare, che dunque non ci doveano essere idee di cose artificiali, nè di cose contro natura, nè di particolari, nè di cose vili, nè di relativi, e lo stesso alcuni dissero de' negativi e dei privativi: insomma dalle idee di Dio argomentarono alle idee dell'uomo,

(1) Vedi i passi recati addietro, Parte I, c. VII.

(2) De Platon. dogm. c. IX.

supponendo casi di poter conoscere meglio, quali doveano essere le idee in Dio, e non quali fossero nell'uomo: che è per poco un voler definire *notum per ignotum*. Non avea tenuto questo falso metodo Socrate, che il primo trovò le dottrine delle idee, cercando quale fosse il punto fermo dell'umano razziocinio; e Platone da per tutto si tiene su questa via, e considera prima di tutto le essenze come si vedono nel fatto risplendere alla mente umana, onde abbiamo veduto ammettere egli altresì *essenze negative*, come quella del non essere (Nota alla facciata 412), e di quelle di *cose artificiali*, come del letto e della mensa (f. 434), e nel Parmenide n'ammette pur di *cose contro natura*, come della macchia (μέκος) (1), e di tutte le cose vilissime, come del pelume e del fango (θρῆξ καὶ πῶλος). Dei relativi poi, come del grande e del piccolo, dell'uguale e del disuguale, del signore e del servo, del doppio, del tutto e della parte, e di altrettali relazioni, le ammette da per tutto ne' suoi scritti, e particolarmente ne fa grand'uso nel Parmenide stesso. Solo de' singolari e reali individui non ammette idee, perchè infatti non ce ne sono, essendo la realtà individuante fuori dell'idea, come quella che ha soltanto una *esistenza subbiettiva*, laddove all'idea appartiene il *modo oggettivo* d'esistere e l'universalità.

Che poi tali essenze ed idee che risplendono alla mente si riducano in classi, e altre sieno compiute idee, altre *modi* (2), altre parti d'idee (3), ed altre finalmente enti dialettici (4), apparterrà anche questo ad una ricerca posteriore, e non iscuoterà per nulla la dottrina delle idee; chè in ogni caso i modi e gli elementi si vedono dalla mente nelle idee intere e complete; e gli enti puramente dialettici, benchè d'origine soggettiva in quanto sono produzioni della mente, sono nondimeno da questa formati coll'uso dell'idea o dell'essenza, che la

(1) Parmen. p. 130.—È poi costante dottrina di Platone, che coll'idea del bene si conosce anche il male (τὴν αὐτὴν γὰρ εἶναι ἐπιστήμην περὶ αὐτῶν), poichè degli stessi c'è una medesima scienza, come dice nel Fedone p. 97.

(2) De' modi noi abbiamo parlato nell'Ideologia.

(3) Delle idee elementari V. Ideologia *N. Sag. Sez. V, P. IV, C. I; e L. III di quest'opera.

(4) Degli enti dialettici V. L. *III., N. 777.*

mente applica a ciò che non è, quasi provvisoriamente, ad uso del discorso.

Aristotele dunque, quando dice che alcuna di quelle ragioni che adducono quelli che ammettono le idee (1) sono tali, che, stando ad esse, s'avrebbero idee di quelle cose delle quali non *ripuliamo* avercene (*οὐχ ὡς οἴμεθα*), come delle negazioni, delle cose cerruttibili dopo corrotte, e de' relativi (2), non adduce un argomento valido contro la dottrina di Platone, ma solamente contro la dottrina d'alcuni altri, che negavano esserci idee di tali cose; i quali aveano certo il torto, se parlavano d'idee quali appariscono nell'umana mente.

106. Dice poi Aristotele, che quando alcuni presero a seguire le opinioni delle idee (*τινὲς ἀκολουθήσαντες περὶ τῶν ἰδεῶν δόξαις*), parlando sempre di diverse persone e di diverse opinioni, si trovarono avversi ai principî. E in prova reca due di questi principî, cioè che « la dualità è prima del numero », e i seguaci delle idee conviene che facciano per lo contrario il numero precedere la dualità (perchè, io credo, le idee sono numerose e sono numeri); e che « quello che è per sè precede il relativo », laddove i seguaci delle idee devono anteporre il relativo a quello che è per sè, perchè, com'io stimo, le idee sono essenzialmente relative e tuttavia sempiternie, e però anteriori alle cose che ne partecipano, le quali si pensano come essenti per sè (3).

Ma in quanto alla precedenza logica della dualità al numero è da considerarsi, che tali formole filosofiche discendenti da' Pitagorici involgono molti equivoci. Chè prima di Socrate non s'era trovata aneora l'arte del definire con accuratezza, e, come osserva lo stesso Aristotele, i Pitagorici non conoscevano la Dialettica (4). Onde convien chiarire prima di tutto di qual dualità si parli, ed esporre senza equivoco la sentenza di Pla-

(1) Due sono queste ragioni toccate da Aristotele: 1° la necessità che ha la scienza d'avere un oggetto immutabile, 2° il trovarsi « l'uno nei molti »; senza di che non si potrebbe concepire nulla di esistente e però nè l'uno nè i molti, come si dimostra nel Parmenide.

(2) *Metaph.* I, 3.

(3) *Metaph.* I, 3.

(4) *Ibid.* I, 6 — *Οἱ γὰρ πρότεροι διαλεκτικῆς οὐ μετέχον.*

tone, quale ci è data da diversi passi dello stesso Aristotele. Poichè questo basterà a dimostrare che l'obbiezione aristotelica, cavata dalla priorità della diade, non ha forza contro Platone.

107. Se si parla dunque d'una dualità astratta, s'ha la dualità partecipata da tutte le dualità, e questa dualità è una, alla quale però precede l'uno astratto. Ma questa dualità, appunto perchè astratta, è un'idea elementare posteriore all'idea intera da cui si astraie. Ora Platone poneva come elementi di tutte le cose quell'uno astratto e quella dualità (1). De' quali partecipavano non meno le idee, che le cose reali, lasciando qui da parte le cose matematiche che tramezzavano. Diceva dunque che gli elementi delle specie, essendo queste le cause formali delle cose, erano elementi delle cose stesse (2), e però l'uno e il due trovarsi nelle idee e nelle cose.

Come l'uno e il due sono gli elementi delle idee? L'uno è considerato da Platone come la *forma*, e il due ossia la diade come la *materia* (3). Ora, sotto il nome di dualità Platone intendeva il grande e il piccolo, e sotto il nome di uno intendeva il puro essere (4). Infatti l'essere è uno essenzialmente, ma le sue determinazioni possono abbracciare di esso più o meno,

(1) Ἀρχαὶ δὲ εἰσι τὸ ἓν, καὶ ἡ ἀρίστος δυάς. Alex., ap. Ch. Aug. Brandis ed. Bekker p. 567.

(2) Ἐπεὶ δ' αἰτία τὰ εἶδη τοῖς ἄλλοις, τ' αἰετῶν στοιχεῖα πάντων φύσιν τῶν ὄντων εἶναι στοιχεῖα. Arist. *Metaph.* I, 6.

(3) Ὡς μὲν οὖν ἔλην τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν (che è la diade di Platone) εἶναι ἀρχαί, ὡς δ' οὐκ ἔστιν τὸ ἓν. Arist. *Metaph.* I, 6. — ὅτι αὕτη δυάς ἐστὶ, τὸ μέγα, καὶ τὸ μικρόν. Ibid.

(4) Avverte Aristotele, che Platone per l'uno intendeva solo l'essenza, l'essere puro, quando i Pitagorici intendevano per l'uno qualche altra cosa, non avendo accuratamente distinto l'essere da tutto il resto; chè così io credo doversi intendere le parole: Τὸ μέντοι γὰρ ἓν οὐσίαν εἶναι, καὶ μὴ ἑτερόν γὰρ τι ἐν λέγεσθαι ἓν, παραπλησίως τοῖς Πυθαγορείοις εἶπε: il che è confermato da ciò che dice in appresso, cioè che Platone poneva i numeri *praeter sensibilia*, laddove i Pitagorici faceano i numeri esser le cose stesse οἱ δ' ἀριθμοὶ εἶναι φασὶν ἅντ' αὐτὰ τὰ πρόγματα. E nondimeno parmi verosimile, che i Pitagorici privi dell'arte del definire abbiano parlato con modi equivoci, e che Aristotele, volendo ridurre le loro incerte opinioni a proposizioni rigorose, abbia recata qualche alterazione nella esposizione dei loro sistemi. A questo m'induce il vedere le troppo manifesto contraddizioni che ne risultano. Sembra

una quantità grande o una quantità piccola di essere, e quindi l'essere si moltiplicava per questa dualità del grande e del piccolo che si aggiungeva.

Il che tutto attesta lo stesso Aristotele scrivendo della sentenza di Platone così: « E poichè le specie sono cause » (formali) « all'altre cose, riputò che gli elementi di esse sieno elementi « di tutte le cose; e il *grande* e il *piccolo* come *materia* essere « principî, come *essenza* poi » (cioè come *essere*, chè questa è l'*οὐσία* universale di Platone) « lo stesso *uno*; poichè da que' principî » (il grande e il piccolo) « per la partecipazione dello stesso « *uno*, le specie son *numeri* » (1). Dal che si vede manifestamente, che secondo la dottrina delle idee di Platone, la dualità nell'ordine logico precede il numero, perchè questa è quella che moltiplica le idee; e che le idee si possano chiamare numeri viene da questa moltiplicazione, poichè il *grande* e il *piccolo* (la qual dualità platonica corrisponde all'indefinito dei Pitagorici (2)) ammette pluralità, non determinandosi misura alcuna nel concetto del grande e del piccolo. Qualunque sia pertanto questa misura, quando il grande e il piccolo partecipa dell'uno, cioè dell'essere, allora si formano numerose specie, e il numero così trovasi originato. Laonde, quando Aristotele accusa i seguaci delle idee come contraddicenti a se stessi perchè rovesciano il principio che la dualità sia anteriore al numero, non può aver in vista Platone, ma sì qualche altro, se non vogliam dire che Aristotele stesso si contraddica, o che nel libro d'Aristotele abbia lavorato un'altra mano; poichè non molto prima nello stesso libro si legge in che modo Platone facesse la dualità anteriore ai numeri nell'ordine delle idee.

108. Nell'ordine poi delle cose reali accade il simigliante, posto il principio che gli elementi delle idee sieno elementi delle cose, come Platone diceva, ma certo in una maniera diversa.

infatti una patente contraddizione, che per li Pitagorici i numeri fossero le cose stesse, e che, come Aristotele avea detto poco prima, eglino tuttavia volessero che gli enti si formassero per l'imitazione de' numeri: Οἱ μὲν γὰρ Πυθαγόρειοι μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν, Arist. *Metaphys.* I, 6.

(1) Ibid.

(2) Τὸ δὲ ἀπὸ τοῦ ἀπειρου ὡς ἐνὸς διῶμα πείσσει, τὸ δ' ἀπειρον ἐκ μεγάλου καὶ μικροῦ, τοῦτ' ἴδιον. Ibid.

Poichè il grande e il piccolo, come materia delle idee, è tutt'altro dal grande e dal piccolo come materia dei reali. Nelle idee non c'è la realtà, sia ella materia corporea o spirito. Chè cosa dunque ci può essere nelle idee, che sia grande e piccolo, e che costituisca quasi una loro materia? Non altro, come abbiain detto, che i termini ideali dell'essere, i quali o non limitano l'essere, e allora c'è l'assoluto grande, o il limitano più o meno, e allora c'è comparativamente il grande e il piccolo, e da questi ultimi partecipi dell'essere, cioè dell'uno, si hanno le innumerevoli idee o concetti.

Ma il grande e il piccolo de' reali è fuori dell'idea, e ciascuna idea o concetto può essere partecipata dall'infinita realtà, cioè dal grande e dal piccolo reale. Così l'idea, o concetto di uomo, se si analizza in se stessa, è composta 1° dell'essere che Platone chiama l'uno ossia l'ὄντιον, 2° del termine dell'umanità, che è il grande comparativamente alle cose inferiori, poniamo al bruto, ed è il piccolo comparativamente alle cose superiori, poniamo all'angelo. Ma questo grande e piccolo (l'umanità), per la partecipazione dell'uno, cioè dell'essere ideale, è divenuto l'idea d'uomo, che è una anch'essa, perfettamente una.

Or quest'idea, questo nuovo uno, acquista anch'essa la condizione d'essenza, relativamente ad un'altra materia, ad un altro grande e piccolo inferiore, cioè al grande e piccolo della realtà. Infatti niente ripugna esserci molte anime reali e molti corpi reali, che partecipino della stessa idea o essenza d'uomo; e però questa nuova dualità reale, partecipando di questo nuovo uno dell'idea o essenza d'uomo, cagiona la pluralità ossia il numero degli uomini reali; onde anche qui il numero vien dopo la dualità, e avanti la dualità c'è l'uno, che così diventa « l'uno dei molti » τὸ ἐν ἐνὶ πολλῶν. E che questa sia la mente di Platone, lo insegna Aristotele stesso in quelle parole: « Poichè le specie sono cause all'altre cose della stessa loro quiddità » (forma), « alle specie poi è causa lo stesso uno » (1), cioè l'essere. In nessun modo adunque Platone colla dottrina

(1) Τὰ γὰρ αἰδη τοῦ τί ἐστιν αἴτια τοῖς ἄλλοις τοῖς ὁμοίαις τὸ ἐν. *Metaph.* ζ. 10.

delle idee abbatteva il principio da lui posto, che « la dualità è anteriore al numero »; e però quest' obbiezione non può andare contro Platone, ma sì contro chicchessia altro (1).

109. L'altro principio, che Aristotele pretende cadere ammettendosi la dottrina delle idee, si è « che ciò che è per sè, è logicamente anteriore a ciò che è relativo ad altro »; onde vuole anche qui trovare i fautori delle idee in contraddizione con se stessi, perchè ammettono questo principio, e poi introducendo le idee vengono a far sì, che il relativo sia prima di ciò che è assolutamente, τὸ πρὸς τι τοῦ καθ' αὐτό (2). Poichè essendo le idee anteriori alle cose, e avendo un essere relativo, si viene ad ammettere il relativo prima delle cose che sono per sè.

E che le idee sieno per la loro essenza relative, non si può negare: noi l'abbiamo dimostrato nel capitolo precedente. Ma nello stesso tempo abbiamo dimostrato ch'esse anche sono assolutamente, almeno per ciò che hanno di formale, che è l'essere, o come direbbe Platone, l'uno. Poichè questi due modi d'esistenza, l'assoluto e il relativo, non s'escludono (il che non intende Aristotele), ma nelle idee sono simultanei e indissolubilmente uniti; ed intendere la loro unificazione è lo stesso

(1) Non manca Aristotele pure di sofisticare sulla questione: « Se la pluralità, ossia il numero, proceda dalla materia o dalla forma ». E perchè Platone ne trova la ragione nella materia, egli si mette dall'altra parte; perocchè dopo aver detto che Platone vuole che « la dualità faccia l'altra « natura (τὴν ἑτέραν φύσιν), e ciò perchè i numeri, eccetto i primi, si generano da essa comodissimamente quasi da una cotale impronta (ὥστε ἐκ « τοῦ ἐκτυπέου) », soggiunge: « ma avviene il contrario, che non è ragionevole così: questi farsi dalla materia molte cose, e la specie ingenerare « solo una volta; ma apparisce che d'una sola materia si fa una mensa, « chi poi induce la specie, che è una, ne fa molte », e rassomiglia la specie al maschio e la materia alla femmina (Metaph. I, 6).

Patente sofisma; che Platone parla della materia indeterminata corrispondente all'infinità de' Pitagorici, come avverte lo stesso Aristotele, chiamata perciò il grande ed il piccolo (τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν); e Aristotele trae l'obbiezione da un pezzo di materia determinata. E neppur si avvede che la specie non può informare più pezzi di materia, se questi non sono più, il che è quanto dire se non ci è già quella pluralità che si vuole spiegare.

(2) Metaph. I, 9.

che intendere tutta la dottrina delle idee; poichè in essa sta il vero nodo della medesima.

110. Ora, chi vuol penetrare questa specie di mistero filosofico dee persuadersi, che ci hanno delle relazioni che assolutamente esistono nei loro termini, perchè essenziali a questi. E se questi hanno un modo di esistere assoluto, anche la relazione che è loro essenziale deve avere un modo assoluto d'esistere. Vi hanno dunque dei relativi, che assolutamente esistono. In questo fatto, ciò che è per sè, e ciò che è relativo ad altro non hanno un ordine di subordinazione, e non si-può dire che ciò che è per sè sia anteriore a ciò che è ad altro, nè ciò che è ad altro a ciò che è per sè; ma tutti e due que' modi sono insieme ed appartengono alla stessa cosa senza priorità o posteriorità, perchè le sono ugualmente essenziali, e l'uno non ista senza l'altro; che è il sintesismo dell'essere. Questi sono quei due modi, di cui abbiamo parlato nel libro terzo, e che abbiamo chiamato anoetico e dianoetico (' N. 778 e segg. '). Chè, come vedemmo, l'essere non sarebbe se non fosse per sè manifesto; e come la parola *essere* esprime il modo assoluto d'esistenza, così la parola *essere per sè manifesto* esprime il modo relativo all'intelligenza. Infatti, se questi due modi non fossero noll'essere, in niun'altra cosa si troverebbero. Poichè dunque si distinguono, convien pure che si trovino nell'essere. Quello poi che fa difficoltà, e ritarda l'assenso a questa dottrina, è che non si suole considerare il modo relativo, nella sua fonte, cioè nell'essere stesso. In quella vece, si crede di conoscere l'essenza di questo modo relativo, tenendo sott'occhio le relazioni che passano tra gli enti contingenti e sensibili. I quali, essendo l'uno fuori dell'altro, egli è chiaro che prima si concepiscono come essenti, e poi si pensa alle relazioni che l'uno ha coll'altro, e da questo si forma come universale il principio « ciò che è per sè, è logicamente prima di ciò che è ad altro ». Ma la derivazione di questo principio pecca di quel peccato originale di quasi tutti i principî, onde, per dire il vero, s' infarci sino al presente l'Ontologia: chè per lo più si pretese, che ciò che si vedeva essere costante negli enti materiali dovesse essere universale per tutti gli enti senza eccezione, ed anzi per tutto l'essere. Oramai conviene smettere

questa maniera troppo gretta di ragionare, e prendere i principî ontologici dalla contemplazione dell'essere stesso, e non da un minimo di essere. In tal modo ne' visceri stessi dell'essere si rinverrà la relazione, e questa sarà altrettanto assoluta quanto l'essere che è per sè, e in sè, e da sò. Nè qui si ritroverà inconveniente, che il relativo non sia posteriore all'assoluto, per la ragione detta, che l'inconveniente c'è quando la relazione passa tra due enti che, per ciò appunto che sono due, si concepiscono prima di essa. Poichè all'incontro l'essere essendo uno, la relazione è contenuta nello stesso essere, cioè è tra le sue forme, in ciascuna delle quali c'è tutto e il medesimo essere (* L. III, Sez IV, C. I-VI *), onde l'essere sotto una forma è relativo a sè stesso sott'altra forma, e qui la relazione e la forma è il medesimo; poichè tali forme sono appunto relazioni primitive ed essenziali all'essere. Così, per quello che riguarda il discorso presente delle idee, il principio è questo, « che l'essere per essenza è manifesto a se stesso »: onde quando si dice essere, si dice tutto l'essere in un modo assoluto, nel che si comprende anche l'essere manifesto che gli è essenziale; e quando si dice manifesto a se stesso, si dice l'essere per modo relativo e ancora si dice tutto l'essere, comprendendovi l'essere assoluto; poichè è quest'essere assoluto il manifesto. Così non può essere prima l'essere assoluto del relativo, nè il relativo prima dell'assoluto, poichè non potrebbe essere assoluto senz'essere così relativo, nè potrebbe essere così relativo senz'essere assoluto.

144. Questo ragionamento non vale solo parlandosi dell'essere assoluto, che non ispetta al discorso presente, essendo l'oggetto della Teologia; ma appartiene anche all'essere indeterminato, e alla dottrina ontologica dell'essere, la quale si trae da quelle determinazioni dell'essere che gli danno i suoi termini propri, e da questi si argomenta. E però anche nell'essere ideale noi riconoscemmo, nel capitolo precedente, congiunti insieme il modo assoluto e il modo relativo, l'essere (anoetico) e l'essere manifesto (dianoetico). Ora posciachè tutte le idee o concetti, come vedemmo, sono sempre l'identico essere ideale più o meno e diversamente determinato, risulta che a ciascuna idea si può applicare lo stesso principio, e in ciascuna però c'è adunato

il modo assoluto, e il modo relativo di essere, l'un de' quali non precede l'altro; poichè l'uno non si concepisce pienamente senza l'altro.

Se in quella vece questi due modi si dividano, e all'idee si dia l'uno solo di essi, l'assoluto solo o il relativo solo, in tal caso i nemici delle idee hanno buon gioco, e possono disputare con vantaggio contro di esse; ed è su questo, che si fece forte Aristotele imputando alla dottrina delle idee l'assurdo, che il relativo precedesse l'assoluto; il che non ha alcuna forza contro Platone, ma solo contro altri che incautamente diedero alle idee il solo modo relativo, come sembrano indicare le stesse parole aristoteliche: *ἔτι δὲ οἱ ἀκριβέστεροι τῶν λόγων οἱ μὲν τῶν πρὸς τι ποιοῦσιν ιδέας* (1). Platone, dove introduce Parmenide a parlare contro le idee, adopera egli stesso questo artificio. Poichè Parmenide conduce prima Socrate a dare all'idee un'esistenza puramente relativa, o alla mente, convertendole in semplici nozioni soggettive, o alle cose, convertendole in semplici esemplari delle medesime; e dalla prima ipotesi trae l'assurdo, che le cose partecipando delle idee sarebbero tutte intelligenti, se le idee fossero nozioni; dalla seconda ipotesi che fossero puramente esemplari, trae l'assurdo, che ci vorrebbero altre idee per conoscere la similitudine dell'esemplare e della copia, e così s'andrebbe all'infinito moltiplicando gli esemplari. Passa di poi a considerare le idee come aventi un'esistenza puramente assoluta, e da questa ipotesi trae un altro assurdo, che la mente non ne potrebbe più partecipare, e nè tampoco le cose, e però nè la mente potrebbe conoscerle, nè le cose essere per esse conosciute. Dal che risulta per sè quello che Platone non dice espressamente, che le idee debbono ad un tempo ed essere in un modo assoluto, ed essere in un modo relativo.

112. Ma rimettiamo sotto gli occhi dei lettori questo nobilissimo brano di Platone.

- Ma forse, dice Socrate, ciascuna di queste specie è una
- certa nozione, e non può essere altrove che negli animi;
- chè a questo modo ciascuna sarebbe una, nè accaderebbero
- gl'inconvenienti che tu dicevi •.

(1) *Métaph. I, 9.*

Questa è la prima ipotesi; poichè se le idee sono pure nozioni, hanno una esistenza puramente relativa alla mente, come gli accidenti hanno un'esistenza puramente relativa alla sostanza. A cui Parmenide:

« Che dunque? (dice) ciascuna nozione è una? Ma la nozione è nozione di nulla? ».

« Impossibile.

« Anzi di qualche cosa.

« Di qualche cosa certo.

« Di ciò che è, o che non è?

« Di ciò che è.

« Non forse di quell'uno, che la detta nozione raccoglie in tutte le cose e intende essere una sola idea? ».

« Al tutto.

« E ancora, questa cosa, che s'intende esser uno, non sarà sempre la medesima specie in tutte le cose.

« Anche questo par necessario.

« Che ne segue? dice Parmenide. Non divien forse necessario, che partecipando l'altre cose della specie, ogni cosa sia composta di nozioni, e così tutte le cose intendano? Ovvero, che le nozioni sieno prive di ogni notizia? ».

Dalla quale ragione Socrate rimane scosso a buon diritto, chè con essa chiaramente veniva dimostrata, che le idee non potevano avere una esistenza puramente relativa alla mente come le nozioni, che sono atti dell'intendimento. Poichè queste nozioni dovevano far conoscere le cose esistenti, e propriamente ciò che ci era di uno in molte di esse: l'oggetto dunque inteso per mezzo di queste nozioni era l'uno nei molti, ossia il comune nelle cose, e quest'uno inteso ne' molti era l'idea. Quest'uno dunque, oggetto dell'intelletto, era nelle cose, che perciò si dicevano partecipare delle idee, nè Socrate il negava o poteva negarlo. Quest'oggetto conosciuto dunque, che era veduto dalla mente nelle cose, e che dicevasi idea (poichè l'idea non è, secondo Platone, che ciò che le cose hanno di uno veduto dalla mente), se si fosse ridotto ad essere nulla più che una nozione, che è quanto dire un puro atto dell'intelletto, l'uno, ossia il comune che è nelle cose, doveva essere un atto intellettuale, il che era un dare l'intelligenza alle cose stesse. Ond'è impossibile

spiegare la cognizione per via di semplici nozioni senz' accordare altresì all' intelletto un oggetto ideale diverso dalla nozione. Socrate dunque sentì la forza dell' argomento, e tentò l'altra ipotesi, che le idee fossero puramente esemplari delle cose, cioè che avessero una esistenza puramente relativa sì, ma non più alla mente, sibbene alle cose stesse.

413. « Ma neppur questo, dice, è ragionevole. Pure or mi sembra, o Parmenide, che l'ottimo partito sia, che queste specie esistano nella natura come esemplari. L'altre cose poi assomigliarsi a queste ed essere simulacri, e non partecipare delle specie in altro modo, se non in quanto si fanno simili ad esse.

« Se dunque c'è qualche cosa, che, come tu di', sia simile alla specie, è egli possibile che pure la specie non sia simile alla cosa che si è fatta a lei simile, in quanto le si è fatta simile? O si può pensare che il simile non sia simile al simile?

« No certo.

« Ora il simile non è necessariamente partecipe della specie medesima, di cui è partecipe quello a cui è simile?

« Necessariamente.

« Ma ciò, di cui i simili partecipando diventano simili, non è la medesima specie?

« Indubitatamente.

« Dunque niuna cosa può essere simile alla specie, nè la specie ad essa, perchè ne verrebbe, che oltre la stessa specie ne sorgerebbe sempre un'altra; e se ella fosse simile a qualche altra cosa, un'altra di nuove, nè questo progresso cesserebbe mai, che anzi s'affaccerebbe sempre una nuova specie, se si pone che la specie sia simile a ciò che di essa partecipa.

« Verissimo.

« Dunque l'altre cose non partecipano della specie per via di similitudine, ma si dee cercare ancora qualche altro modo di partecipazione.

« Apparisce ».

E nel vero, il concetto di puro esemplare dato alle idee involge contraddizione, poichè i vocaboli relativi di esemplare e di copia (*ὁμοιοµατα* *assomigliati*) da una parte sono puramente

relativi, e dall'altra suppongono due esistenti per sè, tra cui passi la somiglianza. E se si ammetton questi due, l'uno de' quali si fa simile all'altro, convien dire che l'idea di somiglianza, con cui si conoscono simili, non sia nè l'uno nè l'altro di essi, onde l'idea di somiglianza non può essere l'esemplare stesso, e però le idee non ponno essere puramente esemplari (παράδειγματα).

E con questo si deve spiegare, a mio credere, quel passo di Aristotele contro le idee, nel quale dice che, tra le ragioni più squisite che furono adoperate a provarne l'esistenza, alcune fanno delle idee qualche cosa di relativo, alcune poi « dicono il terzo uomo » (οἱ δὲ τὸν τρίτον ἄνθρωπον λέγουσιν (1)).

Questo terzo uomo fu spiegato in diversi modi dai commentatori. Ma a me pare assai chiaro che venga a dire così: se ci è un uomo ideale, come si dice, e un uomo reale, conviene che l'uno somigli all'altro; e per conoscere questa reciproca somiglianza di quei due uomini si dovrà ricorrere ad una misura o tipo comune, e quindi ci sarà un terzo uomo, non basteranno due: il che ci porterebbe all'infinito facendo lo stesso ragionamento sui tre uomini (2).

È vero, come fu osservato da qualche commentatore, che Aristotele ritocca questo argomento contro le idee anche in appresso; onde si vuol dare al terzo uomo un'altra significazione. Ma conveniva avvertire, che di poi ne parla sotto altro aspetto. Poichè il discorso, che nel primo dei Metafisici fa Aristotele contro le idee, ha due capi: nel primo accampa le difficoltà contro le ragioni trovate per provare che le idee sono; nel secondo le ragioni contro i diversi modi, coi quali si pretese che le cose partecipassero delle idee, dimostrandoli tutti impossibili (3), e secondo questo aspetto ritorna l'argomento del progresso all'infinito, che ne verrebbe quando si dovesse ammettere qualche specie comune all'idea ed alla cosa. Che anzi qui stesso si vede una nova analogia tra le ob-

(1) Metaph. I, 9.

(2) Metaph. I, 9.

(3) Questo secondo capo incomincia colle parole: Κατὰ δὲ τὸ ἀναγκαῖον, καὶ κατὰ τὰς δόξας τὰς περὶ αὐτῶν, εἰ ἔστι μετέχοντα τὰ εἶδη.

biezioni di Aristotele, e quelle che Platone mette in bocca di Parmenide; poichè anche Parmenide trae in campo due volte la stessa obiezione: la prima, quando parla della difficoltà che s'incontra a spiegare come le cose partecipino delle idee (1); la seconda, quando mostra non poter essere le idee de' meri esemplari (2).

114. Venuto dunque a questo, Parmenide volge il discorso a dimostrare, che s'incontrano del pari conseguenze assurde quando, invece di dare alle idee una esistenza puramente relativa o alla mente o alle cose, si dia loro una esistenza puramente assoluta e propria. Ed ecco come ragiona.

« Io stimo, o Socrate, che nè tu, nè un altro qualunque che
« ammetta di qualunque cosa esistere per sè una certa essenza,
« concederà che questa sia in noi.

« E in che modo, dice Socrate, sarebbe allora per se stessa?

« Parli bene, disse, e però le idee, quali si sieno, sono quello
« che sono tra loro, ed hanno una esistenza relativa a sè
« stesse, ma non a quelle cose che sono presso di noi, o si-
« mulacri o come ch'altri le chiami, delle quali essendo noi
« partecipi, ci soprannominiamo con ciascuna di esse. Quelle poi
« che sono presso di noi, essendo a quelle omonime, sono del
« pari rispetto a sè e non alle specie, e quante così si no-
« minarono, non da queste, ma da se stesse similmente si
« nominarono.

« Che vuoi dire? disse Socrate.

« Poni, disse Parmenide, che alcuno di noi fosse signore o
« servo di chicchessia, e che non fosse servo del padrone per-
« chè padrone, nè quegli che è signore fosse signore del
« servo perchè servo, ma che essendo uomo fosse l'una e l'altra
« cosa come uomo. All'incontro la stessa signoria fosse ciò
« che è relativamente alla stessa servitù, e di novo la stessa
« servitù fosse egualmente ciò che è della stessa signoria: ma
« non si riferissero punto le cose che sono in noi a queste,
« nè quelle che sono costì a noi; ma, siccome dissi, queste
« sono di sè e da sè; e quelle che qui sono similmente sono
« rispetto a se stesse. Intendi tu ora quello che dico?

(1) P. 132.

(2) P. 132, 133.

- Pienamente l'intendo, disse Socrate.
- Dunque, disse, anche la scienza stessa, appunto perchè
- scienza, sarà scienza di ciò stesso di cui è la verità.
- Non può essere altrimenti.
- Di novo, qualunque scienza che è, appunto perchè è, sarà
- scienza di alcune di quelle cose che sono.
- Anzi sì.
- Ora, la scienza che è presso di noi, non sarà scienza di
- quella verità che è presso di noi? E ancora, di ciascuna di
- quelle cose che son presso di noi, non accadrà che ci sia
- una scienza?
- Necessariamente.
- Or tu asserisci nondimeno, che nè noi abbiamo le stesse
- specie, nè queste possono essere presso di noi.
- Non possono davvero.
- Ma i singoli generi non si conoscono colla specie della
- scienza?
- Sì.
- La quale specie noi non l'abbiamo.
- Certo no.
- Niun genere dunque da noi si conosce, non essendo noi
- partecipi della specie della scienza.
- Non pare.
- Dunque ci resta ignoto lo stesso bello e lo stesso buono,
- e in fine tutte le cose che noi supponiamo che siano idee.
- Risica.
- Ma considera una cosa più grave ancora.
- E che?
- Confessi tu, che se ci è lo stesso genere della scienza,
- esso deva essere cosa molto più squisita di questa nostra
- scienza, e la stessa bellezza e l'altre essenze in egual modo?
- Già.
- E se v'ha alcun'altra cosa che partecipi della stessa
- scienza, non diresti tu, che niun altro che Dio si abbia la
- scienza squisitissima?
- Di necessità.
- Iddio dunque, che pur comprende la stessa scienza, potrà
- egli conoscere queste cose nostre?

• Perchè no ?

• Perchè, disse Parmenide, noi abbiamo già confessato, o Socrate, che la virtù, che hanno quelle specie, non l'hanno riguardo alle cose nostre, nè le cose nostre riguardar quelle, ma l'une e le altre riferirsi solo a sè medesime.

• L'abbiamo veramente confessato.

• Dunque se presso Dio sta la stessa signoria suprema e la stessa squisitissima scienza, non potrà mai quella signoria essenziale signoreggiarci, nè quella scienza essenziale conoscere noi, o checcnessia delle cose nostre. E così pure noi similmente non signoreggeremo menomamente gli Dei col nostro impero, nè apprenderemo colla nostra scienza alcun che di divino, ed essi pure per la ragione stessa non saranno nostri signori, nè essendo Iddii vedranno le cose umane. E non sembrerà questo un discorso molto maraviglioso, se altri venga a privare Iddio della cognizione ? Queste cose pertanto, o Socrate, disse Parmenide, e molte altre sopra di queste, convien che accadano alle specie, se queste sono idee delle cose, e taluno definisse ciascuna di esse da sè. Onde chiunque ascolta queste cose vacilla, e dubita non forse le idee sieno un bel nulla, o se pur sono, devano rimanere ignote alla umana natura, di modo che chi ne parla sembri bensì che dica qualche cosa, ma poi tosto paia aver detto qualche cosa di mirabile e d'incredibile, come poco fa si fece manifesto; e bisognarci un uomo molto ingegnoso a comprendere che cosa sia ciò che è per sè genere di alcuna cosa, e la stessa essenza per sè di ciascuna cosa; ed essere impresa d'uomo ancor più mirabile il potere, dopo avere trovate queste cose, insegnarle altrui discernendole tutte a sufficienza.

• « Convengo, o Parmenide, disse Socrate, che quello che tu dici mirabilmente consuona al mio modo di pensare.

• Eppure, disse Parmenide, se taluno, scosso dagli antidetti ragionamenti, rimova le specie delle cose esistenti, e non distingua la specie stessa di ciascuna cosa, non saprà più dove dar la testa, perchè non potrà più ammettere che l'idea di ciascuna cosa esistente si rimanga sempre la stessa, e così rovescierà dal fondo anche la facoltà del ragionare ».

415. Le quali ultime parole dimostrano che Parmenide non voleva distruggere la dottrina delle idee, perchè anzi riconosce, che senza le idee delle cose esistenti e la distinzione tra loro non c'è più nè il pensiero, nè il ragionamento; ma voleva mostrare che una tale dottrina involge molte e gravissime difficoltà a ben intendersi e a comunicarsi altrui. E tra queste difficoltà, quelle che nascono dal sembrare talora che le idee devono avere soltanto un'esistenza relativa alla mente o alle cose, rendendo quella conoscente e queste conosciute: talora poi dal sembrare che abbiano un'esistenza assoluta in sè stesse. Chè nell'uno e nell'altro caso non se ne esce, non potendosi intendere che abbiano una sola esistenza relativa: poichè allora o sarebbero semplici nozioni della mente, e le cose conosciute, che appunto in quanto sono conosciute sono idee, sarebbero nozioni e però atti d'intelligenza; o sarebbero esemplari, e però ci vorrebbe un'altra idea per assicurarci della somiglianza tra l'esemplare e la copia (1), cioè ci vorrebbero esemplari di esemplari all'infinito. Ma nè manco si può intendere che le idee abbiano una esistenza soltanto assoluta, perchè in tal caso non potrebbero per la loro essenza d'idee illustrar la mente e far conoscere le cose.

E del pari Aristotele trae una delle sue obbiezioni dal supporre che le idee abbiano soltanto un'esistenza assoluta, quando dice, che « quelli che pongono le idee, da prima cercando di cogliere le cause di questi esistenti, introdussero come cause altre cose eguali in numero a questi, come se chi, volendo numerare, credesse di non potere, essendoci più poche cose, e le fa più, e così le numeri » (2). Onde vuol conchiuderne, che le idee non sono altro che un imbarazzo maggiore a spiegare le cause delle cose, altro non facendosi coll'introdurle che aumentare le cose da spiegarsi. Il quale argomento sarebbe efficace se le idee fossero talmente esistenti in sè, che potessero sussistere senza nessuna relazione colle cose, perchè in tal caso non si avrebbe fatto altro che moltiplicare il numero delle cose. Ma se all'incontro nè le cose possono esistere

(1) V. N. Saggio, N. 4144-4146.

(2) Metaph. I, 9.

o intendersi senza le idee, nè le idee possono stare in sé senza le cose, considerate queste nella loro possibilità (e vedremo in appresso dove le cose in quanto sono possibili esistono); in tal caso cade del tutto l'obbiezione d'Aristotele. Che se la cosa è diversa dalla sua causa, ovunque egli prenda questa causa, coll' introdurla accrescerà certamente il numero delle cose, e tuttavia non avrà reso con ciò più difficile il problema, quando anzi l'avrà sciolto. Platone dunque nel Parmenide avea già prevenute tutte coteste obbiezioni, che si traggono dalla falsa supposizione che l'idee abbiano un'esistenza o solamente assoluta, o solamente relativa.

116. Laonde, dalle cose che abbiamo vedute contenersi in quel dialogo dobbiamo raccogliere le seguenti conclusioni:

1.° Le idee non si possono negare senza distruggere il pensiero ed il ragionamento;

2.° Esse devono avere una congiunzione colla mente acciocchè questa sia mente, cioè possa pensare e ragionare, e nello stesso tempo devono avere una congiunzione colle cose, acciocchè questo sieno intelligibili: senza quest'unione delle idee colla mente ad un tempo e colle cose, le idee non sarebbero idee, poichè sono idee in quanto fanno conoscere, e però nell'essenza stessa delle idee si contengono tali relazioni: le idee dunque hanno per la loro propria essenza un'esistenza relativa, ossia non si possono concepire separate dalla mente, e da ciò che fanno conoscere;

3.° Ma nello stesso tempo le idee, queste entità relative, hanno un'esistenza assoluta, cioè esse sono essenzialmente distinte dalla mente a cui si riferiscono, e dalle cose che fanno conoscere, cioè dalle cose finite (perchè l'essere assoluto e infinito non si conosce per una idea, ma per sé stesso, ed egli è poi il fonte delle stesse idee). E quindi, quando Aristotele parlando de' relativi dice « che di questi non diciamo che ci sia per sé genere », che è lo stesso che dire specie o idea (*ὅτι οὐ φάμεν εἶναι καθ'αὐτὸ γένος* (1)), egli mostra di non conoscere quella maniera di relativi, che sono per sé in quanto costituiscono l'essenza di quello che è per sé.

(1) *Metaph. I, 9.*

Svanisce dunque intieramente con ciò l'obbiezione aristotelica, che ammettendosi le idee platoniche « quello che è ad altro sarebbe prima di quello che è per sè », obbiezione che non vale contro Platone, ma contro quelli che fanno le idee puramente relative, ai quali convien dire che alluda Aristotele colle parole: *Οἱ μὲν τῶν πρὸς τι ποιοῦσιν ἰδέας.*

CAPITOLO VII.

CONCLUSIONE DELLA PRIMA QUESTIONE.

117. Vedesi dunque da tutto questo, che dalla parte della idea, ossia dell'oggetto della mente, cessa ogni difficoltà al concepire ch'ella abbia un'esistenza che involge in sè la necessità d'esser ella presente a una mente, e che questa necessità non le toglie punto l'essere per sè distinta dalla mente.

Poichè il modo di esistere per sè, e il modo d'esistere relativo ad un altro non s'escludono, e possono entrare tutti e due ad un tempo in una sola essenza.

Quello che impediva di riconoscere questo vero alla mente, si era il non abbastanza conoscersi la natura della relazione e dei relativi.

E la difficoltà di conoscersi la natura dei relativi in tutta la sua estensione viene da questo, che gli uomini considerano esclusivamente le cose che loro cadono sotto i sensi nella loro esistenza subiettiva o estra-subbiettiva, la quale è per sè, e non

.

* PARTE III. *

.
.
.

CAPITOLO VI.

ALL'ESSERE MANIFESTANTE APPARTENGONO LE ESSENZE DELLE COSE.

ARTICOLO I.

SI PROVA.

118. L'essenza delle cose, come abbiám detto, è la loro *quiddità* (1), cioè la risposta alla domanda *quid est*, che cosa è? Ora, per poco che alcuno consideri, si accorge che di ogni entità contingente l'uomo può sapere che cosa sia, senza sapere tuttavia ch'ella sia realizzata. Ogni qualvolta si ha l'idea di una cosa, si sa che cosa è, a tal che si può in qualche modo definire; e tuttavia la cosa potrebbe egualmente sussistere e non sussistere (2). Dunque la mera essenza delle cose contin-

(1) *Essentia et quidditas idem omnino est, solumque etymologia nominum est diversa.* Suarez, Disputat. Metaphys., Disp. II, sect. IV.

(2) Questa verità fu veduta universalmente da' filosofi, benchè non tutti la esprimessero con egual chiarezza, proprietà e costanza. Avicenna diceva, che la parola *ente* significa un *accidente* comune a tutte le cose esistenti (Ved. S. Th. in IV Metaph. com. 4; in X, com. 8). La parola *ente* era qui presa da Avicenna per la reale sussistenza, e così la proposizione sottoposta è vera, purchè si restringa alle cose contingenti. Soto (Log. cap. IV) nega che l'*ente* sia un predicato accidentale delle cose come voleva Avicenna, perchè, dice, egli è anzi l'atto sostanziale; ma consente che non sia

genti non involge la loro sussistenza, non è, come dicevamo, la sussistenza che ce ne faccia conoscere la quiddità, ma la loro quiddità stessa presente alla nostra mente è l'essere che le manifesta. L'osservazione adunque, l'osservazione ontologica dimostra che le essenze delle cose contingenti appartengono all'essere manifestante, sotto la quale relazione acquista il nome d'idea.

119. Questa è dottrina evidente insegnata dal maggiore e più saldo filosofo che avesse mai l'Italia, l'Aquinate. Egli dice chiaramente, che l'essenza è ciò che vien significato dalla definizione (1). Ora la definizione della cosa contingente non contiene la sussistenza della cosa, perocchè la cosa ritiene la stessa definizione tanto se sussiste, quanto se non sussiste. L'essenza dunque delle cose contingenti appartiene al mondo delle idee.

L'Aquinate esprime ancora più chiaramente il suo pensiero dove dice che « l'essenza è ciò di cui l'essere è l'atto » (2). L'essere come atto è il reale; perciò l'essenza non ha in sé questo atto, ella dunque è in potenza, è la possibilità della cosa. Dove convien sempre ritenere, che tutte le essenze

un predicato *essenziale* o *quidditativo*, prendendo anch'egli l'ente per la sussistenza reale delle cose; e dimostra che l'ente (la realtà) è fuori della quiddità delle cose (contingenti) anche coll'autorità di S. Tommaso (S. I, Q. III, art. IV, V. Contra Gent. lib. I, q. XXV, XXVI). Nella quale sentenza del filosofo spagnuolo abbiamo di più la distinzione fra l'essenza e la sostanza; ma non senza qualche confusione, perchè la sostanza è presa come sostanza sussistente; laddove la parola sostanza significa egualmente la sostanza sussistente e la sostanza possibile (essenza della sostanza, essenza sostanziale). Il Cardinal Gaetano (*De Ente et essentia* Q. IV) aveva insegnato presso a poco la stessa dottrina. Lo Suarez finalmente sostiene, *absolute esse dicendum existere* (preso per sussistere) *non esse de ESSENTIA creaturæ, quia potest illi dari et auferri, et ita non habet necessariam connexionem cum existentia creaturæ, præcise concepta, ead qua ratione est invariabilis, et necessario dicitur de unaquaque re cuius est essentia*. Disputat. Metaph. Disp. II, Sect. IV.

(1) S. I, Q. III, art. III; Q. XXIX, art. II, ad 3.^a; Quodlib. III, art. IV; Ibid. III, art. IV, ad 1.

(2) S. I, Q. XXXIX, art. II, ad 3.^a; In I Sent. Dist. XXXI, Q. 1, art. 1.

delle cose si riducono, come abbiain veduto, a una sola, cioè all'essere universale, il quale riceve nome di generale o speciale essenza quando lo spirito che lo contempla limita il suo atto a conoscere in lui le entità reali e i loro vestigi e segni.

ARTICOLO II.

NE I SEGUACI DELLA ESPOSTA SENTENZA SI POSSANO DIRE IDEALISTI.

120. Attesa la precedente sentenza di S. Tommaso, Guglielmo Tennemann, nel suo *Compendio della storia della filosofia*, ripone il Santo Dottore fra gl' idealisti, scrivendo di lui così: « Egli era idealista, e considerava l'oggetto dell'intelligenza, o la forma astratta delle cose, come la loro essenza originale (1) ».

Ma questo è abuso della parola (2) *idealista*, la quale significa la setta di quei filosofi che negano la realtà de' corpi od altre realtà, riducendo le realtà alle idee. Laonde, quantunque S. Tommaso riconosca che l'essenza è ciò che s'intuisce nell'idea, ond'anco definisce l'essenza « ciò che viene significato dalla definizione » (3); tuttavia egli è ben lontano dal negare la realtà de' corpi od ogni altra realtà. Che anzi, paragonando il reale all'ideale, considera quello che nel suo linguaggio è chiamato *essere* come l'atto; e l'*essenza* rispettivamente come la potenza, o per dir meglio, la possibilità; onde un'altra definizione che dà il Santo Dottore dell'essenza così: *Essentia est*

(1) V. § 264; ediz. milanese 1832.

(2) Allo stesso modo si applica assai male la denominazione di *razionalisti* a quelli che non vogliono distrutta l'efficacia della ragione umana, benchè riconoscano l'esistenza o la necessità della divina rivelazione. A noi stessi fu applicato un titolo così improprio dal Sig. F. Labis nell' *Esame* che pretende aver fatto della nostra teoria, copiando Vincenzo Gioberti, invece di darsi la cura di studiare quanto noi abbiamo scritto (V. *Société Littéraire de l'Université Catholique de Louvain, Choix de Mémoires*, III, Louvain 1845). La voce *razionalisti* è dunque da applicarsi a coloro solamente, che distruggono il lume sovrannaturale, tutto attribuendo e riduendo alle forze della naturale ragione.

(3) S. Th. S. I, Q. III, art. III; Q. XXIX, art. II, ad 3.^a.

illud, cuius actus est esse (1); la quale consuona a capello con ciò che noi diciamo, cioè che l'essenza, la quale è ciò che s'intuisce nell'idea, è la possibilità della cosa (contingente), ed è l'essere iniziale che viene a completarsi col suo atto reale, pel quale l'essenza rimane realizzata ed ultimata nella mente.

Secondo la qual dottrina ancora S. Tommaso insegna, che i *particolari* (contingenti) sono fuori dell'essenza (2). E veramente nell'idea di una cosa qualsiasi non si vedono i diversi individui, nei quali quell'idea può essere realizzata; onde i particolari individui appartengono per primo all'ordine della *realità*, e nascono da questa, nè hanno la loro ragione sufficiente nella semplice idea della cosa. Ed egli è per questo, che noi abbiain già detto, ogni idea qualsiasi essere una specie, cioè la base d'una specie, ossia quel lume, pel quale non si conosce già l'individuo nella sua particolare sussistenza, ma si conosce ogni individuo, tutti gl'individui senza numero che venissero realizzati da un agente reale che n'avesse il potere, ciascuno come fosse unico, senza avere nella idea un modo da distinguergli infra loro (3).

121. E qui potrebbe cadere la questione « se il proprio appartenga agli accidenti », della quale sentenza si dimostra l'Aquinatense (4). A cui noi rispondiamo, che se s'applica la parola proprio all'essenza stessa delle cose, ogni essenza è propria, e questo proprio non è nè accidentale nè sostanziale, ma *essenziale*. Se poi s'applica il proprio ai reali, diciamo che nulla v'ha in essi di veramente proprio se non la stessa loro *realità*,

(1) S. Th. S. I, Q. XXIX, art. II, ad 3.^a Cfr. in I Sentent, Dist. XXIII, Q. I, art. I. Alla parola essere S. Tommaso applica tre significati. Talora la prende a significare l'essenza (essere ideale), talora l'atto dell'essenza (essere reale), talora la verità della proposizione. S. I, Q. III, art. IV, ad 2.^a; in I, Sent., Dist. XXXIII, Q. I, art. I, ad 1.^a È dunque da notarsi accuratamente; che S. Tommaso intende di parlare dell'essere reale, ognqualvolta piglia l'essere a significare l'atto dell'essenza, e che quest'essere è anche da lui detto l'atto ultimo parte cipabile da tutte le essenze. Quæst. Disput., De Anima, art. VI, ad 2.^a

(2) De Ente et Essentia.

(3) Si parla d'individui in tutto uguali: chè se non fossero uguali, risponderebbero a due idee e non ad una sola, come noi supponiamo.

(4) Contra Gent. Lib. I, c. XXXII, 3.

e quindi che ove il reale è necessario (Iddio), in tal caso il proprio non può essere accidentale, ma ove il reale di cui si parla è contingente anche il proprio è accidentale, perchè è accidentale la realtà stessa che lo costituisce.

CAPITOLO VII.

IN CHE SENSO L'ESSERE MANIFESTANTE DICASI UNIVERSALE.

122. Un'altra qualità dell'Essere manifestante è l'universalità. Egli dicesi universale non già perchè in se stesso considerato come ente non sia uno, e in questo senso, particolare. L'unità è propria d'ogni ente concepibile. Alcuni, non intendendo in che consista l'universalità dell'essere manifestante, l'hanno negata come assurda, senza fare attenzione alla maniera in cui noi l'abbiamo spiegata, che è appunto quella in cui l'hanno sempre intesa i filosofi più illustri. Dicesi adunque universale unicamente perchè egli è il mezzo necessario a conoscere tutte le cose. Questa parola *universale* adunque esprime una relazione dell'essere manifestante, colle cose manifestate: e questa relazione non è scoperta se non dalla riflessione del filosofo, che è pervenuto a raffrontare insieme l'Essere manifestante colle cose manifestate, e a rilevare che quello è il mezzo di conoscere queste. Laonde questa relazione non cade propriamente così distinta, da potersi enunciare nell'intuizione dell'essere stesso; perocchè l'uomo ha tre passi di sviluppo avanti di pervenirvi: 1.° intuisce l'essere, senza sapere che sia mezzo di conoscere; 2.° adopera l'essere qual mezzo di conoscere, senza riflettere alla relazione di quel mezzo al fine; 3.° riflette a questa relazione, giacchè altro è l'adoperar un mezzo ad un fine, e altro è il riflettere sulla sua qualità di mezzo e astrarre questa qualità, e così astratta enunciarla e ragionarne. Quest'ultimo passo il fa soltanto la filosofia.

.

 ,

CAPITOLO XI.

IN CHE SENSO L'ESSERE MANIFESTANTE
SI DICA FORMA DELLA POTENZA CONOSCITIVA.

* ARTICOLO I. *

L'IDEE DI ESISTENZA È LA FORMA DI OGNI COGNIZIONE.

123. Stabilito adunque, che la notizia che ha l'uomo per natura è quella dell'esistenza senza alcun'altra determinazione, consegue che l'esistenza così intuita dalla mente (Essere manifestante) sia pura forma di cognizione senza alcuna materia.

E veramente che cosa intendiamo noi per forma della cognizione? che cosa per materia?

Per forma della cognizione intendiamo quell'elemento, pel quale la cognizione è cognizione, pel quale ogni cosa cognita è cognita. Questo elemento dunque non può mancare in niuna cognizione, in niuna cosa cognita. Di più, questo elemento dee essere cognito per sé stesso, e non per qualche altro mezzo che lo renda cognito, poichè è egli stesso quello che fa sì che qualsivoglia cosa sia cognita. Dee dunque esser noto immediatamente, per sé noto. Ora in ogni nostra cognizione niente si conosce, se non si conosce l'esistenza; perocchè ogni cosa nota non è altro, che cosa della quale si conosce l'esistenza (possibile) e le determinazioni. Ma ciascuna delle stesse determinazioni non si conosce, se non si conosce la sua esistenza possibile; e il conoscerle è lo stesso che il conoscerle esistenti nella loro possibilità. Dunque ogni conoscere è conoscere l'esistenza almeno possibile, ogni conosciuto è conosciuto perchè si conosce la sua possibile esistenza. Dunque l'esistenza ideale ossia possibile, ovvero l'idea di esistenza, che è il medesimo, è la forma di tutte le cognizioni.

Or che cosa è dunque la materia delle cognizioni? La materia delle cognizioni sono le determinazioni dell'esistenza, o ideali, o reali, o morali. E materia qui significa ciò che è conosciuto e che non fa conoscere, ciò che ha bisogno di altro cognito per essere conosciuto, ciò in cui finisce la cognizione

come in suo termine. Laonde quantunque ogni cosa, foss'anche una determinazione dell'esistenza, si conosca perchè si conosce l'esistenza possibile di lei; tuttavia l'esistenza pura non è la cosa conosciuta, ma la forma della cognizione; e così la mente trova questa distinzione che separa nella cognizione la pura forma del conoscere dalla materia.

ARTICOLO II.

COME L'ESSERE INTUITO POSSA ESSER FORMA AD UN TEMPO
DELLA COGNIZIONE E DELLA POTENZA DI CONOSCERE.

124. Ma come la stessa cosa può esser forma ad un tempo della cognizione e della potenza di conoscere? Come l'idea stessa può esser forma di cose così diverse?

Questo è conseguenza della natura speciale di questa forma a differenza di tutte le altre, la qual natura consiste nell'esser forma oggettiva (*Psic.* N. 238). Quindi accade che ella abbia le due relazioni, di cui abbiamo parlato, cioè che ella sia ad un tempo *manifestante* e *manifestata*. Sotto la relazione di *manifestante* dicesi forma della mente, perocchè senz'essa la mente non sarebbe mente, la facoltà di conoscere non sarebbe conoscitiva. Sotto la relazione di *manifestata* dicesi forma della cognizione, perchè costituisce l'oggetto cognito, ciò che v'ha di oggettivo e però di formale in ogni cognizione.

Quindi noi abbiamo anche osservato, che l'Essere ideale può chiamarsi egualmente *causa immediata della forma dell'intelletto*, e *forma* ella stessa (*Psic.* N. 237-239). Se si considera come oggetto manifesto alla mente e però distinto dalla mente, ella è causa immediata per la quale la mente acquista l'attitudine di conoscere, e quest'attitudine si può in qualche maniera pigliare per la forma soggettiva della mente. Ma se si considera quest'attitudine rispetto a quelli che si chiamano comunemente atti conoscitivi, se si considera che l'attitudine a far questi atti non è mai altro che l'attitudine a veder l'Essere stesso variamente determinato, egli è chiaro che l'Essere è la forma stessa del conoscere, perchè ha la condizione di manifestante; di maniera che tale attitudine di conoscere non sarebbe quella che è, non sarebbe attitudine di conoscere, se non avesse aderente l'Essere manifestante.

ARTICOLO III.

COME L'ESSERE IDEALE CHE SPLENDE IDENTICO A TUTTE LE MENTI
DIVENTI PARTICOLARE DI CIASCUNA.

125. Attesa poi questa doppia relazione dell'Essere ideale, accade che nel ragionarsi di lui, egli prende quasi due faccie diverse: perocchè talora ci appare come è in se stesso, indipendente dalla mente umana, ed anche da ogni mente, in questo senso, che si pensa a lui senza bisogno di pensare nello stesso tempo alla mente; talora poi ci appare come posseduto dalla mente stessa, legato alle menti particolari, e così quasi direbbesi particolareggiato. Laonde è necessario tener distinti questi due aspetti, in cui si può considerare l'essere ideale, or in se stesso come manifesto ed universale, or in relazione alla mente come manifestante, e particolare, in quanto è manifestante alle particolari menti. In quest'ultimo rispetto egli è propriamente *forma* delle menti singole, e da questo legame colle singole menti divien singolare, e si moltiplica, non per sè, ma pel legame: come un'idea qualsivoglia, benchè universale, dicesi particolare se si considera unita ad un particolare che fa conoscere, il che accade nella percezione, e nell'ente ipotetico.

ARTICOLO IV.

DOTTRINA DI S. TOMMASO.

126. E già l'Angelico vide, che il lume del naturale intelletto doveva esser forma ad un tempo della mente e della cognizione. Onde gli attribuisce due funzioni, o due effetti, come li chiama: l'uno di rendere le cose attualmente intelligibili, *cuius est intelligibilia facere in actu*, il che è quanto dichiararlo forma della cognizione; l'altro di perfezionare l'intelletto possibile, cioè quel che non è ancora intelletto, ma può essere, *perficere intellectum possibilem ad cognoscendum*, il che è dichiararlo forma dell'intelligenza (1).

.
.
.

(1) In III, Sentent., Dist. XIV, art. I, ad q. 3.^a

CAPITOLO XII.

L'ESSERE MANIFESTANTE ACCONCIAMENTE SI DICE ESSERE INIZIALE.

ARTICOLO I.

LA FORMA NELL'ORDINE DELL'ESSERE HA UNA PRECEDENZA LOGICA
ALLA MATERIA E SUSSISTENZA.

127. L'Essere adunque in quanto è manifestante, o intelligibile per sè, informa la mente e l'anima che per lui si fa intellettuale. In quanto poi è manifestato, è forma della cognizione, oggetto in cui termina l'atto del conoscere.

L'Essere in quanto è manifestato, per la sua propria virtù di manifestarsi, è ancora la forma degli enti sussistenti concepita dalla mente, a cui la sussistenza stessa fa l'ufficio di materia. La forma adunque delle cose è oggetto dell'intuizione, all'incontro la sussistenza è termine dell'atto di sentire: di maniera che la forma e la materia sono unite nell'universo di quel nesso appunto, del quale è unito il sentimento coll'intelligenza; nesso che non si scioglie mai, se non per via d'astrazione e d'ipotesi non conseguente a se stessa.

Ora, fin a tanto che non si pensa altro, fuorchè la forma ideale, questa forma pensata è meramente possibile, mancante dell'atto della realtà: e però si dice in potenza ad essere realizzata. Ma ciò che è in potenza è anteriore a ciò che è in atto, l'atto compie ciò che è in potenza, e la potenza non è che il principio dell'atto. Quindi è che l'Essere ideale dicesi ancora non impropriamente *Essere iniziale*, perchè da lui comincia la cognizione e la possibilità dell'Essere, da cui muove l'atto della sussistenza, che assolve e compie l'Essere stesso.

ARTICOLO II.

L'IDEA DI ESISTENZA NELL'ORDINE DELL'ESSERE HA UNA PRECEDENZA
LOGICA ALLE FORME; E PERÒ L'ESSERE NEL NATURALE INTUITO
È AL TUTTO INIZIALE.

128. Se poi si considera l'Essere tal quale cade nel primo intuito, egli non porge allo spirito la forma completa di nessun essere

particolare, ma presenta l'Essere stesso non già completo, sibbene del tutto iniziale, e, come abbiám detto, l'esistenza stessa ideale senza alcuna determinazione. Quest'è dunque anteriore sì nell'ordine del pensiero (ordine dell'Essere manifestante), e sì nell'ordine degli oggetti del pensiero (ordine dell'Essere manifestato), a tutte le forme particolari degli enti: e però se queste sono iniziamenti degli enti particolari, l'Essere qual cade nel primo intuito è iniziamento di questi iniziamenti, perchè è la prima cosa che sia in essi, ed in essi si conosca.

ARTICOLO III.

TRE ERRORI INTORNO ALLA NATURA DELL' ESSERE IDEALE:
 1° ALCUNI LO FANNO REALE; 2° ALCUNI LO DICHIARANO NULLA;
 3° ALTRI FINALMENTE IN MEZZO A QUESTI
 LO CONSIDERANO COME UNA MODIFICAZIONE DELLA MENTE
 E PERÒ SOGGETTIVO.

129. E qui riputiamo poter conferire a schiarimento di questo sottile argomento il rivedere i principali errori intorno all'essere intuito dalla mente, e l'accennare quella porzione di vero, che è in essi e diede loro occasione.

I. Un coscienzioso e dotto filosofo Italiano in un'opera recentemente pubblicata (1) propose un cotai surrogato alla materia eterna degli antichi, sostenendo i possibili reali eterni, sostanze da Dio indipendenti, aventi l'essere ma non l'esistenza, secondo il valore assegnato a quest'ultima parola dal Caluso e da altri (2). Questa teoria non sarà mai abbracciata da uomo che ne veda le conseguenze; ma non saranno molti quelli che sapranno rispondere alle ragioni con cui viene sostenuta dal suo autore, appunto perchè esse contengono qualche parte di verità. Udiamone la principale:

• Iddio nell'infinita sua scienza comprende tutti i possibili
 • primi, cioè egli ha le idee esemplari e archetipe dei possibili (come amano di favellare), ma fuori di queste idee nulla
 • vi ha che costituisca i possibili. Che cosa sono le idee? Si

(1) *Fragmenta Cosmologias*, Lucani 1841.

(2) *Principj di Filosofia per gli iniziati nelle Matematiche*. C. I.

« risponde » essere la rappresentazione delle cose o esistenti o possibili (1). Dunque alle idee divine de' possibili dee rispondere un oggetto, altrimenti esse sarebbero chimeriche al tutto, anzi sarebbero zero, ossia nulla. Che è quest'oggetto? Certo, non ciò che è fatto ed esistente; perocchè i possibili, fino a tanto che sono tali, non sono fatti. Neppure qualche cosa possibile, poichè il possibile, giusta l'ipotesi è intrinsecamente la stessa idea: ora la stessa idea non può essere oggetto dell'idea, se pur non immaginiamo in Dio idee d'idee in infinito. Dunque le idee dei possibili che si suppongono indistinte dagli stessi possibili, non hanno alcun oggetto a cui rispondano, e a cui si riportino. Dunque sono « nulla; cioè non sono idee, ma piuttosto sono nulla » (2).

130. Quest'argomentazione sembra forte: accordiamo, che rettificando alcune locuzioni improprie, perderebbe molto del suo prestigio, ma rimane sempre che l'intelligenza d'una mente qualunque dee avere un oggetto, e però se l'Idio intuisce, conosce i possibili, questi possibili debbono essere veri oggetti, e però si può dimandare che cosa sono. La risposta, pare a noi, trovasi pienissima nelle dottrine prima d'ora da noi esposte.

1.° Nei non ammettiamo che l'Idio abbia altro oggetto del suo conoscere, se non sè stesso, in cui e per cui conosce tutte le cose;

2.° Queste cose sono in Dio o come esistenti, e come possibili;

3.° Come esistenti, sono termini dell'atto creativo, e come tali l'Idio li conosce, conoscendo l'atto creativo; nè qui fa difficoltà il nostro filosofo;

4.° Come possibili, sono in lui come nel loro principio. Ora, avere quel modo di essere che si chiama *ideale* e poi anche *possibile* altro non significa che essere nel principio loro, essere inizialmente e non compiutamente. Ma questo principio o inizio di tutti gli enti si trova in Dio stesso (non nell'idea di

(1) Definizione inesatta; sono i possibili stessi intuiti da una mente, come poco appresso si dice.

(2) *Fragmenta Cosmologiae*, Cap. I, §.

ROSMINI, *L' Idea*

Dio, come dice il nostro autore, chè a Dio non si possono dare idee se non per un parlare analogico e non proprio, conoscendo egli tutto pel Verbo e nel Verbo, cioè in se stesso). Dunque egli conosce l'*inizio* di tutti gli enti in se stesso, dove quell' *inizio* è: in quanto l'essere divino *inizia* tutti gli altri enti, dicesi ideale; e però noi dicevamo che l'essere ideale è un' appartenenza di Dio, è la radice di ogni ente, la quale è nella divina essenza; che non conviene già immaginare esser fatta come siamo fatti noi soggetti, o l'altre cose da noi conosciute; ma in tutt'altro modo, in modo che oltre essere soggetto è per sè oggetto.

Come poi siano in Dio i meri possibili, se distinti o indistinti, e che cosa possa distinguerli l'un dall'altro, quest'è altra questione da noi già trattata (1).

Iddio dunque conosce l'*essere iniziale* degli enti in sè stesso; ma Iddio non è solo *essere iniziale*, egli è essere completo d'atto perfettissimo; quindi Iddio non conosce l'*essere iniziale* come lo conosciamo noi astratto e separato dalla divina sussistenza (come idea), ma insieme con questa a cui appartiene. Perocchè a noi è dato a intuire per natura il solo *essere iniziale* di tutte le cose; ed è questa separazione da ogni atto ulteriore, che gli dà la condizione di idea, di *essere ideale*, e se si vuole anche di *astratto*, purchè non s'intenda, per questa parola, che sia fatto da noi per astrazione, s'intenda per essa la natura, non l'origine.

Il che spiega come v'abbia in Dio la cognizione dell'*essere iniziale*, in modo diverso dall'uomo, non come pura idea. Poichè ad esso compete in proprio il titolo d'*idea* in quant'è separato ed astratto dall'ulteriore suo atto. Sembra dunque che rimanga a spiegare come Iddio conosca anche quest'essere iniziale colle sue determinazioni generiche e specifiche. Ma queste altro non sono che la relazione che ha l'essere iniziale coi reali sussistenti, i quali essendo a Dio noti direttamente, consegue che non involga più difficoltà alcuna la spiegazione della cognizione delle relazioni loro all'essere iniziale medesimo.

(1) Rinnovamento L. III, C. LII, e LIII.

131. II. Un sistema direttamente opposto al precedente è quello del P. Oberrauch, il quale muove dallo stesso argomento, e ne cava il risultato opposto, potendosi così raccogliere il suo modo di ragionare. « Se i possibili sono veri oggetti delle idee divine, essi sono sostanze coeterne con Dio e da lui indipendenti. Ora questo ripugna. Dunque sono nulla, non sono ». Questa estrema conseguenza nasce dallo stesso erroneo supposto, che i possibili per esser qualche cosa, debbano trovarsi fuori di Dio. Nel nostro sistema dimostrasi come i possibili sieno in Dio. Per dirlo in altre parole: noi prima di tutto distinguiamo l'ente possibile in universale dai possibili generici e specifici, e diciamo che l'ente possibile in universale non è altro che l'inizio di ogni ente, il primo atto concepibile dell'ente. Ora questo inizio è in Dio; salvo che in Dio oltre l'inizio di ogni ente vi è troppo più, ma questo troppo più non toglie che vi sia quel primo atto, onde ogni ente concepibile incomincia. Questa è la possibilità stessa, il possibile in universale, e più veramente l'atto dell'ente per sè intelligibile, che dicesi idea. I possibili generici e specifici poi altro non sono, che la relazione dell'ente iniziale coi reali. Onde non rimane più alcuna difficoltà.

132. III. (1) Il terzo sistema finalmente è quello de' soggettivisti, che fanno delle idee altrettante modificazioni dello spirito umano. Quanto sia erroneo questo sistema, fu da noi in più luoghi dimostrato. Ma qui vogliamo notare una singolare impotenza, di cui un tale sistema è colto.

Tosto che si ammette

ARTICOLO IV.

L'ESISTENZA SI PREDICA DI DIO E DELLE COSE CONTINGENTI
NELLO STESSO SIGNIFICATO, MA SI PREDICA IN ALTRO MODO.

133. Dalla condizione poi d'*iniziale* solamente, che ha l'essere qual cade nell'umano intuito, conseguita che egli si predichi univocamente di tutte le maniere di enti, e si bene di Dio,

(1) * Questo terzo numero fu cancellato *transverso calamo* nel manoscritto originale, perchè l'autore nella rifusione dell'opera amò trasportarlo nella prima parte: abbiamo tuttavia voluto notarne le prime parole, che si possono vedere continuate alla pag. 369, linea 18.*

come delle creature. Perocchè se non si potesse predicare l'esistenza delle creature, queste non sarebbero. E dicasi lo stesso di Dio (1). Questo è conseguente alla qualità di Essere iniziale, che ha l'oggetto dell'intuito: perocchè se è iniziale, non può darsi ente alcuno senza di lui; chè non si dà il seguito d'alcuna cosa senza il principio.

Predicare *univocamente* l'esistenza vuol dire: predicar l'esistenza, pigliata la parola nello stesso significato. Quantunque però la parola *esistenza* si predichi nello stesso significato e di Dio e d'ogni altro ente creato, e quindi si predichi univocamente; non è a credersi che si predichi nello stesso modo, perocchè predicare significa unire, attribuire qualche cosa ad un subietto. Ora la mente che considera le cose create siccome enti non attribuisce mica ad esse l'esistenza nello stesso modo, che a Dio; ma ella dà a Dio l'esistenza come cosa sua propria, alle creature come cosa partecipata, a Dio come essenziale e necessaria, alle creature come accidentale; al unisce a Dio identificandola con lui stesso, alle creature distinguendola da esse; le creature si conoscono sussistere coll'idea di esistenza, laddove Iddio non solo si conosce sussistere per quest'idea, ma egli s'identifica con quest'idea, cioè a dire coll'esistenza che per essa s'intuisce.

CAPITOLO XIII.

DELLA DEFINIZIONE E DELLE PRINCIPALI RELAZIONI E ATTRIBUZIONI DELL' IDEA.

ARTICOLO I.

L'ESSENZA IN QUANTO È PURAMENTE INTELLIGIBILE È L'IDEA.

134. I modi possibili della comunicazione degli enti fra loro sono due, perchè due sono i costitutivi d'ogni ente contingente, l'essenza e la realtà.

(1) Vedi intorno ciò la lettera che il Prof. Pestalozza inserì ne' suoi *Elementi di Filosofia*. V. II, Ideologia, Sez. II, parte II, c. VII, pag. 154-158, Milano 1846.

Quei due modi di comunicazione possono stare separati, cioè effettuarsi l'uno e non l'altro. Così le bestie sono enti i quali non ricevono comunicazione cogli altri enti, se non nel secondo modo, e però è loro comunicato soltanto il secondo elemento di cui constano gli enti contingenti, la realtà. All'incontro, allorchando l'uomo intuisce l'essenza di un ente senza che gli si comunichi la realtà di lui, la comunicazione dell'ente all'uomo è fatta nel primo modo, ed è comunicato il primo elemento degli enti contingenti, l'essenza.

Allora quando la comunicazione di un ente all'altro si fa in entrambi i modi, e quindi si comunicano entrambi gli elementi dell'ente, l'essenza e la realtà, allora vi è la comunicazione perfetta, la comunicazione di tutto l'ente, la compiuta cognizione (1).

L'essenza di un ente distinta dalla realtà comunicata ad un altro (nel modo suo proprio, cioè in quella maniera che l'essenza di un ente può esser comunicata ad un altro (2)), dicesi *idea*; e l'atto con cui è ricevuta la comunicazione, *intuizione*, conoscenza (per intuizione).

La realtà di un ente comunicato ad un altro dicesi *percepita* sensitivamente, e l'atto con cui è ricevuta la comunicazione, *percezione sensitiva*.

ARTICOLO II.

OGNI ENTE COMPLETO SI COMPONE DI DUE ELEMENTI,
DI UN'ESSENZA ETERNA, E DI UNA REALTÀ CHE PUO' ESSERE ETERNA
O CONTINGENTE.

135. Potendo trovarsi divisi quei due modi di comunicazione, niuna meraviglia è che allo stesso modo possano negli enti contingenti trovarsi divisi i due elementi della essenza e della realtà; e che l'uno possa aver natura assai diversa dall'altro.

(1) S. Tommaso insegna, che conoscere solo ciò che è comune è un modo imperfetto di conoscere. S. I, Q. LXXXV, art. III.

(2) L'unica maniera, per la quale l'essenza di un ente può essere comunicata ad un altro è per via di cognizione; se vien formato un nuovo individuo d'una stessa specie, si dice che gli è comunicata la stessa essenza, ma a rigore questo è un parlare improprio, perchè come può essere

Il primo elemento, l'essenza, è sempre immutabile ed eterna (rispetto a tutto ciò che ha di positivo).

Il secondo elemento, la realtà, può essere eterna ed immutabile, nel qual caso s'adegua e continua all'essenza dell'essere in universale, e tutt'insieme è la natura divina; ovvero è contingente, ed in tal caso costituisce gli enti limitati e creati.

Quindi ogni ente conosciuto e perfetto risulta 1.° d'un elemento immune dallo spazio e dal tempo, essenza, e 2.° d'un elemento che può essere eterno, ovvero anche temporaneo. Questi due elementi entrano nella composizione di ogni ente perfetto conosciuto.

Lo scoglio della filosofia suol essere il non potersi intendere come si componga in un solo ente l'ideale e il reale; ma perchè questo è scoglio in cui s'infrange il naviglio? Perchè la mente, avvezza a vedere ogni cosa nello spazio e nel tempo, va pure ripensando come anche quell'unione dell'ideale e del reale si faccia quasi nello spazio e nel tempo; il che è cosa impossibile ad avvenire e del tutto assurda. Quest'unione si fa in presenza della mente, non in alcuno spazio (eziandio che il reale fosse tale che occupasse spazio), ma nel mondo, per così dire, dell'essere stesso, nel mondo metafisico, che è quello della verità.

Quegli enti, ai quali si comunica l'essenza per via d'intuizione, sono fatti con ciò intellettivi; gli altri, a cui non è data questa comunicazione, sono privi d'intelligenza. Perchè poi alcuni ricevano questa comunicazione, altri no; se questo dipenda da certe loro predisposizioni, o immediatamente dall'arbitrio del Creatore, questa è questione che non appartiene all'argomento presente (1).

comunicata l'essenza ad un ente che ancora non esiste? Si dee dunque dire, che il nuovo individuo è una nuova realizzazione della stessa essenza, ma non che gli sia comunicata l'essenza. All'incontro nell'ordine della cognizione le essenze vengono comunicate alle menti che le intuiscono; ma questa comunicazione è d'un modo proprio, che costituisce appunto l'ordine del conoscere.

(1) Ved. *Psicologia*, dove si dichiara come l'animale possa divenire intelligente, N. 671-673.

ARTICOLO III.

DIFFERENZA CHE CORRE TRA ESSENZA, IDEA E SPECIE.

136. Dal detto pertanto si trae in che differiscano l'essenza e l'idea; quella è ciò che s'intuisce in questa (ente manifestato, oggetto): colui che l'intuisce la intuisce come cosa diversa da sè, e in quanto la intuisce così, ella è tale: se la mente, a cagion d'esempio, pensa un albero (ideale), ella non pensa già se stessa, l'oggetto di tale intuizione è veramente cosa diversa da sè (1).

Ma se questa cosa diversa dall'intuente si considera in rapporto coll'intuente, come atta ad intuirsi (ente manifestante), allora chiamasi *idea*. Come idea ella è nella mente, il che altro non vuol dire se non che è presente alla mente; ma come essenza è la cosa in sè senza alcun rapporto colla mente stessa. Un albero considerato puramente come albero non ha alcun rapporto colla mente; tale oggetto è tutt'altro che una mente. Col primo atto diretto dell'intuizione si conoscono le essenze nella loro entità propria diversa dalla mente. Solo per via di riflessione si trova che esse, in quanto si manifestano e comunicano, debbono possedere questa virtù manifestativa e comunicativa; e per questa ricevono il nome di idea, che esprime unicamente il rapporto d'intelligibilità che hanno le essenze colla mente. « L'idea dunque è propriamente l'intelligibilità delle essenze », ovvero, che è il medesimo, la loro oggettività.

S. Tommaso definisce le idee così: *Per ideas intelliguntur*

(1) Bernardino Donato veronese nell'operetta *De Platonicae atque Aristotelicae philosophiae differentia* p. 15 (Venetiis, 1540) dice che secondo la mente di Platone l'idea in sè stessa è l'essenza, e soggiunge che gli piace più in questo luogo d'adoperare la parola di *essenza*, che quella di *sostanza*. *Quod si per seipsam exquiratur quid sit, eadem erit ESSENTIA: placet enim hoc potius uti vocabulo quam altero, quod est SUBSTANTIA*. In un tempo in cui si pigliavano i vocaboli d'essenza e di sostanza come sinonimi, è degno di notare questa differenza che vi trova il filosofo Veronese. Infatti è da ritenersi fedelmente la distinzione del valore che hanno quelle due parole: l'essenza è sempre ciò che si vede nell'idea: ma nell'idea si può vedere tanto la sostanza, quanto gli accidenti, onde v' hanno essenze sostanziali ed essenze accidentali.

formae aliarum rerum praeter ipsas res existentes (1); dove la parola *formae* deve intendersi per *essenze intelligibili*, non per mere forme, come si riteva dallo scorgere che S. Tommaso riconosce anche un'idea della materia, non altra però da quella del composto (di materia e forma), il che non potrebbe dire, se per idea intendesse le sole forme delle cose (2), e non le loro essenze in quanto sono intelligibili. Dice, poi, che le essenze intelligibili delle cose sono *praeter ipsas res existentes*, dimostrando la disparità dell'essere ideale e del reale. Quelle parole nondimeno valgono per le cose contingenti, che hanno un'esistenza fuori delle loro idee, non rispetto a Dio, di cui non si ha propriamente idea; e se all'essenza divina, in quanto è intelligibile a se stessa, si vuol dare impropriamente il nome d'idea, in tal caso l'idea è l'idea di se stesso, e però è contenuto nella propria idea.

138. Gli Scolastici distinsero l'*idea*, che dissero essere *quod cognoscitur*, ciò che si conosce (3), dalla *specie*, che dissero *quo cognoscitur*, il mezzo formale con cui si conosce.

Ma propriamente ciò che si conosce (nell'ordine ideale) è l'essere manifestato, cioè le *essenze*, e non le idee; ciò poi con cui si conosce sono le idee, che, come abbiamo detto, sono la conoscibilità delle essenze, l'essere in quanto è manifestante. La qual distinzione è importante perchè se ne ha il conseguente, che le essenze possono esser molte, e l'idea cioè la loro intelligibilità una sola. Infatti noi abbiamo provato che colla sola *idea* dell'essere (giacchè la sola essenza dell'essere è manifestante per se stessa) si conoscono tutte le essenze delle cose, solo che queste sieno date nel sentimento. Onde, a

(1) S. I, Q. XV, art. I.

(2) *Habet quidem materia ideam in Deo, non tamen aliam ab idea compositi. Ibid. art. III, ad 3.*

(3) Ciò che si conosce può essere l'essenza delle cose, o anche la sussistenza; onde chi definisce l'idea semplicemente *quod cognoscitur*, verrebbe a confondere l'*idea* colla *percezione*. Gli Scolastici non sempre sono accurati nel mantenere questa distinzione. Tuttavia S. Tommaso avendo detto che le idee sono le forme delle cose, *praeter ipsas res existentes*, esclude dall'idea la realtà sussistente, al che convien porre attenzione.

propriamente parlare, l'*idea*, quella che ha per sè i caratteri d'*idea*, il *quo cognoscitur*, è una sola (1); ma aggiungendosi a lei diversi sentimenti, ella viene moltiplicandosi, e le molte idee che sembrano venirne più acconciamente si chiamano *concetti*, o *ragioni* delle cose (2), e *specie* se possono servire di fondamento alle specie, *generi* poi se possono servire di fondamento ai generi delle cose.

ARTICOLO IV.

GLI ESEMPLARI SONO LE SPECIE, NON L'IDEA.

139. Ora la *specie*, ossia il concetto specifico, ha questo di proprio, che è il primo che si trae dalla percezione, onde rappresenta alla mente tutta la cosa (possibile), laddove il genere non la fa conoscere tutta, ma solo qualche elemento che ella ha comune con altre cose, e che non costituisce il suo proprio essere. Quindi Platone distingue la *specie* dall'*idea* come l'essenza veduta nelle cose reali da ciò con cui si conosce, siccome si può vedere da questo luogo del Parmenide. « Io stimo che tu reputi ogni specie (εἶδος) esser una per questo, che quando si mirano da te più cose grandi, a te che le vedi tutte pare una sola idea (ἰδέα) »; cioè: « Quando tu vedi l'essenza della grandezza in più cose grandi, ti pare di vederla con una sola idea, quella della grandezza ». Sicchè le *specie* sono per Platone le essenze, e queste essenze, in quanto sono nella natura, son le *forme* delle cose, e in quanto sono intuite dalla mente, gli *esemplari*, perchè rappresentando tutta intera la cosa, a differenza dei generi, possono essere condotti al loro atto esterno e reale dall'artefice che ha virtù di ciò fare, onde dice Platone nello stesso Parmenide, che « le specie stanno nella natura siccome esemplari (3) ». Nè dee far maraviglia se secondo Platone quelle essenze che sono presenti alla mente sieno

(1) Ella stessa poi in quant'è conosciuta è *essenza*, l'essenza dell'*idea*.

(2) S. Agostino definisce le idee così: *Sunt ideae principales formae quaedam, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles*. Lib. LXXXIII QQ., q. XLVI.

(3) Τὰ μὲν εἶδη τῶντα, ὡς περ παραδείγματα, ἵσταναι, τῇ φύσει Parmen. 132, D.

identiche a quelle che sono nella natura (1), giacchè, come vedemmo, le essenze conosciute dalla mente non sono la mente; sono dunque nella natura; nè sono lontane o distinte dalla mente per ispazio, come il volgo de' filosofi va immaginando, ma al loro modo, per distinzione di essere. Onde Platone talora in vece di *specie* usa dire la *nozione delle specie* (εἰδὼν νόησις), la qual parola *nozione* viene ad indicar l'atto della mente; che intuisce le specie o forme nella natura, ovvero le stesse specie o forme o essenze in quanto sono intuite nella mente, laonde mentre pone le *specie* nella natura, colloca la *nozione delle specie* negli animi (2). Le specie dunque per Platone sono le *essenze compiute*, l'ente ideale vestito co' suoi termini, ond'anco le chiama, distinguendole dall'ente, τῶν ὄντων εἶδη (3).

Dal che si vede che la natura di *esemplare* non conviene, come dicevamo, propriamente all'*idea* (cioè all'idea dell'essere), perchè ella presenta un'essenza indeterminata; nè ai concetti generici, per la stessa ragione, ma unicamente alla *specie* che presenta un'essenza al tutto determinata.

(1) Ecco come Alcinoe intende le specie di Platone: *In intelligibilibus, dico, quaedam sunt ut ideae, alia secunda ut species quae in materia sunt, et ab hac separari non possunt* (Institutio ad doctrinam Platonis c. IV.). Che le specie sieno le essenze sussistenti nella natura (τῇ φύσει), questo si vede in Platone, ma che rispetto alla mente elle non si possano separare dalla materia, questo non parmi che si trovi in Platone, il quale considera le *specie* come presenti alla mente per modo che possano essere esemplari secondo i quali operare, laddove la materia per Platone è un *quid* incognito, priva di corrispondente idea. È dunque da dirsi, che le specie di Platone non si possono separare dalla materia in quanto sono in natura, ma non così in quanto sono dalla mente intuite.

(2) Socrate dice nel Parmenide: *At forsitan quaelibet harum specierum (εἰδῶν) notio (νόησις) quaedam est, nec alibi esse quam IN ANIMIS potest* (εὐδαίμων αὐτῷ προσήκει ἐγγίνεσθαι ἄλλοθι ἢ ἐν ψυχῇ). Parmen. 132, B.)

(3) Nel Parmenide e altrove. — Gli eruditi tuttavia pretendono che Platone talora distingua tra εἶδος e ἰδέα, e talora usi queste voci l'una per l'altra, come si può vedere appresso Wittenbach, *Ad Phaedon* p. 270, 274, 275. Così pure l'intese Diogene Laerzio, il quale scrive: *vox idea apud Platonem multas habet vires. Nam et species et genus et exemplum et principium et causam significat*. Ma è da notare che Diogene non era gran filosofo, e pigliava le cose alla grossa; come accade pure di fare agli eruditi.

ARTICOLO VII.

COGNIZIONE DELL' ESSENZA PER VIA DELL' IDEA, E COGNIZIONE
PER VIA DI VERBO DELLA MENTE.

140. Del resto è da distinguere l'essenza indeterminata dall'essenza determinata.

L'indeterminazione dell'essenza non appartiene già all'essenza, ma altro non è che la limitazione del modo in cui si comunica, comunicandosi senza le sue determinazioni.

Fra l'essenza dell'essere poi, e quella delle altre cose v'ha questa somma differenza, che quella nelle sue determinazioni racchiude la realtà, laddove l'essenza delle altre cose non la racchiudono. Indi è che l'essenza determinata dell'Essere, che è l'essenza di Dio, non si può comunicare se non comunica anche la sua realtà, onde la comunicazione di lei non si fa per mera idea, ma per via di verbo, come altrove dichiarammo.

ARTICOLO VIII.

DANNO VENUTO ALLA FILOSOFIA
DALLA CONFUSIONE DELLE PREDETTE NOZIONI.

141. I Platonici hanno confuse queste differenti nozioni, e il buon esito degli studi filosofici dipende dal saper tenerle distinte con tutta costanza. Dai Platonici antichi la confusione è passata ai moderni, a saggio della quale mi si permetta di mettere sotto gli occhi dei lettori un luogo di Bernardino Donato, dove nello stesso tempo che tocca alcune verità importanti, attribuisce all'*idea* ogni cosa, non senza molta confusione. Il luogo è questo :

Idea igitur quidquid est, si consideretur quatenus ad Deum ipsum pertinet, nihil est aliud quam ipsius Dei intelligentia aeterna atque perfecta; ut vero ad nos, id primum quod ad intelligentiam nostram venire potest. Sin autem ad materiam referatur, erit mensura. Quod si ad hunc mundum sensibus nostris patentem, erit idea, exemplar. Quod si per se ipsam exquiratur quid sit, eadem erit essentia (1).

(1) *De Platonicae atque Aristotelicae philosophiae differentia*, p. 15.

Nelle quali parole si contengono queste verità importanti:

1.° che l'idea per sè è l'*essenza*, solo che conveniva dire l'essenza intelligibile, o maglio ancora l'intelligibilità dell'essenza;

2.° che è quel primo, che perviene alla nostra intelligenza; conciossiachè infatti l'idea si conosce per sè stessa, e non per alcun altro mezzo, e di ogni cosa niente si conosce, se non si conosce l'essenza; giacchè non conoscendo l'essenza, non si conosce la cosa;

3.° quanto poi all'essere *esemplare*, questo non conviene alle idee per sè, ma alla specie ossia idea vestita di tutte le sue determinazioni;

4.° finalmente l'idea in Dio non può dirsi l'intelligenza divina, ma bensì la divina essenza in quant'è intelligibile, nella quale essenza l'intelligenza divina conosce tutte le cose.

CAPITOLO XIV.

SE IL SENSO INTELLETTIVO NELLA VITA NATURALE DELL' UOMO
S' ESTENDA ALLA PERCEZIONE DE' REALI.

ARTICOLO I.

DOPPIA DIFFICOLTÀ INTORNO AL SENSO INTELLETTIVO.

142. La natura del conoscere giace nella sua oggettività, cioè il conoscere è la comunicazione di un ente (il cognito) ad un altro ente (il conoscente) fatta per modo, che colui che riceve la comunicazione dell'altro ente lo possiede non come se stesso, ma come un altro ente, e l'atto con cui riceve la comunicazione di quest'altro ente, e con cui lo possiede, finisce in quell'altro ente non in quanto sussiste in sè, ma in quanto è posseduto.

All'incontro, la natura del sentire giace nella sua soggettività, poichè il principio senziente tende a costituire se stesso, non ad uscire di sè e trovarsi in un altro; e quantunque abbia un termine diverso, nol possiede come ente (il che è quanto dire nol conosce), ma quel termine coopera solo a costituire

il principio che sente, e a variamente modificarlo quasi prodotto dall'atto dello stesso principio senziente, giacchè il sentito non è sentito se non in virtù del senziente; sicchè il sentito non è alcun ente per sè, nè per tale viene comunicato al senziente, ma è una produzione del senziente stesso, e in questo senso è appartenente al soggetto, onde riceve il poter essere come tale, cioè come sentito.

È proprietà dell'ente oggettivo comunicarsi nel primo modo, la qual comunicazione è, come dicevamo, ciò che si chiama cognizione. Un ente, in quanto riceve tale comunicazione dell'ente oggettivo, dicesi conoscente o intelligente.

L'osservazione del fatto dimostra che gli enti contingenti in quanto sono tali, cioè in quanto sono meramente reali, non hanno questa qualità di essere enti, e però nè pur di essere oggetti; quindi per se stessi non producono cognizione, ma solo appartengono al senso; e per essere cognitivi contiene s'uniscano all'ente oggettivo, ed insieme con esso si comunichino.

All'incontro dimostra il ragionamento, che l'ente per sè oggettivo (l'Essere) dee avere la sua propria realtà, la quale però non si comunica all'uomo in questa vita, di modo che questa stessa realtà appartenga all'oggetto, come essenza veduta nell'idea.

Quindi una doppia difficoltà:

1.° La difficoltà d'intendere come la realtà dell'Essere, oggettiva com'è, possa essere comunicabile come realtà;

2.° La difficoltà d'intendere come la realtà contingente, che non è per se stessa oggettiva, possa essere comunicata oggettivamente.

ARTICOLO II.

COME L'ESSERE POSSA COMUNICARSI COME REALTÀ,
QUANTUNQUE OGGETTIVO.

143. La prima difficoltà sorge nella mente di chi pensa, per due ragioni:

1.° Perchè non conoscendo noi per esperienza in questa vita altra realtà che quella degli esseri contingenti, e trovando

che questa realtà è oscura per se stessa e non intelligibile, non-ente; non possiamo facilmente concepire che v'abbia una realtà intelligibile per se stessa. Il che però non è ragionamento, ma forza di quell'abitudine che ci impicciolisce e limita alle cose dell'esperienza, dalla quale limitazione la mente del filosofo si scioglie solo che rifletta, come la ripugnanza ad ammettere cose diverse dalle sperimentate non è argomento a dimostrarne la impossibilità. D'altra parte, se egli è manifesto che noi comunichiamo colle essenze degli enti (la qual comunicazione si dice idea) apparirà manifesto, che per intelletto (che è la potenza dell'idea) noi potremo comunicare colla realtà, se si trovi un'essenza reale per se stessa; ora tale si prova dover essere l'essenza divina. Onde non è punto assurdo che la divina essenza, realissima com'è, si possa comunicare a noi per via d'intelletto, pel quale ci è data la comunicazione delle essenze degli enti.

2.° Perchè l'essenza porgendosi all'intelletto nella sua condizione d'oggetto, e l'oggetto non cagionando che il conoscere senza operare nel soggetto; pare che non si possa manifestare giammai come reale, se prima non ha operato nel senso, cioè non s'è comunicato al sentimento umano modificandolo; perchè il carattere della *realtà* è appunto questo, di essere operativa nella realtà dell'ente a cui viene comunicata, cioè nel sentimento. Il quale ragionamento non riceve per vero una soluzione di facile intelligenza, ma irrefragabile tuttavia. Perocchè si risponde, che, quantunque la realtà per se stessa oggettiva si comunichi come oggetto di maniera che l'ente che ne riceve la comunicazione posseda questa realtà come un altro, un diverso da sè, e termini non in sè ma in quest'altro l'atto di tale ricevimento e di tale possesso; tuttavia in quest'oggetto reale possederà la sua propria causa, e in essa troverà se stesso da cui emana (1): onde la comunicazione oggettiva sarà comunicazione oggettiva di un sommo bene: cioè di cosa che si comunica soggettivamente, cioè operando creando e perfezionando e dilettaando, la qual dilettaazione poi si compie col vederla nel-

(1) Come Iddio si conosca dai celesti stocome loro causa e fonte onde emana ogni loro essere soggettivo, è dichiarato nella *Teodicea* 642-696.

l'oggetto. Così avverrà che l'intelletto nell'oggettivo troverà il soggettivo, e quindi l'intelletto riceverà quella comunicazione non pure come principio di conoscere, ma ben anche come principio di sentire: onde in tal fatto la comunicazione oggettiva e la soggettiva unite insieme si alternano e insieme si unificano (1).

ARTICOLO III.

COME LA REALITÀ DE' CONTINGENTI CHE NON È PER SE STESSA OGGETTIVA
POSSA COMUNICARSI OGGETTIVAMENTE.

144. Ma lasciando per ora così alta materia, passiamo alla seconda difficoltà cercando se l'intelletto come senso nulla operi in questa vita, oltre attingere l'idea.

§ 1.

Difficoltà veniente dalla percezione dei particolari.

145. Certo che nell'intuizione dell'Essere, oltre al considerarsi l'oggettività di questo, sotto il quale aspetto egli è forma della cognizione, deesi por mente alla congiunzione di lui collo spirito che l'intuisce. Questo spirito riceve una dignità nuova da tale intuizione, una nuova virtù, e quindi un nuovo sentimento; le quali cose appartengono al senso intellettivo.

Ma oltre quella leggerissima sensazione intellettiva, se così lice chiamarla, che lo spirito riceve dalla sua congiunzione all'Essere ideale indeterminato, e che per riflessione poscia s'accresce; il senso intellettivo ha egli nella natural vita dell'uomo alcun'altra operazione?

Ciò che suggerisce questa domanda si è appunto la difficoltà di spiegare la cognizione intellettiva dei particolari, e più ancora quella delle idee determinate, senza ricorrere ad un senso intellettivo.

146. Quanto ai particolari, gli Aristotelici non ne poterono uscire;

(2) Come l'atto del conoscere oggettivo compia lo stato di felicità umana fu da noi ragionato nell'Opera: *La Società ed il suo fine* L. IV, c. II, - V.

e dopo aver detto solamente, che l'intelletto altro non intende che gli universali, furono costretti a disdirsi attribuendogli anco la cognizione dei particolari *per quamdam reflexionem*, com'essi dicevano, e ciò perchè ben videro che l'uomo sa fare il confronto fra i particolari e gli universali, e quindi dee conoscere gli uni e gli altri (1). L'errore consisteva nell'attribuire all'intelletto ciò che spettava all'umano soggetto, il quale uno e semplicissimo com'egli è, non è solo intellettuale, ma ancora sensitivo, e però razionale, cioè atto ad affermare e predicare, operazioni che

(1) Ecco in che modo un celeberrimo commentatore di Aristotele dichiara questo pensiero: *Hunc igitur naturam sensitivam (carnis) cognoscit anima per sensum. — Sed oportet quod alia potentia discernat esse carnis, id est quod quid est carnis. Sed hoc contingit dupliciter: uno modo sic quod ipsa caro, vel quidditas carnis cognoscatur omnino potentiis ab invicem diversis, puta quod potentia intellectiva cognoscatur quidditas carnis, potentia sensitiva cognoscatur caro; et hoc contingit quando anima per se cognoscit singulare, et per se cognoscit naturam speciei. Alio modo contingit, quod cognoscitur caro, et quod quid est carnis, non quod sit alia et alia potentia, sed quia una et eadem potentia alio et alio modo cognoscit carnem, et quod quid est eius; et illud oportet esse, cum anima comparat universale ad singulare. Sicut enim supra dictum est, quod non possemus sentire differentiam dulcis et albi, nisi esset una potentia sensitiva communis, quae cognosceret utrumque, ita etiam non possemus cognoscere comparisonem universalis ad particulare, nisi esset una potentia quae cognosceret utrumque. Intellectus igitur utrumque cognoscit, sed alio et alio modo. Cognoscit enim naturam speciei, sive quod quid est, directe extendendo seipsum, ipsum autem singulare PER QUAMDAM REFLEXIONEM, in quantum redit super phantasmata, a quibus species intelligibiles abstrahuntur etc.* S. Thom. in Aristot. Lib. III. De Anima, Lect. VIII. Gli errori principali che si contengono in questa dottrina sono: 1.° che s'attribuisce al senso la cognizione de' particolari, quando il senso nulla conosce, ma solo sente; 2.° avendo attribuito al senso la cognizione, la quale non gli appartiene, venne questa trovata insufficiente, e quindi convenne ricorrere ad un'altra potenza anche per i particolari, introducendo due potenze di conoscere per lo stesso oggetto: si attribuisce all'intelletto la potenza di conoscere i particolari e gli universali ad un tempo, per la necessità del confronto, quando il confronto gli suppone già conosciuti, altrimenti non si potrebbero confrontare come cognitivi, confondendo così la potenza di conoscere colla potenza di confrontare i cognitivi, la qual ultima è una funzione della ragione, ossia del soggetto razionale (sensitivo ad un tempo ed intellettuale). Qual dottrina si debba sostituire a questa, che conclude tanti inconvenienti, si dice nel testo.

non si fanno col solo intelletto, ma coll' intelletto e col senso, e con altre facoltà ad un tempo guidate e mosse da un unico principio o potenza radicale, che pronuncia se stesso col monossillabo Io. Di ciò abbastanza fu detto nella Psicologia, e altrove.

§ 2.

Difficoltà veniente dalle idee determinate.

147. Veniamo adunque alla difficoltà che presentano le idee determinate, la quale è questa:

Le idee determinate, da una parte sembrano universali ed eterne perchè dimostrano allo spirito le essenze determinate, e le essenze, anche determinate, sono universali ed eterne; per esempio, l'*essenza piena* (1) di un fiore altro non è che il fiore fornito di tutti i suoi accidenti considerato nella sua possibilità, ed il fiore possibile è eterno. Dall'altra poi, considerando bene tutte le determinazioni delle idee, e bene analizzandole, si ha per risultamento, che in fine tutte si riducono a sentimenti, o parti, vestigi, traccie di sentimento. Fin anco quelle determinazioni che chiamammo negative, involgendo una negazione delle corrispondenti determinazioni positive, si riducono a sentimenti e li suppongono. Ora tutto ciò che appartiene a sentimenti dell'uomo è cosa reale, contingente e temporanea. Quindi egli sembrerebbe che le determinazioni delle essenze, benchè sentimentali, spettassero alle essenze eterne; e se così fosse, converrebbe dire che il senso intellettivo non attinge solamente un'idealità eterna, ma, in occasione delle sensazioni, anche una realtà eterna. A ragion d'esempio, qualora io penso all'essenza piena di una rosa, io penso contemporaneamente alle foglie di colore incarnato, alla sua corolla, a' suoi petali, al suo stelo, alle sue spine, e all'altre sue parti di numero, grandezza e figura determinata, insomma a tutti i suoi accidenti. Onde egli sembra, che se io non mi aiuto a ciò col-

(1) Come si distingue l'essenza piena, cioè pienamente determinata, dall'essenza astratta più o meno indeterminata, è a vedersi nel *Nuovo Saggio*, N. 647-652.

l'immaginazione, io non possa pensare ad una tal rosa, di maniera che se prescindendo affatto da ogni immaginazione di tali accidenti, e financo dall'immaginazione d'altre cose sensibili con cui essi abbiano relazione, io non possa pensare una tale rosa; ma piuttosto mi rimanga un solo vocabolo senza l'attual pensiero della rosa, che mi varrà a richiamarmela al pensiero, quando mi piacerà, come i segni dell'algebra, nel qual caso richiamandomisi il detto pensiero della rosa, tornerà di nuovo a rivivere l'immagine di lei; che è appunto l'osservazione dei Nominali, specialmente di quelli della scuola scozzese. Or se questo fatto è vero, come egli pare, se l'immagine è necessaria a determinarmi l'idea (e l'immagine è cosa reale, transeunte), come avvien dunque, che la cosa così pensata ed immaginata possa essere un'essenza eterna, come pur è se la considero siccome possibile, e nulla più? Vi ha dunque un senso intellettuale, che percepisca nell'essenza eterna della rosa anche le sue qualità sensibili?

148. Anche un'altra riflessione ci potrebbe condurre a questa opinione, ed è il fatto del paragone. Io posso paragonare il colore di due rose presenti ai miei occhi, e posso dire che l'una è più rossa dell'altra. Ora il rosso sentito coll'organo della vista è aderente al nervo ch'è scosso dalla specie di luce atta a produrre il rosso, e l'immagine similmente. Onde se io ho la sensazione di due rose, o l'immagine corrispondente di esse nella fantasia, convien dire che tali sensazioni e tali immagini rispondano a diverse parti del nervo ottico della vista e dell'immaginazione (1), e siano aderenti a queste diverse parti eccitate. Ma se le due sensazioni e immagini del rosso aderiscono a due diverse parti del nervo, come si possono paragonare l'una all'altra e distinguere la gradazione del colore, quando niuna delle due può cangiare di posto e soprapporsi, per così dire, all'altra, come sembrerebbe richiedere il paragone? Io ho già dimostrato, che neppur si può dare un organo nel corpo umano atto a servire di sensorio comune (2), e che il paragone si

(1) Vedi come abbiamo spiegato il meccanismo dell'immaginazione nell'*Antropologia*, *N. 350-354, 366*.

(2) *Rinnovamento*, L. II, c. XXXVI, o XXXVII.

può fare solo per via d'intellezioni, non per via di pure sensazioni e di pure immagini. Ho anco dimostrato altrove, che supponendo esistere nell'intelletto il concetto del color comune, nel caso nostro del rosso, l'operazione del paragonar le due sensazioni potrebbe essere spiegata benissimo, atteso che il concetto intellettuale del rosso non essendo affisso ad alcuno spazio, ed immune dalle leggi dello spazio, potrebbe dallo spirito applicarsi e quasi sovrapporsi alle due sensazioni che si vogliono paragonare, e dal diverso loro rapporto a questo concetto intellettuale potrebbesi ritrarre la lor differenza (1). Ma ancora in tal caso si suppone che l'intelletto apprenda il rosso, e tuttavia non si vede come il rosso possa essere appreso senza qualche realtà, perchè il rosso è finalmente una sensazione reale!

Si potrebbe, è vero, rispondere che il concetto del rosso, a cui si paragonano le due sensazioni del rosso, non avendo gradazione alcuna di colore, come hanno queste, altro non può essere che un'idea astratta. Ma rimane tuttavia la difficoltà come quell'idea astratta possa rappresentare il rosso senza che si riferisca almeno alle sensazioni rosse da cui fu tratta. E se fu tratta dalle sensazioni rosse, ella suppone il paragone di queste, col qual solo paragone si potè separare mentalmente la gradazione del colore dal colore stesso, e pensar questo in astratto. E se il rosso in genere (astratto) è l'effetto del paragone delle sensazioni; dunque queste furono paragonate senza di quella idea, e quella come frutto del paragone non potè giovare di mezzo al paragone medesimo quando non anco era formata.

Più chiaro ancora sembra riuscire l'argomento, se invece di pigliar il fatto del paragone di due tinte dello stesso colore, si pigli il fatto del paragone di due colori diversi. Converrà supporre il concetto del colore in genere. Piglisi quello del paragone della sensazione del colore colla sensazione del suono; converrà supporre il concetto della sensazione in genere. Piglisi quello del paragone della sensazione col concetto stesso; converrà supporre il concetto della comunicazione dell'ente,

(1) *Nuovo Saggio* Sez. III, c. IV, a. XX.

e quello dell'ente stesso. Or, che quest'ultimo concetto, che è propriamente l'idea dell'essere, sia purgato da ogni reliquia appartenente alla sensazione animale, facilmente s'intende; ma non s'intende come sia così dei concetti anteriori, che tutti si riferiscono alla sensazione. E se conservano qualche reliquia di sensazione, o qualche attual rapporto con essa, sicchè si esiga in qualche modo la sua presenza, non avverrà dunque che l'intellezione stessa finisca l'atto suo nella sensazione, nell'immagine, e che questa divenga qualche cosa di eterno?

149. L'esperienza sembra ancora concorrere a fermare questa sentenza, dimostrando ella che il cieco nato non ha concetto di colori, nè concreti, nè astratti. Onde pare che l'astratto del sensibile non possa stare, non possa dare un qualche lume alla mente se non ritiene del sensibile, e in una parola, che l'intelletto non possa contemplare l'essenza del colore sensibile se non contemplando il colore sensibile. In tal caso l'essenza del colore sensibile sarebbe sensibile ella stessa, e così s'avrebbe un sensibile intellettuale, l'intelletto attignerebbe di conseguente una realtà eterna, in quanto la realtà eterna risponde alla realtà contingente. Pongasi che, dopo che un uomo fornito dell'uso degli occhi ebbe più sensazioni colorate, e s'ebbe astratto da esse il concetto del colore in genere, egli perdesse gli occhi, e di più smarrisse affatto la memoria e la traccia imaginaria dei colori veduti, nè più nè meno del cieco nato; e si dica qual valore in tal caso riterrebbe il suo concetto del colore in genere? Non perirebbe anche questo? Perocchè qual concetto sarebbe quello che perdesse affatto tutte le sue determinazioni? Si potrebbe più chiamare concetto di colori, quello che non si può riferire dalla mente a niun colore reale, da una mente, da un soggetto che ha dimenticato affatto il colore? Perocchè finalmente il colore è una sensazione; e però dimenticato il colore, non rimane più nell'uomo traccia alcuna di sensazione avuta, a cui riferire il suo pensiero.

150. Queste osservazioni e ragionamenti meritano, come a noi pare, tutta l'attenzione del filosofo, e però volemmo esporle con qualche estensione e tentare di soddisfarvi. Esse danno luogo a sei questioni, che noi tratteremo a parte come esige la chiarezza del discorso:

I.ª Questione — Se l'idea dell'essere indeterminato, benchè non faccia conoscere alcuna realtà, sia lume della mente;

II.ª Questione — Se il concetto astratto, cioè il genere o la specie astratta possano stare dinanzi alla mente del soggetto intellettuale, benchè questo non abbia la minima traccia di sentimento a cui riferirli;

III.ª Questione — Che cosa possa dire a se stessa la mente in presenza dell'essere puro, intuito senza i suoi termini;

IV.ª Questione — Che cosa la mente possa dire a se stessa, quando l'essere puro ch'ella intuisce si trova in presenza di alcuno de' suoi termini;

V.ª Questione — Se il concetto astratto, il genere o la specie astratta, quando trovansi nella mente in presenza del sentimento a cui si riferisce, sia qualche cosa di distinto da questo e dall'idea pura dell'essere, e che cosa possa dire allora la mente;

VI.ª Questione — Che cosa sia la determinazione sensibile del concetto universale non astratto, cioè della specie piena, se essa sia eterna o contingente.

Riprendiamo queste questioni una per una.

QUESTIONE I.

Se l'idea dell'essere indeterminato, benchè non faccia conoscere alcuna realtà, sia lume della mente.

151. Deesi premettere, che il soggetto intelligente non ha coscienza del proprio conoscere, se non in virtù di un verbo o parola interiore ch'egli pronuncia. Perocchè fino che non dice nulla a se stesso, nulla sa di conoscere. La scienza dunque di predicazione è necessaria ad avere la coscienza di ciò che si conosce. Ma prima di questa coscienza, prima che l'intelligenza si renda attiva dicendo qualche cosa, ella conosce tuttavia in altro modo, cioè in modo passivo e ricettivo. E questo, l'uomo lo sa quando considera ed analizza la sua scienza di predicazione, la quale suppone sempre un'altra cognizione dinanzi da sè, intorno alla quale l'uomo pronuncia ossia predica.

Ciò presupposto, diciamo che l'essere universale indeterminato non è già nulla, ma sta presente all'intelligenza come oggetto, benchè privo delle sue determinazioni.

Che la cosa sia così, e che l'essere si possa intuire anche senza le determinazioni che il compiono, si dimostra in più modi da me altrove indicati, ai quali aggiungerò qui un altro.

Allora quando io percepisco alcuni enti, poniamo de' minerali, de' vegetabili, degli animali, e rifletto sulle cognizioni che ho acquistato di essi, io m'accorgo indubitabilmente, che non è punto assurdo che esistano ancora altri enti da me non percepiti, anche totalmente diversi da quelli che ho percepiti. Questo fatto mi persuade, che la mia intelligenza vede che l'ente ideale si estende assai più di quello che si estenda la realtà che a me vien comunicata nel sentimento. Ma se io non potessi intuir l'ente, se non fornito de' suoi termini; il dovrei veder sempre limitato a questi. Se io adunque vedo chiaramente e conosco, che l'ente ideale e possibile si distende infinitamente più che non facciano le determinazioni sensibili a me comunicate, debbo necessariamente concludere, che egli è idoneo ad esser intuito dalla mente anche senza i suoi termini, per sè stesso indeterminato.

152. Si dirà: Quando io ho percepito qualche reale, benchè limitato e non adeguante l'essere ideale, io posso astrarne la realtà e considerarla in universale; e questa realtà considerata in universale è quella che eccede i confini della realtà sensibile onde fu as'ratà. Ma se non avessi trovato qualche esempio di realtà nel mio sentimento, non avrei potuto universalizzarla; nè avrei potuto intendere che la realtà possibile s'estende più là della sensibile e sussistente. Onde l'idea dell'essere possibile riman vuota, non ha alcun valore, parla al nulla, come diceva l' Hegel, se non istà in presenza di qualche realtà.

Ma questa obbiezione è vana, ella è un vero circolo. Perchè nella realtà limitata, sussistente senza più, non si trova la realtà universale, e però indi non si può prenderla ed astrarla. Convien anzi dire, che se io astraggo la realtà universale dalla percezione della realtà particolare, io stesso nell'atto del percepirla vi ho aggiunto quella realtà universale che manca

del tutto nella realtà particolare, sensibile e sussistente; e se io, cioè il mio spirito, ve l'ha aggiunta, dunque la conosceva innanzi, la intuiva prima di unirla al sentimento e così produrre la percezione. Or poi, che cosa è la realtà universale, se non appunto l'essenza dell'ente possibile e indeterminato? Quando si dice realtà universale, non conviene impacciarsi col l'equivoco della parola: si dice realtà, che non è ancora nessuna realtà, che non è se non la possibilità di qualunque realtà (1). La realtà proprio non è senza tutte le determinazioni dell'ente, è la sussistenza di tutte queste determinazioni, e però è al tutto determinata. Una realtà dunque per l'opposto, che esclude ogni qualsiasi determinazione, altro non è che un'idea; e l'idea è la forma dell'essere opposta alla forma della realtà.

Vero è che quando l'uomo ha sperimentato una realtà particolare, allora l'idea della realtà universale, cioè dell'essere, acquista nuovo valore; ma che è questo valore? È un'attività cresciuta all'intendimento; questo comincia ad essere attivo, può pronunciare qualche cosa, può predicare qualche cosa anche della realtà universale, che prima intuiva passivamente, ma di cui nulla affatto pronunciava attivamente. Acquista dunque con ciò una cognizione della stessa realtà universale più a lui soddisfacente, tale di cui può anco aver coscienza; ma questa suppone sempre la cognizione intuitiva dinnanzi da sé.

153. Convien dunque conchiudere che l'essere indeterminato non è già nulla, anzi è oggetto idoneo all'intuizione, benchè privo de' suoi termini, 1.^o perchè se ciò non si ammettesse sarebbe inesplicabile la percezione intellettuale; 2.^o perchè sarebbe inesplicabile l'astrazione; 3.^o perchè sarebbe inesplicabile il modo onde noi conosciamo che l'ente possibile s'estende infinitamente più del reale finito che ci viene comunicato, cognizione che, chi ben considera, diviene il principio di tutti i nostri ragionamenti.

Potrei qui aggiungere una quarta ragione, lo svolgimento della

(1) Realtà universale e indeterminata altro non dice, che l'essenza di ogni realtà, e però la realtà iniziale: quindi è sinonimo di esistenza in universale.

quale mi porterebbe troppo lungi: la indicherò tuttavia al sagace lettore, che potrà seco stesso considerarla. Le realtà finite, che si comunicano al nostro sentimento, non sono nè termini nè determinazioni dell'essere stesso nel senso, che l'essere stesso, come essere, sia il loro soggetto reale; ma l'essere, come essere, non è più che il loro subietto razionale o dialettico, di maniera che la loro congiunzione coll'essere quasi in un solo ente si fa nella mente, non fuori della mente; la qual sola congiunge l'ente incoato (la realtà finita) coll'ente per sè, e così lo considera come ente compiuto. Di che apparisce che l'ente per sè, quale è l'ente in universale, è cosa di diversa natura dall'ente reale finito; e che però questo nè vi aggiunge nulla, nè tampoco il compie in se stesso, nè quindi può renderlo più idoneo ad essere conosciuto ed intuito.

QUESTIONE II.

Se il concetto astratto, cioè il genere o la specie astratta possano stare dinanzi alla mente del soggetto intellettivo, benchè questo non abbia la minima traccia di sentimento a cui riferirli.

134. Giova rispondere a tale questione anche per questo, che apparirà più chiara nella risposta la differente natura dell'idea dell'essere in universale, e de' concetti astratti, quali sono i generi e le specie astratte.

Una delle differenze procede dal non riferirsi l'idea dell'essere in universale ad una maniera di reali; piuttosto che ad un'altra; laddove le idee astratte di genere e di specie si riferiscono necessariamente ad una maniera di reali, piuttosto che ad un'altra. Per esempio, il genere vegetabile si riferisce a quegli individui reali, che in forma di piante o di animali vegetano, e però al sentimento pel quale dall'uomo si conoscono. La specie uomo si riferisce pure agli uomini reali, che non si conoscono se non per certe determinate percezioni e sentimenti. All'incontro, l'idea dell'essere nulla di ciò; ma piuttosto tiene una relazione con tutti i sentimenti possibili egualmente.

Di qui nasce, che per avere l'idea astratta di un genere, o di una specie, non basta d'avere l'idea dell'essere in universale,

ma questa dee ricevere di più qualche determinazione, che la restringa a quel genere o a quella specie. È dunque uopo trovare una maniera, per la quale la mente intuisca ad un tempo l'ente e quella sua determinazione generica o specifica: altrimenti ella non avrà l'idea astratta, di cui si parla.

La difficoltà dunque di concepire come possano stare in presenza della mente le idee di genere e di specie, si riduce alla difficoltà di spiegare come ella possa aver presenti le determinazioni generiche e specifiche delle cose senza più.

Convien dunque cercare, che cosa siano le determinazioni generiche e specifiche dell'ente. Or nell'ente puro da ogni determinazione sta tutta l'idealità. Non si può dunque nell'idealità pura trovare le sue determinazioni; ma converrà considerarla in rapporto colla realtà, la quale, come dicemmo, è essenzialmente determinata. Ma la realtà, che non si comunica che per sentimento, sussistendo ed essendo al tutto determinata, rimane la difficoltà pel genere e per la specie astratta, che sono determinazioni imperfette dell'ente, le quali appunto perchè imperfette non possono stare da sè, nè sussistere. Il genere e la specie astratta adunque nè si trovano nel puro ente, perchè presentano determinazioni che il puro ente non ha; nè possono sussistere da sè, perchè mancano di certe determinazioni necessarie alla sussistenza. Da ciò viene la conseguenza, che la mente non può pensare il genere e la specie in astratto, se non è aiutata dalla percezione del reale, il quale posto a confronto coll'ente gli fornisce tutte le sue determinazioni. Rimarrà la difficoltà d'intendere come il reale posto in confronto coll'ente possa somministrare le idee astratte di genere e di specie, quando il reale è appieno determinato, e il genere e la specie invece presentano solo alcune determinazioni, e mancano l'altre.

Ma questa difficoltà è più leggiera quando si sappia che la mente, la qual vede nell'ideale quella parte d'essenza che le è determinata dal reale sensibile, può restringere la sua veduta e la sua attenzione ad alcune determinazioni, considerandole quasi stessero da sè, per via d'una cotal finzione mentale, e trascurando, cioè non badando alle altre. Come poi la mente possa vedere nell'essere ideale quella parte d'essenza che risponde al reale percepito, si dirà poco appresso.

Intanto risulta, che le idee di genere e di specie astratta non possono esser intuite dal soggetto intelligente, se non a condizione che egli abbia in sè qualche vestigio della realtà a cui quelle si riferiscono, e dalla cui essenza prendono le loro determinazioni generiche e specifiche.

QUESTIONE III.

Che cosa possa dire a se stessa la mente intuente l'essere puro, intuito senza i suoi termini.

155. Risposta. Non può dir nulla a se stessa, perchè non ha ancor percepita se stessa, e perchè ogni parola che ella pronuncia è un giudizio che esige due termini, ed ella non ne possiede ancora che un solo, l'essere che intuisce.

QUESTIONE IV.

Che possa dire la mente a se stessa, quando l'essere puro ch'ella intuisce si trova in presenza di alcuno de' suoi termini.

156. Tostochè il soggetto che intuisce l'essere ha un sentimento diverso da quello dell'intuizione dell'essere stesso, il reale che è questo sentimento stesso, e l'agente in esso sentito, viene percepito come ente realizzato, e questa è la prima parola che il detto soggetto dice, la prima sua operazione transeunte.

Indi il soggetto può cavare l'idea determinata, e la specie piena, e (se non gli mancano le ragioni sufficienti per muoversi a tali atti) può anche considerare l'essenza determinata che si contempla in quella idea, come un cotal esempio e modo della realtà, ossia dell'essenza universale; e questo esempio lo soddisfa sì fattamente, che allora gli pare d'intender meglio che cosa sia essere: perchè effettivamente l'essere è a lui comunicato con un atto nuovo, e però più di prima.

QUESTIONE V.

Se il concetto astratto, il genere e la specie astratta, quando trovansi nella mente in presenza del sentimento a cui si riferisce, sia qualche cosa di distinto da questo e dall'idea dell'essere, e che cosa possa dire la mente.

157. Essendo ogni errore filosofico una verità disguisata, s' appalesa acconciamente l'origine degli errori, quando si può indicare la verità disguisata ed incompleta che diede alla mente del filosofo occasione d'ingannarsi. Qual fu la verità imperfetta veduta da' Nominali, e occasione del loro errore? Quella che noi abbiamo accennata rispondendo alla terza questione: il non potersi concepire alcuna idea di genere o di specie astratta, che stia da sè sola, senza appoggiarsi ad alcuna traccia di sentimento.

Ma come stesero i Nominali questa verità più là che non conveniva, e traviarono?

Dall'aver essi veduto che l'idea astratta non può star sola in presenza della mente senza qualche immagine o vestigio di sentimento a cui riferirla, essi conchiusero che l'idea astratta non è mai nella mente; e che il gioco delle idee astratte accade a cagione del linguaggio e dei segni delle cose, così appunto (dissero alcuni di essi) come il matematico che conduce un'operazione algebrica non ha che segni davanti agli occhi, e non pensa alle quantità da essi segnate, ma in fine del calcolo sostituendo alle lettere i loro valori, allora ha solo il pensiero delle quantità reali, e non di quantità astratte.

Ma egli è evidente che in questo ragionamento la conseguenza è maggiore delle premesse. Perocchè se l'astratto non può star solo, e però solo considerato è nulla; non ne viene mica che debba esser nulla anche in presenza di qualche realtà: questo è quello che restava sempre da provare a' Nominali di tutti i tempi, e che non hanno mai provato: come molto meno hanno provato, nè poteano provare, l'impossibilità che l'essere stesse in presenza della mente, senza che questa il riferisca ad alcun sentimento.

D'altra parte fu già dimostrato, che i Nominali introducono ne' loro ragionamenti quegli astratti, ch'essi escludono; giacchè

i segni non si possono adoperare a condurre un ragionamento, se loro non si affigge un significato almeno astratto, come fa appunto l'algebrista, le cui operazioni sono dirette dalle relazioni fra segni, a cui egli attualmente pensa, senza pensare alle qualità concrete; le quali relazioni sono certamente astratte. Onde l'esempio dell'algebra prova appunto il contrario, chè gli astratti son qualche cosa, se con essi, e con essi soli, si può ragionare come fa il matematico. Ed anche allorquando in fine dell'operazione algebrica si sostituiscono i numeri alle lettere alfabetiche, altro non si fa che sostituire un astratto minore ad un astratto maggiore (1), e la mente pensa un rapporto d'astratti, e non più.

158. I concetti astratti adunque dei generi e delle specie indubitalmente sono qualche cosa, ma esigono che nello spirito sia preceduta la percezione della realtà, e rimanga almeno qualche vestigio del sentimento, in cui o per cui è stata la realtà percepita.

Come i *concetti puramente universali* (concetti specifici pieni) sono il *comune* che aver possono tutti i possibili individui realizzati; così i *concetti astratti* (concetti specifici astratti e generici) sono il comune che hanno i concetti universali. Ma il difficile ad intendere si è, che i concetti astratti nulla hanno di sensibile, per esempio, l'albero-puro è un astratto che non cade sotto i sensi. Ond'è dunque, che debbano essere aiutati dal sentimento, se nulla prendon da questo? Si risponde, che quantunque nulla prendano dal sentimento, tuttavia al sentimento si riferiscono. Così, quantunque il punto nulla prenda dalla linea perchè non ha lunghezza alcuna, tuttavia ha bisogno della linea, di cui è terminine, per essere concepito, perchè ad essa si riferisce. In modo non simile, ma analogo, l'albero astratto si riferisce all'albero universale (specie piena), perchè quello racchiude il pensiero che possa esser ultimato e compiuto per mezzo di tutte le sue determinazioni, e così diventar questo. Ma perocchè la questione si riduce finalmente a sapere che cosa sia il comune, e che rapporto s'abbia col reale; però si

(1) Vedi Nuovo Saggio Sez. III, Cap. IV.

dee studiare la questione seguente per riuscire a svolgere le difficoltà che presentano gli astratti, i quali s' appoggiano ai puri universali cioè alle specie piene.

QUESTIONE VI.

Che cosa sia la determinazione sensibile del concetto universale non astratto, se essa sia eterna o temporanea, necessaria o contingente.

159. La questione precedente adunque ricade in questa, la quale è finalmente l'argomento proprio di questo capitolo, sul quale dovremo alquanto distenderci atteso le difficoltà non piccole che involge, come abbiamo già veduto nell'esposizione che n'abbiam fatta.

A.

Percezione dei reali. — Esistenza dell'ente reale nel mondo metafisico conosciuta dall'intelligenza, non percepita dal senso.

160. Da prima conviene osservare che l'essenza del contingente che si vede nella idea, non è contingente.

Di più convien distinguere fra la nozione di contingente, e la nozione di temporaneo; fra la nozione di necessario, e la nozione di eterno. Perocchè la cognizione che ha Dio dei reali contingenti è certamente eterna, avendoli ab eterno conosciuti, e conoscendoli creati; e tuttavia non si può dire che questa cognizione divina, con cui furono creati i reali contingenti, sia necessaria di necessità logica (quale apparisce all'uomo). Perocchè non essendo la creazione necessaria di necessità logica, neppure è necessario di necessità logica l'atto creativo, col quale Iddio conosce i reali contingenti come sussistenti, e ad un tempo li fa sussistere, li fa esser reali. Il che se non facesse, non li potrebbe conoscere come tali; perocchè conoscerebbe il falso, se conoscesse che sussistono i reali, quand'essi non sussistono, non sono reali.

Rimane dunque a vedere prima di tutto, come si possano conoscere i reali contingenti e soggetti al tempo in un modo eterno ed immune dal tempo.

Ma prima si distingua accuratamente fra conoscere un ente *in un modo eterno*, e conoscerlo *con un atto eterno*.

Conoscere *in un modo eterno* dicesi quando, sebbene l'oggetto dell'intelletto si conosca esso stesso soggiacere al tempo (e il medesimo dicasi dello spazio), tuttavia la relazione fra quest'oggetto e l'intelletto che lo conosce è affatto immune dalle leggi del tempo, siccome pure dello spazio.

All'incontro dicesi conoscere *con un atto eterno*, quando l'atto stesso che fa il conoscente è eterno, cioè immune dalle leggi del tempo, siccome pure è inesteso, cioè immune dalle leggi dello spazio.

Ora è manifesto che niuno conosce con un atto eterno, se non Iddio, il quale è eterno.

Ma in quanto al modo del conoscere, ogni cognizione intellettuale anche umana si fa in un modo eterno.

161. Per convincercene, conviene prima di tutto persuaderci, che il pensiero umano, quando discorre dei reali che ha percepiti, e di cui conserva la memoria, termina propriamente nei reali: sicchè quando un viaggiatore, a ragion d'esempio, narra delle sontuose moli vedute nelle ampie città da lui visitate, delle montagne e dei piani, o dei mari e fiumi da lui percorsi; egli intende parlare e parla effettivamente di tutte queste cose reali. I filosofi superficiali non trovano alcuna difficoltà a spiegar questo fatto, credendo che possano bastare a spiegarlo le immagini da costui conservate nella fantasia, o traccie, qualunque sieno, rimaste scolpite nel suo spirito delle cose vedute. Ma senza negare queste immagini e queste traccie, il pensatore non confonderà mai le due questioni: di che cosa egli discorra; e per qual mezzo o strumento discorra. Questa ultima questione è affatto diversa dalla prima. Suppongasì pure, che il mezzo o l'istumento, che egli adopera a favellare dei reali da lui percepiti, sieno le immagini di essi: rimane forse con ciò sciolta la prima questione? La prima questione dimanda, se egli favella delle immagini che conserva nello spirito, ovvero proprio dei reali da lui percepiti: se, quand'egli parla, intende parlare d'altrettante immagini di città, terre ed acque da lui vedute, o se vuol proprio far conoscere a' suoi uditori le città, terre ed acque realmente da lui percepite, che egli per fermo

non porta nel suo cervello, il quale sarebbe troppo angusto a capir tanti spazi e tante corporee moli. E se egli intende parlar proprio di quelle città che or gli sono tante centinaia di miglia discoste, e non di quelle traccie che porta segnate per avventura nelle fibre del suo cervello: basta questa sua intenzione a dimostrare che egli veramente le pensa, che il suo pensiero non si trattiene alle immagini, ma giunge alle realtà: perocchè aver intenzione di pensare i reali senza pensare i reali non si può in modo alcuno. E così i suoi curiosi ascoltatori non sono già guari solleciti della storia naturale del suo cervello e della sua fantasia; ma voglion proprio sapere e sentir narrare le grandi e belle cose reali percepite e godute dal viaggiatore nelle sue peregrinazioni, e le avventure da lui per esse incontrate. Dunque convien porre fuori d'ogni dubitazione, che l'uomo ha virtù di pensare e di ragionare propriamente de' reali, e de' reali che non gli sono presenti, e fors' anco che più non esistono, ma solo erano in passato.

Qual servizio poi gli possano prestare a ciò le immagini, sarà una seconda questione. Ma se lo aiutano a pensare ai reali, esse formeranno una nuova prova che egli pensa ai reali. Ed è singolare, che quelli che ricorrono alle immagini per ispiegare come l'uomo possa pensare i reali che non sono presenti, non s'accorgono che la stessa parola immagine tradisce la loro spiegazione; conciossiachè l'immagine non sarebbe immagine, se non si riferisse ai reali che rappresenta, e però la mente, se non avesse la facoltà di pensare i reali, nè potrebbe servirsi delle immagini, nè saper pure che sono immagini di cose reali, nè tampoco ingannarsi e prenderle per realtà.

Noi dunque dobbiamo per un poco separare questa questione delle immagini, a cui verremo tantosto, e che diverrà la principale delle nostre ricerche; e qui stabilire che l'uomo ha facoltà di pensare i reali che non sono presenti a' suoi sensi, quelli che hanno cessato di esistere, o che non hanno ancora incominciato.

162. Ciò posto, si domandi: questi reali sono soggetti al tempo ed allo spazio? Egli è chiaro che, se si tratta di cose contingenti e temporanee, convien dire che sono soggetti al tempo, e se si tratta di cose estese e materiali, anche allo spazio. Tali

sono le città e i paesi, di cui narra il nostro ipotetico viaggiatore.

Di poi si domandi : questi oggetti in se stessi sommessi alle leggi del tempo e dello spazio, sono essi conosciuti dalla mente di quel viaggiatore, e dalle menti de' suoi ascoltatori in un modo temporaneo, od eterno ? Noi abbiamo detto che conoscere in un modo eterno vuol dire conoscere per si fatta maniera, che la relazione fra l'oggetto conosciuto e l'intelletto che lo conosce sia immune dalle leggi del tempo. Or bene, le menti del nostro viaggiatore e de' suoi uditori, nel pensare che fanno gli oggetti reali, sono esse legate alle leggi del tempo ?

Noi abbiamo veduto che gli oggetti reali, a cui pensano quelle menti, possono essere egualmente passati e futuri : dunque il tempo non entra per nulla nel modo onde sono conosciuti, non dà legge a questo modo, non l'impedisce. Il modo dunque di tal conoscere è eterno, secondo la data definizione. Per simiglievole guisa si dimostra, che un tal modo di conoscere è semplice, cioè immune dalle leggi dello spazio, benchè gli oggetti conosciuti soggiacciano alle leggi dello spazio. Le città infatti e le regioni percorse dal viaggiatore, e tutto ciò che contengono, sono nello spazio, son dotate di estensione. All'incontro, che fra la mente e questi oggetti non intervenga spazio alcuno, vedesi chiaro da questo, che la mente li pensa e ne ragiona ugualmente se son vicini o lontani, e che coll'accreascersi la loro lontananza dal corpo dell'uomo che li pensa non si rende più difficile alla mente il pensarli. Dunque lo spazio che è fra essi, o quello che è fra essi e il corpo dell'uomo pensante, non influisce punto sul modo con cui sono pensati. E però questo modo dicesi semplice, inesteso, immune dalle leggi dello spazio.

163. Conchiudasi adunque, che la mente pensa gli oggetti temporanei ed estesi al tutto fuori dello spazio e del tempo, e questo dicesi pensarli nell'eternità.

Dicasi ancor di più, che la mente pensa lo stesso tempo fuori del tempo, lo stesso spazio fuori dello spazio. E che ? Si dirà forse, che fra il tempo pensato e la mente pensante possa cader altro tempo di mezzo ? Si dirà, che fra la mente pensante e lo spazio pensato vi sia luogo da collocarvi un altro spazio ? Ma lo spazio è

uno, come il tempo è uno; perchè la mente può pensare anche tutto il tempo, può pensare tutto lo spazio, onde il modo con cui lo pensa dee essere senza tempo e senza spazio: giacchè il modo con cui la mente pensa non cade nell'oggetto pensato, non essendo quel modo altro, come abbiain detto, che la relazione fra il pensante e il pensato.

164. Ora questa maniera con cui l'umana mente pensa i reali, benchè forniti essi stessi di spazio e di tempo, tuttavia fuori d'ogni spazio e d'ogni tempo, ci fa conoscere, chi ben la considera, che le cose reali, oltre avere un'esistenza relativa fra loro, la quale soggiace al tempo e allo spazio, hanno altresì un'altra esistenza relativa alla mente: il che noi esprimiamo dicendo, che essi esistono nel mondo metafisico.

In fatti si consideri bene la natura del verbo interiore, cioè dell'affermazione che fa lo spirito di un reale, la quale è l'atto con cui conosce la sussistenza di lui. Che cosa dice lo spirito, dicendo seco stesso che un dato ente, p. e. un arancio, sussiste? Traducendo la sua parola in lingua esatta e filosofica, cioè analizzata, ella suona così: « L'essenza dell'arancio da me intuita è realizzata ». Se questa è la forma che esprime esattamente l'affermazione dello spirito quando percepisce un reale, come non è a dubitarsene da chi ha ben meditata quell'operazione; dunque la realizzazione si predica di quella essenza appunto, che prima s'intuiva solo come possibile ad essere realizzata, la quale realizzazione è « l'atto, come tante volte abbiain detto, pel quale l'essenza è come operante ». Dunque il reale è quella stessa essenza realizzata. Ma il predicato si percepisce nel soggetto. Dove noi vedemmo l'essenza, ivi dunque è uopo che percepiamo il suo realizzamento. Ma l'essenza da noi s'intuiva fuor del tempo e dello spazio (benchè, trattandosi di essenza di cose temporanee ed estese, nell'essenza stessa si intuisce il tempo e lo spazio possibile). Dunque anche il suo realizzamento si dee percepire fuori dello spazio e del tempo, nell'ente stesso intuito, che è appunto il mondo metafisico. E di vero, noi vedemmo che l'idea dell'ente e l'idea del reale sono sinonimi in questo senso, che nell'idea dell'ente cade necessariamente l'idea del reale, ma l'idea del reale è il reale possibile: ora i vocaboli possibile e sussistente sono come due predicati del

del reale: il reale dunque è il soggetto comune. Questo soggetto è uno appunto perchè è soggetto comune. Se dunque egli si vede nell'idea, e se i predicati si percepiscono nel soggetto, forz'è dire, che quel reale che è intuito nell'idea come possibile, quel reale stesso è percepito dall'intendimento come sussistente. Il sussistente adunque non si può percepire se non trasportandolo collo spirito affermante là dov'è la sua essenza, dove è l'ente suo soggetto; e la sua essenza, il suo soggetto è fuori affatto dai limiti del tempo e dello spazio: l'intelletto adunque percepisce anche i reali nell'eternità; e questi esistono come enti nel mondo metafisico.

163. L'esistenza dei reali nel mondo metafisico è la loro principale e più compiuta sussistenza. E qui convien richiamarsi, che l'uomo nel percepire le cose è condizionato alla limitazione delle diverse potenze colle quali egli percepisce. Convien rammentare, che con nessuna potenza naturale l'uomo percepisce per intero l'ente; e rispetto alla realtà delle cose esteriori a lui, egli non la percepisce se non in quel tanto che tale realtà opera in lui, cioè nelle sue potenze. Quindi noi abbiamo detto che le essenze determinate delle cose, le quali sono date a conoscere all'uomo, non contengono tutta l'entità dell'ente, ma solo quella porzione di attività, che l'ente esercita nell'uomo. E poichè le definizioni delle cose sono proposizioni che esprimono le essenze, perciò anche le definizioni altro non esprimono che le essenze percettibili e però conoscibili dall'uomo, le quali non contengono tutto l'ente, ma solo *l'ente agente nell'uomo* (1). Conosciuto adunque che il percepito riceve limitazione dalla potenza percettiva, il filosofo dee esa-

(1) Questa dottrina importantissima, e poco osservata, fu da noi esposta nel N. Saggio Sez. VI, p. III, c. V. La qual dottrina non fu ignota agli antichi, come può vedersi da questo luogo di S. Tommaso: *Secundum philosophum in VIII, Metaph. — substantiales rerum differentiae* (le determinazioni compiute dell'ente) *sunt nobis ignotae, loco earum definientes accidentalibus utuntur, secundum quod ipsa designant vel notificant essentiam, ut PROPRII EFFECTUS NOTIFICANT CAUSAM.* (De veritate, Quaest. X, art. I, resp. ad 6.^a). Dove si vede essere una delle molte calunnie dai moderni apposte agli antichi, quella che i filosofi antichi, e nominatamente gli Scolastici, abbiano preteso di conoscere le essenze delle cose prese in un senso assoluto.

minare l'una appresso l'altra le potenze percettive, e rilevare qual sia la limitazione che ciascuna pone al suo percepito (1). Ora le potenze percettive sono due nell'uomo, il senso, e la ragione secondo la sua funzione del percepire. Se si considera qual sia la limitazione che impone il senso, trovasi che ella è somma, perchè esclude l'ente e non fa, rispetto a' contingenti, che percepire l'azione viva dell'ente, e anche questa limitata dalla natura dell'organo sensorio e da quella della speciale facoltà sensitiva, e l'azione viva dell'ente percepita non è l'ente, benchè determini l'ente rispetto a quel soggetto che lo conosce. E un soggetto che conosce l'ente è appunto l'uomo, il quale ne ha l'intuizione. Onde l'uomo può giovare delle azioni vive percepite col senso a determinare l'ente ch'egli ha presente, e questo è atto della ragione secondo la sua funzione percettiva. Onde si vede che ciò che percepisce il senso e ciò che percepisce la ragione sembrano cose diverse, perchè sono entità percepite da due potenze diverse, la prima delle quali limita oltremodo il percepito, ed esclude il percepito dall'altra (l'ente): onde il percepito da lei, in quanto è percepito da lei, rimane al tutto staccato e diviso affatto dal percepito dall'intelligenza. Ma questa è limitazione soggettiva, veniente cioè dalla limitazione della potenza percettiva; e però quella divisione, che il senso fa dell'azione viva dell'ente dall'ente stesso, non è conforme alla verità obbiettiva. Quindi è che la ragione, che si solleva di sopra il senso perchè ha l'intuizione dell'ente, può ricongiungere le determinazioni sentite coll'ente stesso, e così percepire e determinare l'ente, cioè affermare che il percepito dal senso è determinazione dell'ente da lei intuito. Colla quale operazione venendo i sentiti congiunti all'ente come sue determinazioni, vengono considerati nella loro vera esistenza oggettiva nascosta al senso, senza punto perdere la soggettiva; e questa è la loro esistenza principale e compiuta che dicevamo. Noi esprimiamo questa operazione della ragione metaforica-

(1) L'uomo può far questo, perchè egli ha la facoltà del conoscere assoluto, emendatrice dell'altre, di cui parlammo nella *Psicologia* (* N. 1665; Cf. N. 261-263 *), colla qual facoltà non intende già tutto, ma ciò che intende colle potenze inferiori egli il rettifica, e appura e rende assoluto conoscere.

mente dicendo, che i sentiti reali sono trasportati dalla ragione nel mondo metafisico, ed in questo esistono più veramente che nel solo senso.

166. Qui forse si dimanderà, perchè la realtà e l'azione sua non si possa percepire direttamente coll' intelletto, col quale s'intuisce l'ente? Ma qualora si mediti bene questa domanda, e se ne penetri il fondo, si troverà ch'essa è una di quelle, a cui si appartiene la risposta coll'esplicarle: perchè, esplicate che sieno, non esistono più.

Infatti, nella domanda si suppone che esistano due potenze, l'intendimento ed il senso, e si domanda perchè l'intendimento non possa percepire immediatamente la realtà, senza bisogno del senso; laddove egli è appunto perchè vi ha una potenza che non può immediatamente percepire la realtà, che si dica averci l'intendimento; e perchè le realtà si percepiscono di fatto immediatamente senza l'ente, perciò si dice che ci ha la potenza del senso. Questi sono fatti primitivi, dai quali si argomenta, che ci hanno tali potenze distinte fra loro, e limitate a certi termini.

— Ma perchè il senso non dicesi anch'egli facoltà conoscitiva? —

Perchè deve avervi un vocabolo riservato a significare l'apprensione dell'ente o solo, o coll'aggiunta delle realizzazioni che lo determinano; e questo vocabolo è conoscere. Che se si volesse istituire un altro vocabolo invece di questo, la questione sarebbe di parole, e apparterebbe al filologo piuttosto che al filosofo il definirla.

— Ma che differenza vi ha fra il percepire le realtà sole, e il percepirle insieme coll'ente quali determinazioni di lui? —

Immensa, perocchè il soggetto, in quanto percepisce le mere realtà, ha finito in esse ogni sua azione, ed è legato e fissato, per così dire, immobilmente nel breve confine di esse; laddove il soggetto che percepisce le realtà coll'ente, come determinazioni di lui (percezione intellettuale), insieme colle realtà limitate percepisce l'illimitato, cioè l'ente, e quindi le sue percezioni possono moltiplicarsi all'infinito, perocchè ha un campo infinito dove spaziare, ha un oggetto infinito nel quale può fare paragoni, e avvertir relazioni e insomma non cessar mai di tener viva la sua attività.

167. — Ma non potrebbe avervi una potenza che percepisse tutto insieme l'ente e le sue relazioni e determinazioni, senza bisogno del senso? —

Torniamo da capo, dimentichiamo ancora, così dicendo, che cosa sia il senso. Abbiamo detto lui essere la facoltà di ricevere la comunicazione delle realtà. Se le realtà non ci sono comunicate, come potremo noi percepirle? Si consideri che noi qui parliamo dell'uomo, e del modo del conoscere umano. Ora, discendendo alle realtà particolari che l'uomo viene a conoscere, fermiamoci ai corpi. Il concetto che noi ci formiamo dei corpi è tutto determinato dalle sensazioni esterne, di maniera che il corpo è per noi un esteso, un figurato, un colorato, un odoroso ecc. L'essenza del corpo è determinata da queste sensazioni per forma, che se noi non avessimo alcuna di tali sensazioni, mancherebbe la determinazione dell'ente, non ci sarebbe più comunicato ciò che chiamiamo corpo, quel corpo che definiamo. Or fermiamoci ad una qualunque di queste sensazioni che ci servono a determinare l'ente corpo, per es. il colore, una figura colorata. Sarebbe egli possibile, che noi pensassimo al colore senza pensare ad una sensazione, quando il colore è pure una sensazione? Ciò involgerebbe contraddizione. Se dunque quella sensazione a noi mancasse, non avremmo più su cui rivolgere il pensiero, perchè non ci sarebbe dato il colore. Il colore adunque viene da noi pensato a condizione che sia prima da noi sentito, perchè egli stesso è sensazione. Che se si analizza ogni altra realtà, si trova sempre che ella in ultima analisi è per noi sentimento, o ciò che agisce nel sentimento: onde senza sentimento non ci può esser data; appunto perchè è sentimento, e il sentimento non si dà senza sentimento. Per questo l'intendimento non può cogliere la realtà, senza che gliela offra il sentimento; perchè quando si dice realtà, rispetto a noi, altro non si dice che sentimento, o azione nel sentimento e però sentita. Noi dicevamo bensì, che il carattere della realtà è *azione*; ma questo appunto prova, che la realtà per noi non può infine essere altro che sentimento; perocchè un'azione che non fosse in qualche modo fatta nel nostro sentimento sarebbe nulla per noi, per noi non sarebbe. La ragione di ciò sta in questo,

che noi stessi siamo *sostanzialmente* sentimento, come abbi-
 am provato nella *Psicologia* (* L. I, C. V; Lib. II, C. VI *). Ora niente
 riceve il sentimento in sè, se non per via di sentimento. Niuna
 comunicazione adunque della realtà a noi è possibile, se non
 è fatta in noi; ma se è fatta in noi, è fatta nel sentimento,
 perchè noi siamo sentimento. Ora quest'azione fatta nel senti-
 mento nostro è quella, che tiene luogo per noi delle determi-
 nazioni dell'ente, che ce lo specifica; ella è insomma la deter-
 minatrice delle essenze.

168. — Ma voi avete detto che, in un ordine soprannaturale,
 l'ente stesso, l'essenza dell'ente, potrebbe mostrare immediata-
 mente all'intelletto le determinazioni sue proprie e sè realiz-
 zato; che questo avverrebbe se Iddio rendesse visibile all'uomo
 se stesso. Onde in questo caso la realtà si comunicherebbe
 come oggetto, e non per via d'un'azione esercitata nel senti-
 mento uomo. Quindi il dilemma: O quest'ente in tal caso
 opererebbe nel sentimento dell'uomo, e quest'azione nel senti-
 mento umano sarebbe un risultato di due cause, dell'agente e
 del paziente, e quindi riuscirebbe soggettiva; nè in tal caso si
 percepirebbe più Dio; perchè Dio non può essere una nostra sog-
 gettività, un'azione fatta in noi. Ovvero l'ente reale si per-
 cepirebbe in sè, non nell'azione da esso fatta in noi; e in tal
 caso mancherebbe la realtà (che d'altra parte è essenziale a
 costituire Dio); e però non sarebbe più vero che si percepisce
 l'ente reale. —

Rispondo, esser vero che non si può percepire la realtà se
 non si percepisce un'azione dell'ente, e però non si può per-
 cepire un ente reale se non s'intuisce l'ente e contempora-
 neamente non si percepisce l'atto suo, la sua azione. Ma le
 azioni sono diverse.

Trattandosi dell'ente per sè, la sua azione propria è quella
 di comunicar l'esistenza reale, è la creazione (1). Ora la *crea-*
zione non opera nel sentimento modificandolo, perchè in tal
 caso non lo creerebbe, sì lo supporrebbe preesistente, ma opera

(1) V. *Teodicea* (* N. 547, 548 *) dove fu dimostrato che ogni operar divino
 si riduce ad un *creare*; e vedesi che così deve essere anco se si considera
 la legge di parsimonia del divino operare esposta nella *Teodicea* 522 e seg.

nel sentimento facendolo sussistere. Dunque questa maniera di azione non si può percepire per via d'alcuna modificazione del sentimento, ma si può percepire come causa inesistente al medesimo e nel medesimo immanente, non come il sentimento soggettivo, ma come un altro nel sentimento soggettivo. Ora questo altro, non essendo sentimento soggettivo, non è soggettività; e non essendo neppur una forza modificatrice del sentimento, non è neppure un mero extra-soggettivo; giacchè ciò che è meramente extra-soggettivo è una forza che s'applica immediatamente al sentimento e che è proporzionata a questo, una forza che suppone la dualità dell'attivo e del passivo, cioè di un'entità che riceve l'azione. All'incontro, l'azione creante non esige dinanzi da sè nulla, perchè ciò che crea è suo effetto. Non ritenendo ella dunque nulla del soggetto; nè supponendo tampoco preesistente il soggetto, rimane ancora oggetto all'intendimento; ma tale oggetto, in cui si vede l'atto del creare, che a lui solo appartiene, e non al soggetto che succede a quell'atto. Quindi il soggetto (il sentimento) è bensì necessario che sussista, acciocchè conosca l'ente creatore, e l'azione creatrice inesistente in esso; ma egli, il soggetto, non dà alcuna determinazione all'ente creatore, perchè non riceve la sua azione, ma succede alla sua azione non in ordine di tempo, ma come termine dell'azione medesima. Ora appunto perchè il senso non percepisce l'azione creatrice, la quale lo precede, secondo l'ordine della sua formazione, è uopo che quell'azione sia percepita dal solo intelletto che vede l'ente com'è in sè, e la percepisce indivisa dall'ente, com'è di fatto indivisa; conciossiachè l'azione creatrice e l'ente creatore sono affatto il medesimo, essendo l'essenza divina quella che crea. Di che avviene, che l'intelletto faccia in questa visione un officio analogo a quello che fa il sentimento, cioè presenti la realtà all'uomo; ed è anche perciò che noi gli diamo il nome di senso intellettuale.

169. Di che si cavano importantissimi corollari.

In primo luogo, si scorge la differenza che passa fra il reale divino, e il reale creato. Perocchè il reale divino comunicabile all'uomo (in un ordine soprannaturale) è la stessa azione divina, l'azione creante di Dio, la quale è identica colla divina

essenza; laddove i reali creati altro non sono che termini effettuati di quest'azione (1), uno de' quali termini è l'uomo stesso conoscente. Dunque la cognizione che ha l'uomo delle cose è una relazione fra uno di questi termini, cioè l'uomo conoscente, e gli stessi termini conosciuti. Se il termine conoscente e il termine conosciuto è il medesimo, come accade nella coscienza che ha l'uomo di se stesso, allora la materia della cognizione non è la percezione sensitiva, ma il sentimento sostanziale, la meità (2). Se il termine conosciuto è diverso dal conoscente, allora la materia della cognizione è la percezione sensitiva. Ora un termine opera nell'altro, modificandolo, perocchè di farlo esistere od annullarlo non ha alcun potere: opera dunque con un'azione limitata, che non tocca l'essere del paziente, ma sì gli accidenti soltanto. Onde queste accidentali modificazioni, che sono di loro natura sensibili perchè prodotte in un soggetto sensibile, sono gli unici rappresentanti del termine agente, l'unica porzione di lui comunicabile realmente ad un altro termine, e sensibilmente percettibile. All'incontro, quando trattasi di percepire il reale divino, cioè l'azione creatrice, in questa percezione non vi ha relazione di termine a termine, ma di termine alla sua causa, cioè all'azione che lo produce; onde è chiaro, che se ne dee avere una tutt'altra cognizione, una al tutto nuova maniera di conoscere un tal reale; la qual maniera si è di vedere nell'ente stesso oggetto dell'intelletto per se conoscibile l'atto creatore inesistente al creato, cioè al proprio sentimento; e al sentimento delle altre cose sensibili. Per questo, rispetto alla realtà divina l'intelletto opera come senso; e il creato sensibile non entra in tale cognizione come oggetto conosciuto, ma piuttosto come conosciuto, determinante non l'atto creatore, ma quella misura di lui che a noi si rivela. Perocchè, quantunque l'atto creatore sia sempre atto creatore o che il vediamo crear molto, o che il vediamo crear poco, tuttavia se il vediamo crear poco, il per-

(1) *Nuovo Saggio* Sez. VI, P. III, C. I, a. VIII. Il lettore sarà non poco aiutato ad intendere ciò che qui diciamo, se avrà presente quell'articolo del *Nuovo Saggio*.

(2) *Psicologia*, * N. 108, 106, 110, 111. *

copiamo, rispetto a noi, in una misura minore. Poichè è ben vero, che non possiamo percepire l'atto creatore senza intendere nello stesso tempo ch' egli può creare quante mai vuole indefinitamente, ma questa è una mera *cognizione*, e non *percezione*; il che differisce grandemente, conoscendo nel primo caso ciò che può fare l'atto creatore, e nel secondo ciò che fa.

170. Di poi si rileva, in che senso noi diciamo che le cose create sono termini dell'ente intuito. Esse non sono certamente termini immediati dell'ente, ma mediante la sua azione creatrice sono termini dell'azione dell'ente. I termini immediati dell'ente sono la sua azione, la quale azione è in parte creatrice. Ora questo termine, l'azione dell'ente, è ciò che costituisce la realtà dell'ente, perchè abbiamo veduto che il carattere proprio della realtà è l'azione. Dunque, a propriamente parlare, non sono termini dell'ente ideale, ma dell'ente reale, ed anzi dell'azione creatrice di quest' ente.

— Ma come dunque dicevate voi, che le cose create percepite da noi determinano l'ente ideale? Se sono determinazioni dell'ente stesso, non appartengono all'ente come al loro subbietto?

Come al loro subbietto dialettico, lo concedo nel modo già prima spiegato. Ma convien bene intendere che cosa sia questo subbietto dialettico, e incontanente svanisce la difficoltà. Quantunque noi l'abbiamo già dichiarato, tuttavia in argomento sì sottile, e in cui si travaglia cotanto a trovar nel linguaggio vocaboli e maniere acconcie da comunicare i pensieri senza confusione, non sono perdute alcune parole di più volte a levare ogni equivoco. È dunque da considerarsi che l'ente, quale ci è dato nell'intuizione, è affatto indeterminato, cioè privo di tutti i suoi termini. Quindi accade, che noi non percepiamo punto l'azione creatrice. Ora percependo i termini dell'azione creatrice senza di questa, noi non possiamo raggiungere tali termini a questa azione. Invece adunque di percepirli raggiunti a quest'azione e con quest'azione, l'uomo li percepisce soli. Ma nulla si può percepire intellettivamente, se non unito all'ente. Egli dunque li considera a dirittura come termini e determinazioni dell'ente, per la necessità d'intenderli. Così l'ente diviene il subbietto di questi termini, non perchè sia

tale, ma perchè tale la mente il suppone al suo bisogno, e così la mente stessa è colei che costituisce l'ente qual subietto di essi; e questa cotal finzione della mente chiamasi subietto dialettico. Nè la mente perciò cade necessariamente in errore, perocchè rivolgendosi sopra se stessa, ella ben s'accorge dell'anello di mezzo che le manca, cioè dell'azione creatrice e della realtà dell'ente, che le resta incognita. Onde si giova dell'ente come di mezzo a conoscere; ma quando per via della riflessione esamina questo mezzo del suo conoscere, ella è ben lontana dal pigliarlo come subietto dei reali da lei percepiti: perocchè un'idea non può essere subietto reale d'un reale. Che se si trattasse non del reale finito, ma della sua essenza, i reali in tal caso si dicono termini dell'ente in quanto sono intelligibili, non propriamente in quanto sono reali; perocchè per noi il reale non è il mero reale, ma il reale conosciuto e percepito, e però unito alla sua intelligibilità. Da parte dunque dell'intelligibilità dell'ente, non ripugna che l'intelligibilità dei reali sia termine dell'intelligibilità universale; perchè l'ordine intelligibile è ad ogni modo eterno e divino. Del pari non ripugna, che della determinazione ideale si possa chiamare subietto l'idea in universale; ma questo è un subietto ideale, e non più.

171. Se dobbiamo dunque riassumere la condizione dei reali finiti rispetto all'ente indeterminato, affine di conoscere in qual senso essi si dicano termini di lui, risulta da tutto ciò che noi abbiamo detto, che essi così si possono chiamare in due maniere:

1° nell'idea s'intuisce l'essenza dell'ente indeterminato ed iniziale;

2° quest'essenza ha un'azione, e in quest'azione sta la sua realtà. Noi non percepiamo quest'azione nell'ordine naturale; essa è l'*incognitum* in tutti i pensieri umani. Una parte di quest'azione, che dicesi anco azione *ad extra*, è l'azione creatrice;

3° termini di quest'azione creatrice sono i reali contingenti.

La mente umana adunque raggiugne questi termini all'ente, e li dice termini di lui, trasaltando l'azione dell'ente, perchè da lei non percepita.

Questa è la prima maniera, nella quale si dice che i reali contingenti sieno termini dell' *essenza* dell' ente. Ecco qual è la seconda:

Riportando i reali contingenti all' essere ideale o iniziale (all'idea dell'essere), s'intuisce in quest'essere la loro possibilità. Questa possibilità logica è la stessa idea dell'ente ristretta unicamente all'ufficio di far conoscere quei dati reali, che a lei si riferiscono.

L'idea dell'ente così ristretta chiamasi *essenza* dei reali.

Or posciachè quest'essenza determina l'idea universale ad esser mezzo di conoscere il reale, quest'essenza è come un atto, e però un termine o una determinazione dell'idea stessa.

Quando i reali si dicono termini dell' *essenza dell'ente* (prima maniera), allora l'ente propriamente si fa servire dalla mente come subietto, dove il subietto è l'ente iniziale e però ideale, e il termine è reale; onde manca l'anello che li congiunga (l'azione creatrice); e perciò l'ente dicesi *subietto dialettico*.

Quando non i reali, ma i loro concetti si dicono termini dell' *idea dell'essere* (seconda maniera), allora l'idea dell'essere è come il subietto de' concetti speciali; e quindi ella fa l'ufficio di subietto ideale.

Subietto dialettico e subietto ideale sembrano due denominazioni acconcie per indicare i due modi, ne' quali l'ontologo può considerare i reali finiti come termini dell'essere iniziale; il quale nel primo caso è considerato in sè come *essenza*; nel secondo, in rispetto alla mente conoscitrice, come *idea*.

172. Torniamo adunque all'intima natura della conoscenza dei reali, la quale riceve lume dalle cose dette. Sono due questioni: « come si costituiscono i reali », e « come si conoscano i reali ». Queste due questioni rimangono talora confuse. Ripigliamole entrambi.

Come si costituiscono i reali? — Pel sentimento o nel sentimento. Tutti i reali conosciuti dall'uomo sono costituiti dal sentimento o pel sentimento. Tutto ciò che l'uomo conosce di reale o è sentimento, o agente nel sentimento. Una cosa, di cui l'uomo non avesse alcun sentimento, affatto non esisterebbe con lui come reale, perchè nessuna azione di tal cosa egli sentirebbe. Onde è assai più proprio il dire,

che il senso *costituisce* i *reali* conoscibili, di quello che il dire colla Scuola scozzese e col Galluppi, che il senso *apprende* i *reali* stessi; benchè questa espressione dimostra, che i filosofi che la hanno introdotta videro una parte di verità, alla quale si arrestarono per manco, io credo, di filosofico coraggio. Universalmente i filosofi in questa questione vengono ingannati dalle idee astratte, o da enti ipotetici; a cui essi danno arbitrariamente la realtà, quando non l'hanno. A ragion d'esempio, taluno vi dirà che le sostanze sussistenti sono reali, e pare le sostanze non sono sentite. Ma io vi rispondo, esser falso che le sostanze sussistenti e note all'uomo non sieno sentite. La sostanza che egli denomina col monosillabo *Io*, è sentita, perchè è il suo proprio sentimento costituente il suo individuo personale. Le sostanze straniere note all'uomo sono 1° altri *Io*, 2° le sostanze corporee. Gli altri *Io*, cioè gli altri individui personali, se non sono sentiti in se stessi dall'*Io* conoscente, sono però conosciuti come per sè *sensibili*, cioè come sentimenti sostanziali, come altrettanti *Io*. Quanto alle sostanze corporee, l'uomo ne sente l'azione, ne sente la forza, a cui attribuisce gli effetti immediati della violenza che prova, come suoi atti, come accidenti a sostanza. Tuttavia egli è vero che di questa forza non sente l'unità, e però non sente in essa propriamente un subietto; quindi questo subietto lo suppone pel *principio di soggetto*, ma primieramente quel subietto che suppone non sarebbe subietto corporeo, se non lo riferisse alle sensazioni che produce come forza e causa immediata di esse. Onde sono le passioni e le sensazioni, quelle che determinano all'uomo il subietto *corpo*, che specificano questo subietto, il quale altrimenti rimarrebbe un puró concetto, un indeterminato; sicchè le sensazioni, i sentiti, entrano almeno in parte a costituire il subietto corporeo. — Si dirà che tuttavia l'uomo pensa al subietto *corpo*, astraendo dalle sensazioni, e di questo subietto non giudica che sia per sè sensibile: colla sua riflessione lo giudica anche *insensibile*. — Sì; ma questa è ipotesi che egli fa nell'ordine della riflessione, di cui non può accertare la verità (1). Può bensì esser certo

(1) Locke (L. II, C. XXIII; Lib. III, C. III), e una grande schiera avanti e dopo di lui dissero che il subietto, ossia la sostanza è cosa ignota. La

che avendovi l'azione v'abbia un agente, e però un soggetto dell'azione; ma non può poscia accertare, che quest'agente sia insensibile in se stesso, benchè non abbia diretto esperimento della *sensibilità* propria di lui. Anzi, se egli si pone ad esaminare accuratamente questa sua ipotesi, troverà che ella è arbitraria del tutto, oscura, e finalmente s'accorgerà che ella è assurda. Di più, vedrà ch'egli stesso, qualora voglia parlare di questo soggetto insensibile, è costretto di contraddirsi applicandogli i vocaboli destinati a significare persona, come *egli*, *lui*, *se*. Il linguaggio non gli somministra altri modi da applicare a questi soggetti supposti insensibili. Quando egli dice, a ragion d'esempio, « consideriamo la forza dei corpi in se stessa », egli suppone che alla forza appartenga il SÈ, cioè la personalità, che non può stare senza un sentimento. Se leviamo dalla lingue il SÈ, non si dà più discorso possibile de' soggetti avuti per insensibili. Lo stesso dicasi dei vocaboli derivati dal pronome personale SÈ, come sarebbe SUO. Voi dite: « questo corpo ha mutato il SUO colore primitivo »; voi supponete, così dicendo, che il corpo sia un SÈ, a cui appartenga il colore. Direbbesi anche qui, che nella costituzione delle lingue giace una sapienza troppo superiore alle riflessioni fallaci dei filosofi, le quali riflessioni tosto che declinano all'errore, trovano nelle lingue stesse impedimento e correzione; perchè usandole sono necessariamente puniti collo smacco di manifesta contraddizione. Abbiamo dunque una ragione metafisica, che renda vie più verosimile l'opinione dell'animazione dei primi elementi della materia altrove da noi esposta (*Psicologia*, Lib. IV, C. XV).

173. Ma come soltanto verosimile? Se una tale ragione fosse efficace, dovrebbe rendere certa l'animazione dei primi elementi, la quale cesserebbe così di essere opinione. Di più, ella proverebbe che i primi elementi non solo hanno congiunto un principio senziente, ma di più un principio personale.

parte di vero che ha questa sentenza riguarda la sostanza corporea; la quale non cade nel nostro sentimento, se non colla sua azione; quindi non ne possiamo avere cognizione positiva, ma solo relativa alla sua azione. Ciò che accade della sostanza materiale si generalizzò ad arbitrio, e quest'è la parte erronea della sentenza medesima.

A rispondere a questa difficoltà, conviene ch'io distingua tra *sostanze di prima concezione*, e *sostanze di ultimata concezione*. La sostanza in generale si definisce: « quel primo atto di un ente, che lo costituisce, pel quale esso si concepisce senza bisogno che la mente per concepirlo il collochi in un'altra entità » (*Psicologia* 52). Basta dunque, che la mente concepisca un'entità senza che per concepirla abbia bisogno di collocarla in un'altra, perchè quella entità abbia il carattere di sostanza (1). Or questa concezione s'avvera della sostanza dei corpi. I corpi si concepiscono, e questa prima concezione di essi appunto si fa senza collocarli in un'altra entità (quasi accidenti). Dunque sono *sostanze* secondo la definizione e l'uso legittimo della parola. Di più, in questa prima concezione l'uomo non pensa ad alcun principio senziente, e molto meno personale. Dunque v'ha una sostanza corporea priva d'interna sensibilità; ossia il corpo è sostanza, benchè si consideri separato da ogni principio sensitivo; nè sarà mai che il corpo si confonda col principio sensitivo.

Stabilito questo, rimane la seconda questione che appartiene alla legge di sintesi, la quale domanda: « La sostanza corporea può stare sola nella natura, senza l'aggiunta di un principio senziente »? Questa questione si può anche tradurre in quest'altra: « La sostanza corporea si può concepire sola per modo, che non abbia congiunto nessun principio senziente »? Questa questione parla di una *concezione ultimata*, non della *concezione prima*. Rispetto a questa, la questione è risolta dal fatto indicato, che la mente concepisce la sostanza corporea senz'aggiungervi alcun altro che. Come si conciliano queste due questioni, che sembrano contraddittorie? Nella prima si dice, che i corpi si concepiscono senza alcun principio senziente; nella seconda si mette in dubbio, se possano concepirsi soli, disuniti da ogni principio senziente.

(1) Quindi quando i filosofi definiscono la sostanza *ens in se* (vedi Baldinotti *Metaphysica Generalis*, Cap. I, 3), si dee intenderlo concepito solo senza bisogno d'altro. Per altro, quel pronome SÈ introdotto in tale definizione, la tradisce, la mostra imperfetta.

La contraddizione non è più che apparente, appunto perchè si parla di due maniere di concepire, l'una imperfetta e l'altra perfetta. Infatti, nella prima concezione delle sostanze corporee la mente concepisce una sostanza principio prossimo delle sensazioni corporee, e qui si acquieta, non concepisce questa sostanza unitamente ad un'altra cosa, ma neppure nega che unita a questa sostanza ci possa o ci debba avere un'altra cosa: questa questione è lasciata da parte, è affatto straniera alla prima concezione. Dunque questa questione posteriore rimane da sciogliersi; dunque dopo la prima concezione si può ancor domandare, se la sostanza dei corpi sia tale da dover essere legata con qualche altro principio, di maniera che chi negasse questo principio, la renderebbe assurda ed inconcepibile. Altro è dunque concepire la sostanza dei corpi puramente e semplicemente, senza nè negare nè affermare ch'ella sintetizzi con un altro principio; ed altro, concepirla in modo da negare insieme la sua unione con un altro principio. Che si possa concepirla nel primo modo, non è dubbio alcuno: rimane a sapere se si possa concepire nel secondo modo, col quale si concepisce e ad un tempo si nega la necessità che sia unita con altro principio. Noi diciamo che in questo secondo modo non si può concepire, e però diciamo che volendola concepire con una concezione la qual risolva la questione del suo sintetismo, siamo obbligati a concepirla unita ad un principio sensitivo; e questa è quella che chiamiamo concezione ultimata dei corpi (1).

(1) Rispetto ad alcune sostanze, la legge del sintetismo si manifesta nella prima loro cognizione; nel qual caso si ha il concetto di una sostanza imperfetta. A ragion d'esempio, il principio sensitivo corporeo non si può concepire senza una relazione al corpo, suo termine; quindi il principio sensitivo corporeo, diviso per astrazione dal corpo, non è sostanza completa, perchè così diviso non si può concepir sussistente neppure nella prima concezione. All'incontro noi concepiamo le sostanze corporee colla prima concezione senza bisogno di ricorrere ad un principio sensitivo, e però esse sono sostanze senza più. Ma v'ha questa differenza, che il principio sensitivo, come sostanza, non si può concepire che con una concezione sola, che è prima ed ultima, e però è una concezione perfetta; laddove le sostanze corporee si concepiscono con due concezioni; la prima imperfetta, la seconda, ultimata e perfetta.

La concezione adunque ultimata e perfetta delle sostanze corporee ce la fa conoscere come esistenti in un principio sensitivo, e però non disgiunte dal sentimento. Così si avvera anche rispetto ad esse, che la realtà è costituita sempre pel sentimento o nel sentimento.

174. Così rimane sciolta la questione che ci proponevamo, come si costituiscono i reali; rimane la seconda, come i reali si conoscano.

Ora egli è manifesto che i reali non possono essere conosciuti, se prima non sono costituiti; poichè conoscere un reale che non sussiste, sarebbe conoscere il falso e non il vero. Questo semplice corollario è importantissimo; perocchè abbatte e svelle ogni sistema di sensismo dall'ultima sua radice.

Perocchè se egli è manifesto che la *costituzione* dei reali dee precedere la *cognizione* dei reali; e se è vero, come fu dimostrato, che essi si costituiscono pel sentimento o nel sentimento; per indeclinabile necessità consegue, che dunque il sentimento sia tal cosa che precede la cognizione, e che non può in modo alcuno essere cognizione. Io stimo che qualunque uomo intenda questo argomento, la debba far finita per sempre col sensismo; nè possa più mai accadergli di confondere il sentimento colla cognizione.

Nello stesso tempo però apparisce, che i reali non si possono conoscere se non precede il sentimento, appunto perchè egli è quello che li costituisce. Rimane ancora qui dichiarato in qual maniera noi abbiamo attribuito al sentimento il porgere la materia della cognizione, la quale sopravviene quasi ad informarlo.

E niun peso può avere ciò che si soggiungeva nell'obbiezione, cioè che il complemento della realtà supponga un principio personale. Perocchè sia pure che lo supponga, ma per questo niuna necessità si vede che la materia od il senso corporeo debba sempre andare a lui unita; bastando che la materia sentita, se sussiste, abbia un principio, una mente, che la percepisca, sia poi questa mente a lei unita individualmente o disgiunta: giacchè un'intelligenza è sostanza completa, che per sè sola si concepisce.

175. Se dunque il sentimento è necessario che preceda la cognizione dei reali, come quello che li costituisce, rimane a vedere

come sopraggiunga la cognizione, e si differenzii dal sentimento. La difficoltà maggiore riguarda il sentimento corporeo, il quale è vincolato dalle leggi dello spazio e del tempo; perocchè a tali leggi sono soggetti i suoi termini, cioè la corporea materia. Ma in questo appunto sta la differenza fra la *costituzione dei reali* corporei, e la loro *cognizione*, che la costituzione di essi soggiace alle dette leggi dello spazio e del tempo, quando la cognizione di essi ne va immune. In ciò non v'ha alcuna contraddizione, appunto perchè è cosa interamente diversa, come dicevamo, la costituzione di tali reali, e la loro cognizione.

Costituiti adunque pel sentimento e nel sentimento, secondo le leggi dello spazio e del tempo, che fa il soggetto relativamente ad essi nell'atto del conoscere (1)? Altro non fa che riferirli all'ente, e considerarli quali termini di lui nel modo che abbiamo detto. Ora l'ente è immune affatto dalle leggi dello spazio e del tempo. Dunque tale deve essere altresì ogni cosa che in lui si considera come suoi termini ed appartenenze. In questa sta dunque il carattere della cognizione, quel carattere che la distingue affatto dal senso; questo non eccede i termini dell'ente, non fa che costituirli, non porge niuna relazione di questi termini coll'ente stesso: neppure li costituisce e porge come termini (la qual parola involge relazione al principio), ma come puri reali. All'opposto la cognizione non si ferma in questi reali, ma considerandoli come termini li contempla nella loro relazione coll'ente, nell'ente e per l'ente, in una parola, quali enti essi stessi. Niuna maraviglia dunque, che i reali nella loro natura di enti escano al tutto fuori da quel tempo e da quello spazio, al quale soggiacciono puramente come reali. Io ho già dimostrato altrove, che l'ente è essenzialmente oggetto di una mente contemplativa, e che niuna cosa sarebbe mai detta ente, se mancasse un'intelligenza, a cui fosse oggetto: di maniera che, come è necessario all'ente

(1) Ciascun reale corporeo è costituito nello spazio: nel tempo poi non è costituito ciascuno, ma la serie de' più; ciascuno è solo in potenza un termine di tale serie.

essere oggetto, così all'oggetto è necessario che v'abbia una mente, attesa la correlazione e il sintesismo tra oggetto e mente; la quale è prova manifesta di una mente sempiterna.

Benchè dunque la realtà stessa tostoche si considera nell'ordine dell'entità delle cose, come parte del mondo degli enti, del mondo metafisico, apparisce essere immune dalle leggi dello spazio e del tempo; tuttavia non cessa la sua *contingenza*, atteso la differenza da noi accennata tra i due concetti di *temporaneità* e di *contingenza*, come pure tra' loro opposti di *eternità* e di *necessità*; onde niente vieta che un reale sia pensato nell'eternità, e che tuttavia s'abbia natura contingente, in modo che si possa pensare egualmente che sia, o che non sia, senza assurdo.

Nè qui voglio già investigare, come Iddio li conosca ab eterno, ciò che dovremo fare nella Teologia; ma come li conosce l'uomo. Al quale il senso li costituisce nel tempo, di modo che un reale si presenta alla cognizione dell'uomo con successione dopo un altro reale, secondo l'ordine de'suoi sentimenti. Diciamo adunque, che il tempo, in cui vengono costituiti e presentati all'umana intelligenza, benchè possa entrare a costituire l'*oggetto cognito* (l'oggetto, dico, della riflessione che ne abbraccia più insieme e ne vede la successione, non della percezione la quale non ha ancora oggetto ma lo forma), tuttavia niente affatto determina il *modo di conoscere*; il qual modo rimane sempre fuori del tempo, benchè l'atto del conoscere sia nel tempo. Il che fu già chiarito, avendo noi detto che « il modo del conoscere è eterno, perchè consiste nell'apprender la relazione fra il reale e l'ente, la quale relazione non soggiace punto nè allo spazio, nè al tempo ».

176. Ma qui si debbono distinguere due cose. Altro è il reale come *oggetto* della mente; altro è il reale come *affermato*. Prima dee essere l'oggetto, e poi può essere l'affermazione della sussistenza. Quando dicemmo adunque, che la mente conosce i reali come termini dell'ente, non abbiamo ancora spiegato a pieno se ella li conosca semplicemente come *oggetto*, o per via d'*affermazione*. Ma che cosa è conoscerli come oggetto, come enti-terminati? Non ancora conoscere la loro reale sussistenza, è unicamente conoscere la specie piena; conoscerli

come tipo, intuirli, nulla di più. Dee dunque seguire l'affermazione della loro sussistenza, la persuasione che si forma in noi, che è cosa tutta soggettiva, non oggettiva; persuasione che si forma in conseguenza di uno stimolo, di un'azione reale, che sofferiamo in noi stessi, nel nostro sentimento; e non in conseguenza d'un oggetto che intuiamo. Ci vuole dunque l'oggetto determinato, l'ente termine, per la cognizione dei reali; ma non basta; ella non è compita, se non sopraggiunga quell'interno giudizio con cui noi li affermiamo, il che è un confessarli attivi nel sentimento. Quest'affermazione si fa dell'oggetto di cui predichiamo la sussistenza, e così lo subiettiviamo; cioè quello che è oggetto della nostra intuizione diviene subbietto del nostro giudizio. Così facendo, noi apprendiamo dello stesso ente due forme: l'ente come oggetto (ideale) per l'intuizione; l'ente come azione (reale) per l'affermazione. L'ente è identico, le forme sono due: l'ente identico è tutto nella forma ideale, la forma reale gliela uniamo affermando la sua azione; di maniera che per intuizione conosciamo l'ente e la sua forma ideale, e per affermazione aggiugniamo la sola forma reale al medesimo ente conosciuto. Coll'atto dell'affermazione la mente non acquista un oggetto nuovo, ma acquista una nuova notizia dell'ente che già conosceva per intuizione. Non è dunque propriamente l'ente, che si afferma; ma la forma reale si afferma essere termine di quell'ente che già si conosce. Chi afferma la sussistenza di un ente, conosce già l'ente: conoscendo da una parte l'ente, e dall'altra avendo in sé, nel senso, la realtà, questa trovasi nello stesso soggetto in presenza dell'ente; onde colui che conosce già l'ente, e che è atto perciò a conoscere i termini di lui, ravvisa la realtà come termine, e come tale l'afferma. È dunque la natura del soggetto intuente, la sua identità, l'essere ad un tempo senziente, che fa sì che ciò che sente gli si presenti come termine dell'ente che conosce, e così diventi cognito ciò che come sentito non era tale; perchè il sentito passa dall'essere incognito all'esser cognito col solo acquistare la natura di termine dell'ente.

Ora se l'affermazione pone l'oggetto affermato fuori dello spazio e del tempo, ciò tuttavia non è dovuto propriamente all'affermazione; ma sì alla natura dell'oggetto intuito, intorno

al quale ella predica. E infatti l'affermazione, come affermazione, aggiungendo all'oggetto le condizioni reali e al tutto particolari, vi aggiunge altresì quelle che soggiacciono all'*ubi* e al *quando*. Ma tutto ciò che vi aggiunge, lo stesso tempo, lo stesso luogo, sembra che si trovi fuori del tempo e dello spazio; a cagione che il subietto dell'affermazione è sempre lo stesso oggetto intuito: il quale, appunto perchè oggetto, dimora nell'eternità.

177. Per ritornare dunque alla questione proposta in questo capitolo « se il senso intellettuale nella vita naturale dell'uomo s'estenda alla percezione dei reali », conviene intanto rispondere, che rispetto all'affermazione dei reali, ciò non accade; perchè ella è un'operazione diversa dall'intelletto intuente, al quale solo spetta l'ente, e che però solo può essere senso intellettuale; chè « senso intellettuale » vuol dire « lo stesso intelletto in quanto, intuendo l'oggetto, ne sente collo stesso atto la realtà, di modo che questa venga ad essere compresa nell'essenza intuita ». Ma posciachè noi dicevamo, che i reali non possono essere affermati come enti, se non s'intuiscono prima nell'ente come suoi termini; rimane a vedere se almeno così, in questa intuizione dei reali come termini dell'ente, l'intelletto operi come senso. Ma si dà ella una vera intuizione dei reali come termini dell'ente? Noi altre volte abbiamo parlato in modo, come se dare non si potesse; come se il reale non si conoscesse che per via d'affermazione. Dobbiamo conciliarci con noi medesimi, e sciogliere ad un tempo la questione proposta. Questa questione noi ora l'abbiamo ridotta a quest'altra « se quando l'intelletto intuisce un concetto determinato, allora egli operi come senso, cioè senta la realtà » (1).

(1) Si distingua bene fra *sentire* e *percepire*. A percepire intellettivamente è necessaria sempre, noi abbiamo detto, qualche affermazione almeno implicita; non così al semplice sentire. Nell'ordine del senso abbiamo distinta la sensazione dalla percezione sensitiva. A quest'ultima non fa bisogno alcuna affermazione; ma abbiamo riposto il suo carattere in questo, che trattandosi di pura sensazione, il sentito è semplice; trattandosi di percezione il sentito è duplice, perchè oltre il sentito proprio termine della sensazione, si soffre un'altra passione, che è un altro modo di sentire, si sente cioè un agente che immuta ed altera il sentito. Non si dee confondere la percezione sensitiva colla intellettuale; molto meno il sentire col percepire intellettuale.

B.

Intuizione delle essenze determinate —

L'intuizione delle essenze determinate richiede la presenza del sentimento relativo ad esse, o d'un sentimento vicario.

178. Indichiamo fin da principio per qual via noi intendiamo di conciliarci con noi medesimi. Quando noi abbiamo percepito un ente reale, per esempio un corpo; l'intendimento nostro può considerare questo corpo percepito in due modi, o in quanto è sussistente, o in quanto egli mi può servire di modello d'altri simili di numero indefinito. Infatti io posso dire meco stesso tanto: « sussiste qui un corpo con queste e queste qualità »; quanto: « possono sussistere innumerevoli corpi uguali a questo ». Dicendo semplicemente: « sussiste qui un corpo ecc. », io lo affermo. Dicendo: « possono sussistere innumerevoli corpi uguali a questo », io non affermo la sussistenza di alcun corpo, ma ne intuisco la possibilità, e il corpo che ho percepito non lo riguardo più come sussistente, ma come modello di quelli che possono sussistere. Ora l'oggetto dell'intelletto in questa seconda operazione è il corpo stesso che ho percepito come sussistente, ma non è considerato come sussistente e reale, bensì come possibile; il che è quanto dire: n'ho ritenuto la *forma*, ho abbandonato col pensiero la *materia*, la qual materia è la sussistenza. Indi accade ch'io posso dire che l'intelletto in tal caso non intuisce il reale; benchè ciò che intuisce l'intelletto, con un'altra funzione (quella dell'affermazione) lo percepisca come reale. Entriamo ora nella questione, riprendendola da capo.

Il soggetto intellettivo apprende dunque il reale con un atto duplice; poichè intuisce la *forma* dell'ente reale, e ad un tempo afferma la *materia* sensibile, la sussistenza.

Intuire la forma di un reale sensibile, altro non è che considerare quel reale sensibile unicamente come modello (1):

(1) Nè si creda che noi consideriamo come modello solamente gli accidenti de' corpi, e non la materia, la stessa sussistenza. Perocchè quando noi pensiamo che possono sussistere altri corpi uguali ai veduti non pensiamo

considerarlo come modello è considerarlo come oggetto; considerarlo come oggetto è considerarlo come ente. Ma poichè come ente (essendo contingente) può esser considerato dalla mente anche senza che esista; essendo questa la natura del contingente, di avere la sua *forma* che può essere scompagnata dalla sua sussistenza; perciò a considerarlo come modello non è mestieri di pensare la sua sussistenza: e però l'ente contingente è modello non in quanto è in quel modo che dicesi *realità*, ma solo in quel modo che dicesi *idealità*.

Ma se io non avessi percepito l'ente reale sensibile in entrambi i modi, non avrei potuto conoscer l'ente nè pure nella sua forma, nel suo modo ideale di essere. Dunque i concetti determinati non si possono avere dallo spirito, se non in presenza del sentimento corrispondente, che costituisce il reale a cui quel concetto si riferisce.

179. Ma qui si dà a vedere appunto la difficoltà che vogliamo vincere: cioè come il sentimento, il quale è reale e sussistente, e però non moltiplicabile nè comunicabile senza distruggere

mica alla possibilità di corpi privi di materia e di sussistenza. Dunque anche la materia, la sussistenza è dall'intelletto presa qual modello d'altri corpi materiati e sussistenti: onde gli Scolastici distinguevano la *materia sensibile e individuale*, che corrisponde alla materia quale sta nel senso e nell'affermazione nostra, dalla *materia intelligibile*, che è la stessa materia considerata unicamente come modello: da questa seconda non può prescindere il pensiero che pensa un corpo possibile; onde S. Tommaso commentando Aristotele scrive: *Illa, quae sunt secundum esse separata a materia sensibili, solo intellectu percipi possunt: quae autem non sunt separata a materia sensibili secundum esse, sed secundum rationem, intelliguntur absque materia sensibili, non autem absque materia intelligibili. Naturalia vero intelliguntur per abstractionem a materia individuali, non autem per abstractionem a materia sensibili totaliter* (perchè la materia che si prende per modello è pur sensibile). *Intelligitur autem homo, ut compositus ex carnibus et ossibus, per abstractionem tamen ab his carnibus, et his ossibus. Et inde est quod intellectus non cognoscit directe singularia, sed sensus vel imaginatio* (In Arist. III. De Anima, Lect. VIII). Dove solo è da osservarsi, che se v'hanno cose scovre da materia sensibile ai sensi corporei, queste non hanno bisogno di sensi corporei acciocchè ne venga costituita la realtà che poscia percepisce l'intelletto, bensì di qualche altra maniera di sentire, onde non è al tutto vero, che solo *intellectu percipi possunt*.

o mutar se stesso, riferito all'idea possa somministrare la cognizione dell'essenza determinata, la quale racchiude in sè la possibilità, e la possibilità di essere realizzata un numero indefinito di volte. Abbiain detto che lo spirito intelligente, che ha il sentimento, può far due usi di questo sentimento: l'uno, considerandolo come reale, ciò che fa appunto per via dell'affermazione; l'altro, considerandolo come un esempio, un tipo, a similitudine del quale possano prodursi altri ed altri uguali sentimenti. Questo secondo uso è quello in cui giace la difficoltà. Platone che l'avea veduta (e non egli solo, ma, almen dopo lui, molti altri filosofi) diceva, che l'essenza eterna che s'intuiscò nell'idea viene identicamente partecipata, e però viene a trovarsi nella stessa realtà: quindi la stessa, in quanto ha seco l'essenza, in tanto può servire d'esemplare e di tipo. La qual dottrina ha un senso vero, ed un senso erroneo. Perocchè ella è vera, se si considera il reale quale è già conosciuto; ma è falsa, se si considera il reale separato dalla cognizione: è vera, se vuol dire che l'oggetto del conoscere, quando si conoscono i reali, è ad un tempo essenza ed esistenza; ma è falsa, se si confonde l'esistenza coll'essenza in modo, che si pretenda di poter dire che la stessa esistenza sia l'essenza, o viceversa: è vera, se non si pone una essenza determinata già indipendentemente dai reali; ma è falsa, se la si pone determinata non dalla relazione con questi, ma per se stessa (1). Convien dunque riflettere, che il senti-

(1) Quel'ultimo difetto della teoria Platonica diede campo alla censura di Aristotele, la cui sentenza è in gran parte conforme alla verità, se quello che dice degli universali senza distinzione, s'intenda detto degli universali generici, e non dell'universalissimo, forma di tutti gli altri; e l'error d'Aristotele sta appunto nell'aver confuso queste due cose, o almeno nel non averle distinte quanto bisognava. S. Tommaso dichiara così il pensiero del Filosofo della Scuola: *Apparet autem ex hoc, quod Philosophus hic dicit: quod « proprium objectum intellectus est quidditas rei, quae non est separata a rebus, ut Platonici posuerunt ». Unde illud, quod est objectum intellectus nostri non est aliquid extra res sensibiles existens, ut Platonici posuerunt, sed ALIQUID IN REBUS SENSIBILIBUS existens, licet intellectus apprehendat ALIO MODO quidditates rerum, quam sint in rebus sensibilibus. Non enim apprehendit eas cum conditionibus individuantibus, quae eis in rebus sensibilibus adjunguntur* (In Arist. III De Anima Lect. VIII). Dal qual luogo si scorge 1° che il ragionamento tratta

mento da sè solo considerato è puramente reale, e ad esso termina l'atto dell'affermazione. Ma il sentimento unito all'idea, che si può dire *sentimento-ente*, oltre essere *esistente* è anche *essente*, cioè avente l'essenza. Conciossiachè che cosa fa lo spirito intuendo l'essenza del sentimento? Se vogliamo formulare quest'atto dell'intuizione delle idee determinate, potremmo esprimerlo così: « Lo spirito vede che l'Essere ideale indeterminato che ha quel termine, cioè quel sentimento reale sussistente, non è da esso esaurito, ma può avere innumerevoli termini uguali a quello, senza che da ciò nasca alcuna contraddizione logica, ossia senza che l'ente pugni seco stesso ». Mediante la qua! formola, che esprime la natura dell'intuizione, ciascuno può convincersi facilmente,

1.° Che la possibilità della ripetizione del sentimento stesso, non è già data dal sentimento reale sussistente, ma dalla natura dello stesso Essere in universale, a cui il sentimento si riferisce qual termine;

2.° Veduta la possibilità di tutti questi termini, l'intendimento vede che hanno una stessa relazione coll'essere iniziate, e però che sono conosciuti allo stesso modo, il che si esprime in lingua convenzionale filosofica, dicendo che hanno uno stesso concetto (specie piena), il qual concetto è universale perchè fa conoscere tutti que' reali ipotetici e possibili;

3.° La molteplicità di questi sentimenti uguali non viene dunque dal primo sentimento reale sussistente, il quale non può uscire, come tale, da se stesso, nè moltiplicarsi; ma viene dalla

dell'universale in rapporto colle cose sensibili, e non dell'universalissimo, dell'ente indeterminato, tratta dunque principalmente della *specie piena*, e conseguentemente dell'*astratta*, e del *genere*; 2.° che l'intelletto vede le *quiddità* nelle cose sensibili, ma non a quel modo nel quale sono in esse, cioè nel quale sono nel senso; 3.° che perciò la *quiddità* veduta dall'intelletto non è ciò che sente il senso, ma è *quiddità di ciò che sente il senso*, e così solo si può dire che sia nelle cose sensibili. Il senso dunque non sente o percepisce che un'appartenenza dell'essere, non ancora l'essere oggetto dell'intelletto; sente o percepisce un'appartenenza della quiddità, non la quiddità stessa intuita solo dall'intelletto. Questo *realismo* si può accettare, perchè egli si restringe agli universali specie e generi, i quali certamente involgono un rapporto colla realtà delle cose.

natura dell'Essere, che non ripugna ad averli per termini anche contemporaneamente, benchè l'uno sia affatto fuori dell'altro;

4.° E tuttavia cotali sentimenti possibili hanno la conoscibilità stessa del sentimento primo reale e sussistente, perocchè questa conoscibilità non è altro che l'accorgersi che l'Essere può attuarsi in tutti quei termini.

180. Nella relazione adunque tra un sentimento sussistente e l'Essere, si vogliono distinguere i due estremi, che sono 1° l'Essere intrito per natura, 2° il sentimento reale sussistente. Ora la mente considera questa relazione dalle sue due parti: dalla parte del sentimento in rapporto coll'Essere, dalla parte dell'Essere in rapporto col sentimento. Col primo rispetto, cioè quando la mente considera il sentimento in rapporto coll'Essere, ella *percepisce* il sentimento come ente, affermandolo. Dopo percepito così il sentimento, ella può considerare l'Essere in rapporto col sentimento percepito; però considera quest'Essere comè quello che lo informa, lo oggettivizza, lo rende un ente; considera questo potere dell'ente, e s'accorge che un tal potere non si ferma qui, ma allo stesso modo, come fa rispetto a questo sentimento reale, così potrebbe fare indefinite volte rispetto ad altri reali ipotetici: questo potere universale dell'ente di oggettivare i reali e farli enti si rivela nella contemplazione dell'ente stesso (1). E poichè questo potere ha una determinazione, giacchè trattasi di reali ipotetici uguali, perciò prende il nome di *essenza determinata* dei reali.

Tutto adunque il difficile di questa teoria si riduce ad intendere come il sentimento, per esempio una sensazione d'un

(1) Noi abbiamo già veduto che la *possibilità* è una relazione che scopre la mente nell' *Essere iniziale* quando a lui paragona le realtà conosciute. Quindi nell'ordine delle nostre intellezioni altro è l'essere ideale, altro è l'essere possibile: il possibile si vede nell'ideale. Questa non è dottrina nuova: i filosofi hanno già prima d'ora distinto il possibile dall'ideale, e questo ha detto fondamento di quello. S'oda come parla un grave filosofo italiano: *Ex jam facta possibilis analysi, ejus indoles declaratur: origo et fundamentum possibilitatis ponitur. Est nempe ENS IDEALE* etc. (Baldinotti, *Metaphysica generalis*, C. I, 14).

cubo quadrato di color rosso, abbia due modi d'essere: l'un modo come sensazione, e come tale finisce in sè; il senso, o principio sensitivo a cui è termine, non apprende alcuna relazione di essa ad altro: l'altro modo come entità, il che è quanto dire come oggetto della mente, e come tale essa è congiunta all'essere come suo termine, e però abbraccia le relazioni coll'essere stesso, e quindi viene conosciuta nel mondo metafisico essente fuori dello spazio e del tempo. La mente che così la contempla può fare, come dicevamo, due atti, intuirli semplicemente, e affermarla. Se oltre intuirli l'afferma, si ha la cognizione di lei come entità particolare e sussistente; ma se la mente l'intuisce soltanto, cioè considera solo l'entità di lei e non la sussistenza, in tal caso si ha l'idea specifica piena, l'essenza determinata, l'esemplare, il tipo.

Questa teoria altro non fa, che dimostrare come un sentimento reale possa divenir modello d'infiniti altri sentimenti. Da molti filosofi ciò si suppone; non si ravvisa alcuna difficoltà, alcun bisogno di spiegazione di un tal fatto innegabile. Il che nasce perchè l'abitudine di ragionare, l'abitudine di pigliare le cose sentite, i sentimenti, per modelli d'altri uguali è un fatto tanto frequente e naturale all'uomo, che non attira l'attenzione, non fa sospettare della sua profondità; ciò che accade di tutti gli atti comunissimi e frequentissimi.

Eppure questo fatto, che un dato sentimento si faccia servire di modello e di tipo ad altri senza fine, se si analizza, racchiude un complesso di operazioni mentali, ciascuna delle quali difficilissima a spiegarsi, e non ispiegabile in alcun sistema di sensismo e di soggettivismo.

181. Ma qui nasce la questione « se l'essere iniziale pienamente determinato (specie piena) sia un atto ulteriore dell'essere iniziale indeterminato »: cioè se in questa condizione si presenti alla mente nostra.

Rispondiamo che, propriamente parlando, non è. Infatti vedemmo già, che egli è la relazione intuita dal soggetto intelligente fra l'essere iniziale indeterminato e il suo termine reale; questa relazione, dico, considerata dalla parte dell'essere iniziale indeterminato. Onde si può dire che i generi e le specie (l'essere iniziale determinato) sieno prodotti della mente.

Perocchè la mente li vede allorquando ella congiunge i due estremi. La qual congiunzione è possibile sì per la semplicità della mente ossia soggetto intelligente, e sì per la condizione di termine che ha il reale in rispetto all'essere oggettivo. Laonde io stimo che gli antichi filosofi, e dopo di loro gli Scolastici avessero in veduta i generi e le specie (dimenticando l'essere iniziale che a loro precede) quando derivavano gli astratti e gli universali dalle operazioni della mente, la quale secondo essi non aggiungeva loro qualche cosa di nuovo, ma solo una nuova veduta, una maniera nuova di contemplare i reali, che da essi chiamavasi *intentio universalitatis*. Del che avean ragione; poichè formandosi i generi e le specie, la mente non aggiunge cosa alcuna a quello che s'avea prima, l'universale e il reale, ma non fa che riguardare l'universale in un modo nuovo, cioè in rapporto e congiunzione col reale. L'errore stava non in ciò che dicevano, ma in ciò che omettevan di dire e di pensare, stava in non accorgersi che l'elemento dell'universalità era posseduto dalla mente nell'intuizione dell'ente iniziale, e che era questo che si contemplava unito al reale, quando si formavano le specie piene, ed indi poi le specie astratte ed i generi.

182. Nè qui si opporrà, che il concetto specifico e generico può essere contemplato dalla mente senza che sia presente l'individuo reale a cui si riferisce, e però ch'egli non consiste nella operazione con cui la mente riferisce l'essere iniziale al reale. Non si obbietterà questo, se si rammenta ciò che fu dimostrato di sopra, come faccia sempre bisogno alla mente la presenza di qualche sensazione o sentimento, il che è quanto dire d'un reale, acciocchè ella pensi le specie piene e indi poi le astratte ed i generi. Poichè egli è manifesto, che se lo spirito nostro è al tutto privo d'ogni sentimento che si riferisca alla specie od al genere di cui si tratta; questi concetti periscono, non potendosi più per alcun modo sapere di che specie si tratti o di che genere, dovendo una specie essere distinta da tutte le altre, e così il genere non potendo essere se non per qualche sentimento a cui si riferisca.

Si dirà bensì, che non sempre i sentimenti, a cui si riferiscono i concetti specifici o generici, sono que' reali che si

racchiudono nella specie o nel genere. Poichè se la specie o il genere riguarda sostanze e non accidenti; quelle non sempre sono sentimenti, e nè pure prese come subietti cadono in essi. Pigliamo il genere dei corpi. Sia pur che il genere dei corpi non possa essere pensato da un soggetto intellettivo, il quale non avesse avuto giammai alcuna sensazione, alcun'immagine, alcun sentimento, che al corpo si riferisca, e lo possa determinare e contrassegnare. Ma finalmente le sensazioni e le immagini, sebbene reali, non sono il corpo stesso, e però non costituiscono que' reali individui, che sono significati dal vocabolo corpo. Onde il genere dei corpi non può essere la relazione dell'essere iniziale coi corpi reali, ma tutt'al più colle loro immagini o altri sentimenti che ai corpi si riferiscono.

La quale difficoltà si dissipa tosto che si distinguano le operazioni della mente, le quali nel caso nostro sono due. Perchè 1.° il soggetto intelligente, che riceve le sensazioni corporali, percepisce i corpi: quest'è la prima operazione, la quale sta nel considerare le sensazioni come termini dell'ente iniziale. Ora ciò non può fare, se non aggiungendo alle sensazioni un ente, un subbietto, una causa, e ciò per l'ordine intrinseco dell'ente, pel principio, che abbiamo altrove dichiarato, di sostanza (1). 2.° Costituito in tal modo il reale, questo non cade certamente come sostanza sotto i nostri sensi, essendo dato dall'ordine intrinseco dell'ente, e però posto *a priori*; ma ciò non sarebbe potuto avvenire, se non si avessero avute le sue azioni reali, i termini delle sue azioni, cioè i sentimenti corporali, i quali determinano e caratterizzano lui fuori d'ogni altro. Trovato dunque così il reale corpo, se n'ha facilmente il genere, qualora si consideri l'ente iniziale in rapporto e congiunzione con lui, che è la seconda operazione della mente.

183. Un'altra obbiezione può esser questa: piglisi un concetto

(1) Ogni qual volta la sostanza o subbietto non è un sentimento, ma ci si comunica realmente solo colle sue azioni, cogli effetti che queste azioni lasciano in noi; questi effetti si prendono come *similitudini* dell'ente, e si dicono *specie immagini* ecc. Ma veramente altro non sono che *termini* dell'ente, e come tali, *segni naturali* di lui.

specifico, per esempio, quello di una bianca superficie. Io penso questa bianca superficie, benchè di grandezza e forma determinata, come possibile. Or in tal caso quella bianca superficie, cui io penso, non esiste, appunto perchè meramente possibile. Dunque in questa specie non entra per alcun modo il bianco reale, e però ella non può essere lo stesso essere iniziale veduto in rapporto col bianco reale.

L'obiezione è speciosa, ma falsa. Ed ecco perchè. Il bianco reale può benissimo esser reale, cioè stare nel nostro sentimento; ma collo stare nel nostro sentimento, coll'essere precisamente sensazione, esiste forse? Si corre a dire di sì: perchè la stessa dimanda provoca la mente a pensare il bianco sensazione, come esistente. Ma si dee prescindere da quest'operazione della mente, colla quale ella predica del bianco sensazione l'esistenza; convien considerare il bianco sensazione, come mera sensazione senz'aggiunta, senz'alcun predicato che v'applichi la mente, come un affatto incognito. La sensazione, così lasciata a sè sola, non si può dire che esista; perocchè ciò dicendosi già vi si aggiunge qualche cosa, l'ente che la fa conoscere, l'ente di cui è termine; divisa da questo, non più cognita, non più affermata, non ritien natura di ente compiuto. Ciò posto, e conosciuto ben chiaro, che la mente è quella che aggiungendo l'ente iniziale alla sensazione, le dà piena esistenza rendendola ente in faccia all'intelligenza; tosto si rende manifesto che è in arbitrio della mente, dandole l'essere, il darle quel modo di essere che più le piace. Ora i modi di essere son due, il primo modo dicesi essenza, il secondo dicesi esistenza. Se la mente al bianco sensazione dà il primo modo cioè l'essenza, in tal caso la mente contempla quel bianco sensazione come essente, e non lo afferma ancora come esistente. Ora quel bianco sensazione, che non ha ricevuto dalla mente altro modo, che quello dell'essenza, non dicesi reale, ma solamente possibile, cioè è un bianco sensazione, che può ricevere l'esistenza. Se poi la mente gli aggiunge l'essere anche nel secondo modo, il quale dicesi esistenza; allora quel bianco sensazione è percepito come esistente ossia sussistente. L'operazione colla quale la mente dà al bianco sensazione l'essere nel primo modo, cioè l'essenza,

dicesi intuizione: l'operazione, con cui la mente dà al bianco sensazione l'essere nel secondo modo, dicesi predicazione od affermazione.

Niente dunque vieta, che quando la mente pensa un bianco possibile, ella abbia presente un bianco reale, perocchè questo bianco reale fino che sta nella mera sensazione non è nè possibile, nè sussistente (1). ed appartiene alla mente il renderlo l'uno, o l'altro.

C.

Intuizione delle essenze astratte.

184. Riassumendo adunque, l'uomo intuisce per natura l'essere iniziale: l'esser iniziale è l'essenza dell'ente: questa è per sè intelligibile (onde acquista il nome d'idea): l'essenza dell'ente contiene virtualmente tutto l'ordine intrinseco dell'ente: e dicesi virtualmente, perchè egli non si manifesta parte a parte all'uomo, se non in occasione che gli è data la realtà: l'essenza contenendo virtualmente tutto l'ordine dell'essere, dicesi *un modo dell'essere*, perchè niun essere è fuori dell'essenza, ma non è già contenuto in questa se non come essenza, il che è quanto dire in un *modo*, e non in ogni modo. L'ordine dell'essere viene espresso nei principi di cognizione, di contraddizione, d'identità, di sostanza, di causa, di subietto compinto, di assolutezza, ed altri molti, i quali non si scorgono a principio nell'essenza dell'ente, perchè vi stanno quiescenti, o, come si dice, in virtù, ma si manifestano all'occasione che l'essere si comunica a noi nel suo modo reale.

Il sentimento ci dà l'essere reale. Nell'essenza dell'essere vi è

(1) Si dirà: se il bianco sensazione, come tale, non è nè possibile, nè sussistente, che cosa sarà? — Si risponde che nell'università delle cose non esiste il bianco sensazione solo, preciso da ogni rapporto con qualsivoglia mente, colla quale egli sintetizza, come altrove abbiamo dichiarato. Perciò se la mente del filosofo vuol considerarlo solo e nudo, come altro non esistesse nell'universo, non le rimane per oggetto del suo pensiero niun ente, ma solo l'elemento di un ente, che chiama qualche altra cosa, appunto perchè l'elemento di un ente senza l'ente è un assurdo. Platone ed altri antichi videro questa verità profonda, ed è perciò che la materia chiamarono non-ente.

tutto l'essere, perciò vi ha anche l'essere reale, ma in altro modo, cioè non come reale. Perciò si dice che l'essere è identico nei due modi dell'essenza e dell'esistenza, che è quell'equazione, di cui abbiamo altre volte parlato, e che fu così poco intesa.

Il modo, nel quale l'essere è nell'essenza, dicesi modo conoscibile, o intelligibile, o ideale, e significa che in quel modo l'essere manifesta se stesso alla mente, si comunica all'intelligenza.

Dato adunque il sentimento, questo non si potrebbe conoscere fino che non avesse altro modo che di sentimento; perocchè questo è il modo reale. Ma poichè tutto l'essere e i suoi stessi modi sono nell'essenza, ma vi sono nel modo intelligibile, però il sentimento stesso, il reale stesso si rende intelligibile ogni qual volta la mente lo contempla nell'essenza dell'essere, che è il modo ideale.

Ma l'essenza dell'ente racchiude virtualmente anche l'ordine dell'essere, il quale non si svolge se non quando, essendo dato un sentimento all'essere intelligente, questo viene conosciuto nell'essenza dell'essere.

Quindi allorchè la mente congiungendo l'essere al sentimento considera questo come un ente, ella gli aggiugne tutto ciò che è uopo che egli abbia acciocchè sia ente, e però gli aggiugne un subietto, qualora questo non si trovi nel sentimento. Così abbiain veduto che nelle sensazioni corporee l'uomo sente bensì l'azione sostanziale, ma questa priva di unità: indi la mente la unifica, non dubitando d'ammettere, di far di essa un subietto che si chiama corpo.

L'ente determinato adunque è parte dato dal sentimento (realità mera), parte formato dalla mente coll'aggiungervi l'ente come essenza per via d'intuizione, ovvero anche come esistenza per via d'affermazione.

185. L'ente determinato è il sentimento contemplato dalla mente nell'essenza dell'ente, e così divenuto l'essenza specifica, di cui abbiamo parlato più sopra: non è il sentimento nella sua condizione di sentimento (realità mera senza entità), ma in quel modo ch'egli ha nell'essenza dell'ente, modo che si rivela alla sola mente.

Ora essendo così il sentimento considerato nel suo modo essenziale, intelligibile, ideale (che è tutt'uno), essendo divenuto oggetto della mente; dalle diverse operazioni più o meno attuali, più o meno limitate, più o meno perfette della mente dipende l'intuirlo più o meno completamente.

L'operazione, lo sguardo della mente sembra che divida il suo oggetto, quando lo considera imperfettamente, non considera tutto ciò ch'è in esso, ma qualche elemento. Questa non è una vera divisione dell'oggetto, ma una divisione soggettiva, relativa alla mente; in questo modo sembrano soggiacere a divisione anche le cose più semplici, come lo spazio, l'unità potendosi pensare la frazione, l'essere dove si distinguono più relazioni, Iddio stesso di cui si separano gli attributi ecc. Nè questa divisione è erronea quando a lato di essa sta il pensiero complesso che ci avverte, essere ella divisione puramente soggettiva (relativa al veder nostro) e non oggettiva ed effettiva: Così nascono le astrazioni de' generi, e le specie astratte, così le relazioni, e in una parola tutti gli *enti mentali*. Ma se noi pigliamo questi per enti compiuti oggettivamente, allora nasce quell'errore che si dice in italiano « dar corpo alle astrazioni » (1).

186. Ma la manchevolezza d'attualità nell'operazione della mente, la varia imperfezione del suo atto è di più maniere, le quali si debbono accuratamente distinguere. Eccone le principali:

I. Talora la mente abbraccia tutto l'oggetto proprio della *prima concezione*, ma quest'oggetto le rimane implicito, indistinto; ed è allora quand'ella concepisce un ente, od anche lo afferma, ma non si dà cura di considerarne l'ordine, la positiva natura, contenta di supporla, di sapere che c'è, senza sapere qual sia. Acciocchè la mente pensi un *ente* in questo modo, basta ch'ella ne abbia un segno atto a determinarlo per guisa, che non si confonda con nessun altro. A questa maniera appartiene la cognizione che chiamiamo *negativa*, o *iniziale-negativa*; per la quale la mente sa che esiste un ente, sa anco

(1) Vedi *Psicologia* P. II, Lib. IV, c. XXXI, XXXII. S. Tommaso dice dell'intuizione degli astratti: *Et hoc sive falsitate intellectus contingere potest* (d'intuire l'astratto) *Nihil enim prohibet duorum ad invicem conjunctorum, unum intelligi absque hoc quod intelligatur aliud*. In *Arist. L. III, De Anima*. Lect. VIII.

distinguerlo da tutti gli altri, ma non contempla la *quiddità* di questo ente, o perchè non le è data, o perchè non la cura, ed attualmente non l'avverte, o prescinda ed astrae da essa. — Cognizione dell'oggetto implicito, cognizione per segno, per semplice indicazione. — In questa cognizione si possono distinguere più gradi.

II. Talora la mente si ferma ad un elemento dell'ente oggetto della *prima concezione*. Ed essendo l'ente determinato composto di una parte data dal sentimento, realtà determinante, e d'una parte data dall'operazione della mente stessa che considero il sentimento qual ente e gli aggiunga tutto ciò che occorre acciocchè sia tale, cioè l'ordine intrinseco dell'ente: quindi la mente si limita ad un elemento che appartiene o alla parte entitativa, o alla parte determinante: quindi diversi generi di astratti.

III. Talora la mente, dopo essere proceduta colla riflessione ad una concezione ulteriore, scompone l'ente quale oggetto di questa concezione ulteriore, e ferma la sua attenzione in uno degli elementi, nei quali l'ha scomposto.

187. Qui si farà questa obbiezione: « Gli astratti non contengono ben sovente alcun sentimento: per esempio, l'essenza specifica astratta dell'uomo si definisce: « un ente razionale »; ma un ente razionale puro da ogni altra accidentalità non esiste nel sentimento, non è la scomposizione di questo. Dunque vi hanno idee astratte, che non hanno bisogno di sentimenti per essere costituite ».

Rispondesi, che ciò che noi affermiamo non è già che le idee astratte abbiano uopo di sentimenti per essere costituite; ma solo che hanno uopo della presenza di qualche sentimento, non perchè questo le costituisca, ma perchè esse sono elementi considerati a parte dalla limitazione della mente in un concetto specifico-pieno; e il concetto specifico-pieno non è se non l'idea dell'essere considerata in rapporto e in unione col sentimento presente; o in altre parole è il sentimento considerato come-essente, come ente giusta il primo modo, che è quello di *essenza*. Ora allorquando il concetto specifico-pieno è costituito, lo sguardo della mente può benissimo fermarsi ad un elemento, ad una relazione di lui, che separatamente presa è insensibile,

ma che unita al resto è sensibile. Così a ragione d'esempio la linea, il punto, la superficie sono da sè soli insensibili; e pure la mente non può pensarli senza la presenza di qualche solido sensibile; nel quale sono sensibili, non come separati, ma come uniti. Essi sono dunque relazioni trovate dentro il sensibile dalla mente, e trovate per la relazione che il sensibile ha coll'ente. Quindi ancora accade, che l'*astratto* nè pure talora si senta nel sensibile; basta che s'intuisca nell'essere intuibile. Per esempio, nella materia corporea si pensa un cotal subietto uno, altramente non si potrebbe pensare la materia. Ora questo subietto non si trova nel sensibile, dove tutt'al più si trova l'azione sostanziale senza unità. Ma quel subietto si trova tuttavia nel *corpo*, in quanto questo ha ricevuto tale subietto dalla mente, che considerandolo come ente ha dovuto, per la legge di cognizione, considerarlo come subietto. L'*astratto* dunque non si trae dal solo sentimento, che non è che una parte dell'ente reale, ma talora si trova in quella parte dell'ente reale che gli fu aggiunta dall'atto della mente, non già quasi che questa la creasse, ma possedendolo questa, e al sentimento unendolo di quella unione, che ha il termine dell'ente col suo inizio.

Egli è dunque verissimo, che le idee astratte sono insensibili; ma è vero altresì, che aver non si possono se a lor non precedono e stanno in loro presenza (comechessia) le idee semplicemente universali (specifiche piene), le quali pure esigono la presenza del sentimento; perchè sono l'essenza dell'ente limitato a quel dato sentimento.

ARTICOLO IV.

SI RIASSUME L'ARGOMENTO DI QUESTO CAPITOLO.

188. Dopo le quali considerazioni, noi potremo rispondere alla questione che ci abbiamo proposta in questo capitolo: « Se il senso intellettuale nella vita naturale dell'uomo si estenda alla percezione dei reali ». La risposta negativa, che altrove abbiám data a somigliante quesito, è ella vera ?

All'intelletto appartiene la sola *intuizione*; la potenza del-

l'affermazione o della predicazione consegue ad esso, e però non produce un oggetto novo, ma solo pronuncia la reale ossia soggettiva sussistenza dell'oggetto intuito.

Il dubbio adunque può nascere solo rispetto all'intuizione delle essenze determinate dai sensibili, dei concetti specifici pieni, ed astratti conseguenti. Cioè si può dimandare: « se questi sensibili sieno intuiti dall'intelletto, ed intuendoli, se da ciò ne venga che l'intelletto puro percepisca de' reali ».

A cui si risponde, 1° che i detti sensibili non sono sensibili all'intelletto in questo senso, che l'intelletto sia il principio sensitivo che li costituisce sensibili (giacchè il sensibile o il sentito viene costituito dal principio sensitivo; come da sua causa); 2° che il soggetto umano intellettivo apprende il sensibile già formato in lui in quant'è anco soggetto sensitivo, lo apprende, non lo forma come fa il principio sensitivo, e lo apprende come entità determinata, il che è quant'a dire come *essenza*.

Ora l'essenza, oggetto dell'intuizione, non è propriamente il reale a quel modo che sta nel senso, chè anzi ogni reale contingente considerato a questo modo è fuori dell'essenza, non è l'essenza stessa, come accade del reale necessario (di Dio), il quale dove si manifestasse all'uomo, si percepirebbe nella stessa *essenza*, oggetto dell'intuito, e come *essenza* egli stesso.

189. A questa dottrina, certamente sottile ad intendere (la cui difficoltà consiste ad osservare ciò che si contiene nell'essenza determinata, senza aggiugnervi nulla ad arbitrio), a questa dottrina, dico, che stabilisce non poter mai l'intelletto, preso come senso, estendersi alla intuizione e percezione de' reali contingenti (ed altri non sono dati alla intuizione alla natura umana in questa vita), si dee tuttavia qui aggiugnere qualche cos'altro che la perfezioni e compia. E questo si è, che quantunque l'intelletto quando intuisce l'essenza determinata non abbia per suo oggetto il sensibile come reale, tuttavia ha per suo oggetto il sensibile nel suo modo di essere intelligibile. Perocchè il sensibile stesso si può considerare: 1° o qual è senza alcuna relazione coll'intelletto, ed in tal caso egli è realtà, ma non è ancor ente, nè ideale nè reale; è un ente imperfetto, incoato,

a cui manca la forma dell'ente, è *materia*, quello che gli antichi dicevano *non-ente*; 2° o qual è in relazione coll'intelletto, ed in tal caso egli diviene *ente-essenza*, iniziale, ossia *ideale*; e qui il sensibile, come tale, è bensì supposto qual *materia*, ma non la forma stessa, l'essenza stessa; 3° o finalmente qual è in relazione colla ragione affermante, e solo in quest'ultimo stato egli acquista il nome di *ente-reale*. Onde si può dire, che quantunque l'oggetto dell'intelletto puro in tal caso non sia l'ente reale, tuttavia è un oggetto che in altra relazione, cioè in relazione al senso, è sensibile (*realità non-ente*), e in altra relazione, cioè in relazione alla ragione affermante, è *ente-reale*. Il termine è identico, ma senza relazioni all'intelligenza, non è ente: intuito poi dall'intelletto è intuito solo in quella sua relazione, per la quale è *ente-essenza*; percepito dalla ragione, è percepito in quella sua relazione, per la quale è costituito *ente-reale*. Dove è da notarsi, che si parla di una relazione con una intelligenza in genere, non coll'intelligenza dell'uomo. Perocchè l'intelligenza dell'uomo dà al sensibile quelle relazioni che lo costituiscono *ente-essenza*, ed *ente-reale* rispetto all'uomo; ma l'intelligenza assoluta e divina è quella che gli dà tali relazioni in modo assoluto e permanente, e così tale lo costituisce.

CAPITOLO XV.

SI SVOLGONO I CONCETTI DI COGNIZIONE VIRTUALE O IN POTENZA, E DI COGNIZIONE IN ATTO.

190. Ma qui giova che noi ci tratteniamo un poco a svolgere i concetti di *cognizione in potenza*, e di *cognizione in atto*; i quali sono dei più comuni in sulle labbra e in sulle penne dei filosofi, e perciò dei più difficili e d'una difficoltà celata; perocchè i concetti più elementari e più necessari al ragionare si ammettono tanto facilmente per veri, si è contratta con essi tanta dimestichezza, che si crede di conoscerli a pieno solo perchè si adoperano, come non si domanda più il nome e l'origine ad uno straniero che ha passati molti anni con noi, parendoci di conoscerlo per questo solo. E poichè Aristotele

stabilì tutta la sua teoria dell'umana cognizione sulla distinzione fra ciò che si conosce in potenza e ciò che si conosce in atto, la dichiarazione di tali concetti, che manca totalmente in quel filosofo, farà meglio conoscere il difetto di quella teoria.

ARTICOLO I.

CHE COSA È CONOSCERE IN POTENZA, CHE COSA È CONOSCERE IN ATTO.

191. Il concetto della virtualità e della potenza è infatti dei più oscuri e misteriosi. Perocchè fra essere e non essere non si dà mezzo; ora ciò che è in potenza, egli sembra che ancora non sia, e però che sia nulla. E se non è nulla, che cosa è?

Questa domanda è generale, stendendosi ad ogni essere in potenza; restringiamola per ora alla sola cognizione. Che cosa è dunque la cognizione in potenza? Che cosa è la cognizione in atto?

Dalle cose dette apparisce, che come vi hanno due modi di essere, l'ideale o iniziale, e il reale o sussistente; così vi hanno due modi di cognizione: la cognizione dell'universale, e la cognizione del particolare o singolo reale. Di più, la cognizione dell'universale è indeterminata o determinata; e la indeterminata è più o meno tale, onde v'ha quella che è indeterminata del tutto (l'essere in universale), v'ha quella che è solo in parte determinata, come accade dei concetti generici e specifici astratti, i quali ultimi sono meno indeterminati dei precedenti, ma indeterminati ancora. Ora l'universale quant'è più indeterminato tant'è più universale, perocchè l'indeterminazione è l'universalità dell'universalità; p. e. se la idea specifica piena rappresentando il tipo d'un uomo con tutti i suoi accidenti è universale, perchè è atta a far conoscere l'un dopo l'altro infiniti individui reali rispondenti a quel tipo; l'uomo in astratto all'opposto abbraccia quei tipi innumerevoli o specie piene, e così si può dire un universale elevato alla seconda potenza. E se piglieremo il genere degli animali, avremo un universale elevato alla terza potenza, e così ascendendo perverremo all'essere in universale, il quale è l'universale avente forse per esponente un numero infinito. E poeziachè l'universale è già infinito, perciò io credo che l'essere universale non

troverebbe cifra più conveniente ad essere espresso che questa ∞^∞ cioè un infinito elevato ad un infinito numero di potenze, che rappresenterebbe la moltitudine travalicante ogni calcolo degli esseri possibili.

Comprendendo dunque nell'universalità l'indeterminatezza che di tanto l'aumenta, che l'aumenta cioè nella proporzione che tengono le serie delle potenze la cui prima radice sia l'universale, cioè l'infinito, diciamo in generale che « conoscere checchessia per via di universali è conoscere in potenza, e conoscere per via di realtà è conoscere in atto ».

Di che consegue

1° che la più attuata cognizione è quella dei particolari reali;

2° che di poi ogni cognizione degli universali è tanto più cognizione in potenza, quanto gli universali conosciuti hanno più d'universalità;

3° che perciò la cognizione di ciò che è meno universale è cognizione in atto, rispetto alla cognizione di ciò che è più universale; e ciò che è più universale è cognizione in potenza, rispetto alla cognizione di ciò che è meno universale. Dove si parla di più e meno universali rispondentisi: a ragion d'esempio, del genere rispetto alle sue specie, e della specie rispetto al suo genere.

192. Ora io dicevo, che questo è conseguente alle cose dette. Perocchè abbiamo veduto che l'essere, il sommo universale, l'universale affatto indeterminato, fino a tanto che è intuito puro e solo, non fa conoscere in sé i generi e le specie, che pur fa conoscere alloraquando all'uomo che lo intuisce sian date le realtà, cioè i sentimenti, in presenza dei quali egli si determina, cioè fa conoscere le essenze limitate e determinate, le specie, e, intervenendo l'astrazione, i generi. Posciachè adunque la cognizione dei generi, delle specie, e degli stessi reali è contenuta formalmente nell'essenza dell'essere, ma vi è sì nascosta, che non si può distinguere in essa finchè sta sola in presenza della mente; e all'incontro tali generi e specie si distinguono e si conoscono chiaramente tosto che siano dati all'uomo gli opportuni sentimenti, le opportune realtà; avvenne che la cognizione di questi ancora latente nell'essenza dell'essere

in universale, si chiamò cognizione *in potenza*; e la cognizione dei medesimi non più latente, ma manifestata a cagione della presenza dei reali, si chiamò cognizione di essi *in atto*. Ciò poi che si dice della cognizione delle specie, dei generi e dei reali stessi in rispetto all'essenza dell'essere, si dee dire proporzionalmente di ciò che è meno universale in rispetto a ciò ch'è più universale. Così chi conosce il genere e nulla più, conosce le specie in potenza solamente, come quelle che sono nel genere virtualmente contenute, ma non ancora distinte; e chi conosce solamente la specie astratta, si dice che conosce in potenza, ma non in atto ancora, la specie-piena; e chi conosce la specie piena, conosce l'individuo reale in potenza. Sicchè *cognizione in potenza o virtuale* altro non significa, se non una relazione della cognizione di ciò che è più universale, in rispetto a ciò che è meno universale: e *cognizione in atto* significa la relazione della cognizione di ciò che è meno universale, in rispetto a ciò che è più universale. E quantunque la cognizione in potenza, ancora non sia; tuttavia si dice che è, perchè non lei ma la sua parte formale è già. Conciossiachè il più universale è la *parte formale* della cognizione che ha men d'universale.

I vocaboli dunque di *cognizione in potenza o virtuale* divengono così assai chiari, quando si conosca che furono inventati per significare un fatto gnomico, il fatto cioè che accennammo, il servizio, che fa l'universale all'intelligenza quando le è dato il meno universale, di mostrare in sè questo secondo contenuto, il che è lo stesso che farlo conoscere in atto.

Queste dottrine non isfuggirono a quel gran filosofo di cui l'Italia inorgoglierà santamente più che mai, quando riacquisterà un po' di spirito nazionale, e smetterà il suo fanciullesco attenersi alle gonne delle altre nazioni, dico a S. Tommaso, il quale più volte disse che: *qui cognoscit in universali tantum, cognoscit rem solum in potentia* (1), detto che doveva essere

(1) Contra Gent., Lib. III, cap. LXXV, § 8 — Sembra a primo aspetto contraddittoria questa dottrina di S. Tommaso coll'altra, che i fantasmi (appartenenti al senso) sono intelligibili in potenza, e che il lume dell'intelletto li rende intelligibili in atto, e così gl'illustra, *cujus (lucis intellectualis) est intelligibilia facere in actu* (In III Sent., Dist. XIV, art. I, quaest. 3). Ma

prezioso, se non, ad interpretare, cento a dare una grande spinta innanzi all'Aristotelismo.

ARTICOLO II.

DOTTRINA DI ARISTOTELE E DI S. TOMMASO.

193. La distinzione di *cognizione in potenza* e di *cognizione in atto*, a cui risponde l'altra di *intelletto in potenza* (intelletto possibile) e d'*intelletto in atto* (intelletto agente) fu proposta da Aristotele in occasione della difficoltà mossa da Platone nel *Menone*, dove sostiene che nel fanciullo dee preesister la scienza, perchè, interrogandolo opportunamente, pronuncia di belle e nuove verità, quasi pur ricordandosi di esse prima obbliate.

Aristotele sciolse la questione dicendo, che il fanciullo in parte sa, ed in parte ignora (1): sa in un modo, e in un altro ignora, poichè, (soggiunge) « niente ripugna, come io stimo, « che ciò che s'impara già si sappia, ma si ripugna che a quella « stessa maniera in cui lo s'impara, in quella già si sappia ».

Queste due maniere di sapere sono appunto il *sapere in potenza* e il *sapere in atto*. Chi sa solo in potenza, gli rimane ancora ad imparare per sapere in atto.

Ma che è sapere in potenza o in virtù? È appunto sapere le conclusioni ne' principi, i particolari o i meno universali negli universali o nei più universali (2).

se meglio si considera, si trova piena concordia fra queste due dottrine: perchè il dire che i fantasmi e le cose materiali sono conoscibili solo in potenza, si spiega appunto da questo, che si sa « il conoscere in potenza esser conoscere per via di soli universali ». Onde è ad intendersi, che chi ha solo l'universale, e non i fantasmi, conosce i fantasmi in potenza, cioè non ancora li conosce, ma li può conoscere, n'ha la potenza tostochè si rappresentino. All'incontro i fantasmi soli senza l'universale che gl'informi, come stanno nelle bestie, non sono conoscibili nè in atto, nè in potenza.

(1) Aristotele li dice dubbiosamente per rispetto, egli sembra, all'autorità di Platone suo maestro (*Post. Analyt. Lib. I*).

(2) S. Tommaso commenta questo luogo d'Aristotele così: *Ponit veram solutionem dubitationis praedictae (Menonia) secundum praedeterminatam veritatem dicens, quod aliud quod quis addiscit, nihil prohibet primo*

Ma sapere i meno universali ne' più universali è veramente saperli? — Risponde, che questo non si può dire *semplicemente sapere*, ma si dee aggiungere sotto un rispetto (*secundum quid*), non usando gli uomini di adoperare semplicemente le parole sapere, conoscere ecc. per indicare una tale cognizione: anzi chi conoscesse i meno universali ne' più universali, si direbbe semplicemente che ignora que' meno universali. « A ragione d'esempio » soggiunge qui S. Tommaso « dovendosi provare questa conclusione: — il triangolo ha tre angoli eguali a due retti —, prima di darne la dimostrazione, colui che per via di dimostrazione riceve la scienza di essa, semplicemente l'ignora, ma la sa sotto un rispetto (*secundum quid*). Onde in qualche modo la preconobbe, ma non la preconobbe semplicemente. Di che la ragione è questa — che conviene pre-conoscere i principj innanzi alle conclusioni. Ora i principj stanno alle conclusioni nelle cose dimostrabili, siccome stanno nelle cose naturali le cause attive ai loro effetti: onde nel secondo libro dei *Fisici* le proposizioni del sillogismo si pongono nel genere della causa efficiente: l'effetto poi, prima di esser prodotto in atto, preesiste sì bene in virtù (*virtute*) nelle cause attive, ma non in atto, il che è semplicemente essere. E così prima che dai principj dimostrativi si tragga la conclusione, questa si preconosce negli stessi principj dimostrativi preconosciuti, si conosce cioè in virtù, non però

quodammodo scire, et quodammodo ignorare. Non enim est inconveniens, si aliquis quodammodo præseiat id, quod addiscit, sed esset inconveniens, si hoc modo præcognosceret, secundum quod addiscit. Addiscere enim proprie est scientiam in aliquo generari. Quod autem generatur, ante generationem non fuit omnino ens; sed quodammodo ens, et quodammodo non ens. Ens quidem in potentia, non ens vero actu. Et hoc est generari, reduci de potentia in actum. Unde nec id quod quis addiscit, erat omnino prius notum, ut Plato posuit, nec omnino ignotum, ut secundum solutionem supra improbatam ponebatur, sed erat NOTUM POTENTIALI, SIVE VIRTUTE IN PRINCIPIIS PRÆCOGNITIS UNIVERSALIBUS, ignotum autem actu secundum propriam cognitionem. Et hoc est addiscere, reduci de cognitione POTENTIALI, SEU VIRTUALI, AUT UNIVERSALI, in cognitionem propriam et actualet. In Arist. Posterior. Analyt. Lib. I, Lect. III.

- in atto: poichè così ella preesiste in essi, e in questo modo
- è chiaro che non si conosce semplicemente, ma sotto un
- aspetto (*secundum quid*) (1).

194. E poichè stimo giovevole ai progressi della filosofia, che la lingua d'Aristotele e degli Scolastici (e questo preso tutt'insieme è forse il periodo più eminente della storia della Filosofia) si renda intelligibile al tempo nostro che l'ha disimparata, e sente già il bisogno di rimpararla, toccherò qui di un'altra maniera aristotelica.

Questo filosofo accusa di *sofistica* la maniera di Platone che chiama *sapere* quel del fanciullo che sa le conclusioni nei principi, perchè ogni argomentazione sofistica deriva dal pigliare l'accidente in iscambio della sostanza (2), e così quello del fanciullo non può dirsi se non sapere *per accidente*, in quanto sa un accidente della cosa, sa cioè l'universale, che è un elemento di essa, il quale non la costituisce ancora nella sua propria essenza, e però non sa la cosa in sé stessa. Questo sapere per accidente di Aristotele da niuno meglio si spiega che dall'Angelico, che nel suo mirabile Commentario indica le diverse classi del sapere una cosa, cioè dal suo accidente, la qual classificazione, come notabile ed utile assai all'Ontologia, qui vogliamo indicata. « È da sapersi » dice il nostro filosofo italiano, « che noi diciamo di qualche cosa, *semplicemente saperla*, quando » « la sappiamo in se stessa. Diciamo saperla *secundum quid* » (saperla sotto un rispetto, in qualche modo, da qualche parte), « quando la sappiamo in altra cosa, nella quale ella è o come » « la parte nel tutto, a ragion d'esempio sapendo la casa diciamo di saper la muraglia; o come l'accidente nel subietto, » « a ragion d'esempio conoscendo noi Corisco, direbbesi che » « noi conosciamo colui che viene » (benchè noi non sapessimo che Corisco viene, o che colui che viene sia Corisco); « o come » « l'effetto nella causa, e così di sopra abbiamo detto che » « prendiamo la conclusione nei principi; o in qualsiasi altra » « maniera somigliante: e questo è sapere per accidente, pe-

(1) V. D. Thom. in Arist. *Poster. Analyt.* Lib. I, Lect. III.

(2) Vedi *Della sommaria cagione per la quale stanno o rovinano le umane società*. C. II.

« rocchè saputa qualche cosa per sè, diciamo di saper altresì « ciò che le accade in qualunque sia modo (1) ». Dire dunque che si sa una cosa, benchè altro non si sappia che l'essenza universale che la contiene, è un favellare da sofista (2).

195. Ma per tornare al conoscere virtuale, più volte S. Tommaso ripete che questo è un conoscere il meno universale nel più universale, qui stesso nel primo de' libri *Analitici posteriori*. *Cognitio autem generis*, recheremo ancora le sue parole, *est quasi POTENTIALIS in comparatione ad cognitionem speciei, in qua actu sciuntur omnia essentialia rei. Unde et in generatione scientiae nostrae PRIUS EST COGNOSCERE MAGIS COMMUNE, QUAM MINUS COMMUNE* (3).

Cognizione virtuale adunque è modo, che significa un concetto tutto fondato nella relazione fra il meno universale e l'universale; e però non è un concetto vano. Dicesi *cognizione*, perchè conoscendo il più universale già si conosce un elemento, l'elemento *formale del meno universale*. Ma non dicesi *cognizione semplicemente*, perchè non si conosce ancora il meno universale fino a tanto che si conosce solo un suo elemento, il suo elemento formale. Ma perocchè, dato questo elemento formale, basta che sieno poi date le sue determinazioni, a fare che incontanente si conosca il meno universale, quindi si dice che nell'universale si conosce virtualmente il meno universale. E poichè questo meno universale non è fatto conoscere dalle sue determinazioni per se stesse non intelligibili, ma in virtù del più universale che precede nella mente e la collustra, perciò si dice che nel più universale vi ha contenuta *virtualmente* la cognizione del meno

(1) D. Thom. in Arist. *Poster. Analyt.* L. I, Lect. IV.

(2) Qui s'intenda bene: non è già che all'*essenza meno universale* appartenga l'*essenza più universale* come un accidente, quand' anzi questa è vera forma di quella, e quella non fa che dare nuove determinazioni a questa e metterle dei limiti. Ma si può bensì dire, che rispetto all'*essenza più universale* il meno universale si abbia come un accidente; perchè quella sia da sè senza di questo. Onde conoscendosi l'*essenza più universale* non si conosce ancora il *meno universale*, se non a quel modo come conoscendosi la sola sostanza dicesi di conoscere gli accidenti, benchè ancora non si conoscano.

(3) D. Thom. in Arist. *Poster. Analyt.* Lib. I, Lect. IV.

universale; la quale esce al suo atto a sola condizione che le determinazioni si rappresentino. Aristotele dunque e S. Tommaso concordano assai chiaramente, che la virtù del conoscere il particolare o il meno universale sta nel più universale, e però che questo è la forma della cognizione di quello: ciò che essi espressero dicendo, che *principia se habent ad conclusiones in demonstrativis, sicut causae activae in naturalibus ad suos effectus* (1).

E questo è già un essere andati molto innanzi. Perocchè chi è pervenuto a conoscere che il più universale è la causa del conoscere il meno universale, e conseguentemente è la forma della cognizione, insomma la luce che illustra l'intelletto, non è molto lungi dal doverne conchiudere, che dunque l'universalissimo dee essere la luce prima, quella che non ha innanzi di sè altra causa nell'intendimento, e che ella stessa è causa di tutte affatto le cognizioni che sono meno universali di lei, e che senza di lei niuna cognizione può essere nell'uomo.

196. Quindi Aristotele riconosce, che ogni dottrina e disciplina intellettuale *ex praeeistente fit cognitione* (2), e nel primo libro de' *Fisici* dice che gli universali, quanto a noi, sono anteriori ai particolari. Ma egli sembra che si contraddica nel primo degli *Analitici posteriori*, dove pone innanzi la cognizione

(1) S. Tommaso, Comm. in Arist. *Poster. Analyt.* Lib. I, Lect. III—Aristotele, nel secondo dei libri *Fisici*, colloca le proposizioni universali de' sillogismi nel genere della causa efficiente; riconoscendo, che quelli producono la notizia delle conclusioni, e così divengono propriamente causa formale di questa.

(2) Arist. *Poster. Analyt.* L. I, 1. — E qui cerca Aristotele che cosa sia questa preesistente cognizione, e dice che è duplice, la prima è la notizia dell'essere (*quaedam esse*), la seconda che cosa significa la parola. La notizia dell'essere dee precedere sempre, perchè senz'essa non s'avrebbe nella mente il principio di contraddizione (*de quovis quidem affirmationem aut negationem dici, verum esse*). Conviene anche sapere il valore delle parole a poter intendere il ragionamento del precettore. Finalmente certa cosa non si possono intendere senza conoscere che cosa sia essere, e che cosa significhi la parola; poniamo l'unità non s'intende se non si conosce l'essere di cui ella è una qualità, e se non si sa il valore delle parole, necessaria, forse voleva dire Aristotele, a formarci quel concetto astratto.

particolare, perchè la nostra cognizione, egli dice, incomincia dal senso. I quali due luoghi S. Tommaso concilia dicendo, che negli *Analitici Posteriori* Aristotele paragona la cognizione intellettuale, e la cognizione sensibile, e mette questa prima di quella: nei *Fisici* poi paragona due cognizioni intellettive, una più universale dell'altra, come del genere e della specie, e la più universale pone anteriore nell'uomo di tempo alla meno universale. Secondo la quale interpretazione l'ordine cronologico delle nostre cognizioni sarebbe questo:

- 1.° cognizione del senso, non ancora intellettuale;
- 2.° cognizione dell'intelletto, universalissima;
- 3.° cognizione dell'intelletto meno universale.

Quando poi si determina qual sia la cognizione universalissima, non cade più dubbio che sia quella dell'ente, di che conclude S. Tommaso, che *ens est prima conceptio intellectus*, e da questa universalissima cognizione deriva i principi del ragionamento (1), e poichè la metafisica tratta dell'ente, perciò non dubita dire che tutte le scienze ricevono i loro principi dalla metafisica (2).

Onde Aristotele dice che negli universali (noi diremo più coerentemente nell'universalissimo) non solo vi ha scienza, ma vi ha di più il principio della scienza, **PRINCIPIUM SCIENTIÆ** (3);

(1) *Nam ens est prima conceptio intellectus. Unde oportet quod tales propositiones* (il principio di contraddizione, e tutte quelle proposizioni universali, quarum termini sunt tales qui sunt in **NOTITIA OMNIUM**, sicut **ENS** et unum et alia quae sunt entis in quantum ens) non solum in se, sed etiam quo ad nos quasi per se notae habeantur, sicut quod non contingit simul esse et non esse, et quod totum sit majus sua parte, et similia. In Arist. *Poster. Analyt.* Lib. I, Lect. V.

(2) *Unde et hujusmodi principia omnes scientiae accipiunt a Metaphysica, cuius est considerare ENS simpliciter, et ea quae sunt entis.* In Arist. *Poster. Analyt.* Lib. I, Lect. V.

(3) *Nos autem dicimus, nec omnem scientiam esse demonstrativam, sed eorum quae mediis vacant indemonstrabilem esse. Quod quidem necessarium esse patet. Nam si necessarium est ut priora sciantur; et ea (sunt) ex quibus conficitur demonstratio, statur autem tandem in hisce quae vacant mediis, haec indemonstrabilia necesse est esse. Hoc igitur ita se habere dicimus, ut non solum scientiam, sed et **PRINCIPIUM SCIENTIÆ** quoddam esse asseruimus, QUO terminos ipsos cognoscimus.* Arist. Lib. I, *Poster. Analyt.*

e propriamente quello che chiamarono gli Scolastici *principium quo cognoscitur*, che è principio formale.

Posto dunque che Aristotele accorda che la prima concezione dell'intelletto è l'universalissimo, l'ente, e che quest'è il principio d'ogni altra concezione intellettuale, rimane di vedere come a questa anteponga di tempo la cognizione che chiama sensitiva. Si riduce questa forse ad una question di parole, cioè a veder, se ai sentimenti si possa con proprietà applicare il vocabolo di cognizione? Se la fosse così, sarebbe da rimettersi ai filologi. Per saperlo, convien cercare che cosa Aristotele attribuisca alla cognizione sensitiva, cioè ai sentimenti. Egli dà veramente al senso il *giudicare*; ma posciachè riserba ogni universale all'intelletto, non rimane al senso che un giudicare metaforico, un giudicare senza alcun predicato universale, che però Aristotele stesso non osa dire che sia un affermare o negare (1); e se si conviene in questo, sarà ancora una questione filologica quella che dimanda se un'operazione del senso, dove non si fa uso di alcun universale, si possa chiamar giudicare o no (2). Riman dunque fermo, che nel senso non ci ha universale di sorta; or bene, noi quando parliamo di cognizione e di giudizio, intendiamo sempre un conoscere, un giudicare, dove l'universale intervenga. E solamente di questo conoscere trattasi d'investigare l'origine: a questo solo crediam pure che appartenga il vocabolo conoscere; il che, come diciamo, è per altro più question di vocaboli, che di cose.

(1) Quindi S. Tommaso nota, che in questo differisce appunto l'intendimento dal senso, secondo Aristotele, che quello afferma e nega, questo non così. *Secunda differentia est quod de intellectu dicit simpliciter quod affirmat vel negat, sed de sensu, quod QUASI affirmat vel negat.* In Arist. Lib. III *De Anima*, Lect. XII.

(2) Pensino attentamente coloro, che riputarono poter rovesciare la teoria da noi proposta, col negarci la definizione da noi data del giudizio « l'unione d'un predicato ad un subietto ». Essi non fanno altro che introdurre una questione di parole; perocchè, dato pure che la parola *giudizio* potesse applicarsi al senso o ad altre operazioni dello spirito, non sarebbe perciò risolta la questione filosofica che noi abbiamo alle mani: « come l'anima possa aggiungere un predicato ad un subietto », supponendola priva affatto d'ogni idea universale.

197. Chiarita così la questione, rimane a vedere come l'uomo giunga all'universale, ed anzi prima all'universalissimo che lo precede. Aristotele in alcuni luoghi dice, che vi giunge immediatamente, che l'intuizione dell'universalissimo, e dei primi principj che da esso derivano, si fa senza mezzo di sorta, e che però a tutti son noti per una natural intuizione senza dimostrazione alcuna (1). Ma anche dopo ciò rimarrebbe la questione: dove, e per quale occasione la mente intuisca l'universale. Perocchè potrebb'ella esser atta a vedere l'universale immediatamente, e tuttavia non vederlo così immediatamente che a certa occasione. Ora scioglie Aristotele questa questione là dove insegna, che la mente trova l'universale nelle percezioni e sensazioni corporee, e da queste lo astrae e segrega.

L'astrazione dell'universale dalle percezioni corporee si può intendere adunque in due modi:

1° nel modo in cui fu inteso volgarmente Aristotele, quasi che l'ente universale fosse già nelle percezioni corporee, e da queste si separasse come si separa un elemento da un altro: il che contraddirebbe all'altra dottrina aristotelica, che l'ente universale non si apprende dal senso, e che il solo intelletto l'apprende, e l'apprende immediatamente senza alcun mezzo; però molto meno può essere mezzo a ciò la percezione corporea del senso;

2° nel modo, come l'abbiamo or ora noi proposta, che Aristotele introduca la percezione corporea unicamente come

(1) V. il luogo citato nella nota 3 della pagina 341, *Nos autem etc.*; ed aggiungasi questo: *Principium autem ratiocinandi VACANTIMUM MEDIO, id quidem quod fieri nequit, ut demonstretur, quodque necesse est eum habere qui discendo quodvis est percepturus, dignitas appellatur. Sunt enim talia quaedam, quae EX SESE affert is qui discit ad unamquamque scientiam perdiscendam. Arist. Prior. Analyt. L. I. Dove S. Tommaso definisce la proposizione che s'intende senza mezzo, quella il cui predicato si contiene nel subietto, detti dai moderni giudizi analitici, e distingue due classi di queste proposizioni, le une assentite da tutti, perchè i loro termini sono noti a tutti per natura (*sed quarundam propositionum termini sunt tales, qui sunt in notitia omnium, sicut FNS ET UNUM, et alia quae sunt entis in quantum ens*), ed altre, che non sono necessariamente da tutti assentite, perchè formate di termini non a tutti noti (*Comment. in Loc. cit.*).*

un'occasione, data la quale l'intelletto fa il suo atto d'intendere immediatamente l'universale, il quale però non è nel senso (come espressamente Aristotele dichiara), e però nè pure in quello che il senso presenta.

198. A vedere come questa seconda interpretazione sembri più conforme alla mente aristotelica, cioè più conseguente a' suoi principi, ripassiamo la dottrina di questo filosofo circa la potenza intellettuale, quella potenza per la quale l'uomo intende l'universale.

Perocchè egli distingue questa potenza dal senso; ma in un luogo sembra che la consideri piuttosto come un grado più elevato del sentire, e così la faccia proceder dal senso; il che fu cagione che gl'interpreti rendessero Aristotele sensista, che pure se il fu, nol fu con coerenza. Ei dunque dice nel primo degli *Analitici Posteriori*, che tutti gli animati hanno una potenza di discernere le cose, che si chiama da tutti senso. Ma questa potenza generica ha quasi tre gradi, o più tosto consta di tre potenze specifiche. Perocchè dato per natura a tutti il senso,

1.° in alcuni non rimane vestigio della sensazione avuta, non ci ha la *permanenza del sensibile* (1); nei quali non vi ha conoscere, eccetto il puro sentire;

2.° in altri dopo le avute sensazioni *permane il sensibile*, ed in questi la forma sensibile che rimane è un *quid unum*, e la chiama memoria (più propriamente direbbesi ritenitiva);

3.° finalmente in alcuni di questi ultimi le diverse forme sensibili che rimangono impresse si uniscono sì fattamente, che riman distinta la loro differenza e ciò che hanno di comune, e questo comune è la *ragione*, il concetto.

Onde conchiude che « dal senso si forma la *memoria*, dalla « *memoria* molte volte rimasta si forma l'*esperimento*. Poichè « molte memorie costituiscono un solo esperimento. Dall'espe- « rimento poi, o da ogni universale che è rimasto stabile nel- « l'anima, e che è *uno* fuori de' molti, poichè ne' molti è

(1) Sottodistingue ancora dicendo, che può mancare ogni permanenza della forma sensibile o può mancare questa permanenza solo d'alcune sensazioni; e allora rispetto a queste non vi ha altro conoscere che il sentire.

« uno e quel medesimo, se n'ha il principio dell'arte e della scienza (1) ».

Onde dice appresso che vi ha « un senso dell'universale », cioè di ciò che è comune; ma questo senso dell'universale egli distingue sempre dal senso del particolare, che è quello che si chiama propriamente senso.

Questo è il luogo principale, al quale fermandosi, egli pare che Aristotele parteggi intieramente coi sensisti. Ma non è da pigliare l'interpretazione così alla leggiera.

E primieramente è notabile, che in tutta la descrizione del modo onde la mente intuisce l'universale, punto non memora l'astrazione; ma dice solamente che l'universale, il comune, rimane nell'anima da sè, quasi infisso per legge di natura.

In secondo luogo soggiugne, che questo non può avvenire se l'anima non sia totale, che possa questo patire. La qual parola patire è degna di osservazione; perocchè non indica un'astrazione attiva; ma un'astrazione o più tosto separazione del comune, che nasce nell'anima da sè, e che l'anima riceve in sè per natura sua, più tosto che per sua propria azione. E che solo, quand'anche non sapessimo altro della aristotelica dottrina, ci darebbe già forse a dubitare, se la spiegazione aristotelica dell'umano conoscimento sia conforme a quella dei moderni sensisti.

In terzo luogo, l'intento aristotelico nel preditato discorso si è il dimostrare, che non vi hanno nell'uomo *abiti determinati*, e nominatamente l'*abito dei principj*, che chiama anco *intelletto de' principj*, ed è quanto dire la cognizione abituale de' primi principj del ragionamento. Ora noi concediamo tutto questo ad Aristotele, perocchè non sosteniamo già che i principj del ragionamento, cioè quel di contraddizione e gli altri, siano innati in noi, e da noi saputi abitualmente come da chi gli ha acquistati e formolati; anzi non perveniamo ad acquistarli e formolarli, se non coll'applicazione dell'idea dell'essere, come abbiamo già detto. E la loro formazione dee conseguentemente esserè preceduta dalla *percezione* e dalle idee *generiche* e *specifiche*; e però Aristotele toglie a spiegare qui la generazione di questo.

(1) Poster. Analyt. Lib. II, C. ult.

199. Ma rimettiamoci sulle sue orme, e su quelle dell'Angelico che l'ha illustrato, e vediamo dove ci conduce quand'egli toglie a spiegare come deve esser fatta quell'anima che possa patire l'esperimento, pel quale rimane in essa l'*elemento comune* di più cose sensibili, ossia l'universale; quando, in una parola, toglie a investigare la natura della potenza intellettuale e il modo del suo operare, dividendola dalla potenza di sentire.

Allora quando l'anima è atta a ricevere in sè il comune di più forme sensibili in essa rimaste, allora ella ha fatto l'atto d'intendere; allora si è procacciata la cognizione intellettuale, che Aristotele distingue dalla sensitiva; allora i sensibili sono intesi. Ma i sensibili sono intelligibili per loro propria virtù? I sensibili hanno come tali un elemento comune, anzi universale, perchè non già comune a quelli soli che furono sentiti, ma a tutti i possibili, da mostrare all'anima? poichè se essi hanno questo oggetto dell'intelligenza, già essi sono intelligibili per sè.

Aristotele dice di no; dice anzi, che i sensibili rimasti nell'anima, che chiama anche *fantasmi*, sono intelligibili in potenza, ma non in atto. Ora che cosa vuol dire « essere intelligibile in potenza? » L'abbiamo veduto, esser conoscibile nella cognizione di un universale dove essi virtualmente si contengono. Se essi dunque sono conoscibili in potenza, ciò non può essere che rispetto a quell'anima, la quale intuisca l'universale dove potenzialmente si conoscono. Quell'anima dunque che può patire ciò che Aristotele chiama *esperimento*, dee possedere precedentemente qualche universale; altramente nè conoscerebbe in potenza i fantasmi, nè questi sarebbero in potenza conoscibili (1). Ma non fa egli menzione Aristotele, in alcun

(1) Che i sensibili per sè non abbiano l'universale, come universale, lo insegna espressamente S. Tommaso dicendo, che loro *advenit intentio universalitatis* dall'atto dell'intelletto. Ecco le sue parole: *Ipsa autem natura CUI ADVENIT INTENTIO UVIVERSALITATIS* (è dunque a loro aggiunto dall'intelletto), *puta natura hominis, habet DUPLEX ESSE* (l'essere ideale, essenza, e l'essere reale, esistenza), *unum quidem materiale* (realità), *secundum quod est in materia naturali*; *aliud autem immateriale* (idealità), *secundum quod est in intellectu. Secundum igitur quod habet esse in materia naturali* (e però secondo che sono nel senso), *NON POTEST*

luogo, di questo universale? Sotto questo nome di universale, forse da niuna parte il rammenta, ma bensì sotto nome di lume. L'anima dunque, che può patire l'esperimento d'Aristotele, è quella che ha prima di tutto un lume, e che però non è un puro principio soggettivo; perocchè il lume si distingue sempre dall'occhio che lo rimira.

Ora quali sono gli effetti di questo lume dell'anima? Secondo Aristotele e l'Aquinate, essi son due: il 1° si è di informare l'anima e perfezionarla per modo, che possa fare l'atto proprio dell'intelligenza, e però che possa patire l'esperimento menzionato di Aristotele, pel quale rimane in lei il comune delle cose sensibili, che è propriamente l'universale specifico, che in appresso divien generico; il 2° effetto si è quello di rendere i fantasmi o forme sensibili, rimaste nell'anima dopo passate le sensazioni, intelligibili in atto (1). Quando dunque i fantasmi son essi resi intelligibili in atto? Secondo Aristotele e

ADVENIRE INTENTIO UNIVERSALITATIS, quia per materiam (per la sussistenza) **individuatur** (la reale sussistenza cioè non può esser ella stessa, come tale, universale). **ADVENIT Igitur ei universalitatis intentio secundum quod abstrahitur a materia individuali.** Non est autem possibile quod abstrahatur a materia individuali realiter, sicut Platonici posuerunt. Non enim est homo naturalis, id est realis, nisi in his carnibus et in his ossibus, sicut probat Philosophus in VII Metaphysicorum. Relinquitur igitur, quod natura humana non habet esse praeter principia individuantes, nisi tantum **IN INTELLECTU** (In Arist. L. III, *De Anima* Lect. XII). E altrove: *Secundum autem quod est in rerum natura, Plato voluit ANIMAL UNIVERSALE aliquid esse, et esse prius particulari, quia, ut dictum est, posuit universalis separata et ideas. Aristoteles autem vult quod ut sic, NIHIL EST IN RERUM NATURA. Et si aliquid est, dicit illud esse posterius* (In L. I *De An.*, Lect. I). Dunque l'universale che intuisce l'intelletto non è nella cosa reale, in rerum natura, nè tampoco nel senso che percepisce la realtà, ma nell'intelletto stesso (benchè vi sia come oggetto e forma), e però egli l'aggiunge alla realtà sensibile, e così la intende. Aristotele dunque, così inteso, ha ragione sopra Platone. Che cosa è dunque l'animale in natura, l'animale reale? Un che, il quale PUO' essere inteso, se vi si aggiunge dall'intelletto l'universalità dell'ente, ma che per sè non è inteso. *Si autem accipiamus naturam animalis non secundum quod subjacet intentioni universalitatis, sic aliquid est et prius, sicut quod est in potentia, prius est quam id quod est in actu.* S. Th. ibid.

(1) Vedi S. Tommaso in III Sentent., Dist. XIV, art. 1, quaest. 3.

S. Tommaso, quando l'anima aggiunge loro il lume che in sè possiede, così illustrandoli. Ma che cosa è essere conoscibili in atto? Secondo i filosofi di cui parliamo, altro non è che essere conosciuti nel loro concetto, nella loro ragione, la quale è appunto l'universale, come Aristotele afferma espressamente. Dunque il lume senza il quale, secondo Aristotele, nessun'anima può patire lo sperimento deve essere l'universalità stessa, la quale tostochè s'aggiunga ai sensibili, senza bisogno d'altro lume sono conosciuti.

Ma che cosa è quest'universalità, che rende la cognizione intellettiva? e che perciò è il proprio oggetto dell'intendimento? Aristotele e S. Tommaso ci dicono chiaro, che c'us sia il proprio oggetto dell'intendimento, e però quello che ha per essenza il carattere dell'universalità: *Intellectus est cognoscitivus omnium entium*, dice S. Tommaso, *quia ens et unum conconvertitur, quod est objectum intellectus* (1). Dunque, se il proprio oggetto dell'intelletto è l'ente, ed è perciò che è conoscitivo di tutti gli enti, perchè nell'ente in universale tutti gli enti virtualmente si comprendono; convien dire, che l'universalità che aggiunge l'intelletto ai fantasmi, e così gl'illustra, sia appunto l'ente, che è concetto universalissimo onde tutti gli altri concetti ripetono veramente la loro universalità, che non è pur altro se non l'universalità stessa dell'ente limitata.

300. Ma come mai dice dunque Aristotele, che l'anima nell'esperimento, cioè nella percezione che fa dell'elemento comune ed universale, patisce, quando se ella dovesse aggiungere il detto lume, piuttosto opererebbe, e anzi che ricevere, darebbe del suo?

A questa dimanda si può soddisfare pienamente, ponendo l'occhio ad altre dottrine aristoteliche che si dichiarano a vicenda. Primieramente Aristotele considera il lume proprio dell'anima intellettiva, come forma o *qualità passibile della stessa* (2).

(1) In III Sentent., Dist. XIV, art. I, quaest. 2.

(2) Questo filosofo nei *Predicamenti* distingue la passione dalla *qualità passibile*: chiama passione il semplice trasmutarsi di una cosa o potenza passiva, chiama *qualità passibile* quando la virtù attiva rimane nella potenza da essa impressionata come connaturale, e forma perfetta di questa.

Di poi dice, che vi deve essere nell'anima una potenzialità, la quale diventi tutte le cose conoscibili, ossia di cui sia proprio *omnia fieri*, e chiama questa potenzialità intelletto possibile o intelletto in potenza. Ora l'intendere in potenza egli insegna non esser altro, che intendere nell'universale: e infatti è l'universale che si converte nelle cose ch'egli fa conoscere, vedendo le determinazioni di cui è suscettibile. Quello adunque che si può convertire in tutte affatto le cose conoscibili, non può esser altro che l'universalissimo, e questo è l'ente. Perocchè: « *illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens* » (1). Che anzi all'ente non si può aggiungere cosa alcuna, che gli sia estranea « *per modum, quo differentia additur generi, quia quaelibet natura essentialiter est ens* », come dice S. Tommaso, e come si raccoglie dal III de' *Metafisici*. L'ente in universale adunque è quello che si cangia in tutte affatto le concezioni della mente, e a cui solo appartiene l'*omnia fieri* di Aristotele. Ed è da notarsi, che tutte generalmente le concezioni dell'intelletto, nel sistema aristotelico, sono considerate come qualità passive, o forme dell'anima (2). Quindi venendo l'ente in universale, che luce all'anima, a ricevere le determinazioni degli enti sensibili, in lui si fissa il comune generico e specifico di essi mediante le determinazioni del senso, e così l'ente in universale riceve o almen sembra che in tal fatto riceva. E considerandosi esso come parte dell'anima, dicesi che l'anima che lo possiede, è atta a patire tali cose. La denominazione poi d'intelletto possibile conferma la nostra interpretazione anche per questo, che la parola *intelletto* significa cosa intesa, piuttosto

il che è da aver presente per intendere quanto diciamo. Nel X *Metaph.* (Comm. 6) dice espressamente che: *Ens et unum sunt universalia, quae non habent esse nisi in anima tantum*. Considera dunque l'ente universalissimo come forma ed elemento dell'anima stessa.

(1) S. Th. De Verit., Quaest. I, art. I.

(2) *In intellectu autem requiritur ad ejus perfectionem, quod impressio sui activi sit in eo non solum per modum passionis, sed etiam per modum qualitatis et formae connaturalis perfectae*. In III Sent. Dist. XIV, art. I, quaest. 2.

che cosa intendente, e viene a dire che la potenza, per la quale l'anima fa i suoi atti intellettivi, suppone un primitivo inteso.

Laonde, se Aristotele suppone che l'anima nell'intendere patisca, ed abbia in sè un elemento che diventa tutte le cose conosciute, il che, come vedemmo, è l'universalissimo, l'ente per sè lume; riconosce però, che l'anima ancora agisce nel suo atto d'intendere le cose sensibili, e in quanto ella agisce le dà la potenza dell'intelletto agente. Ora, come spiega egli quest'azione dell'anima? Primieramente egli dice che ella *illustra* i fantasmi, cioè aggiugne loro il lume, e così li fa conoscibili in atto; di poi ella *astrae* da essi, divenuti conoscibili in atto, l'universale.

Ma che cosa è conoscibile in atto? ossia qual è l'oggetto proprio della cognizione intellettiva? L'ente: dunque, secondo Aristotele, l'anima considera nei fantasmi, nelle forme sensibili l'ente, e poichè con esso sono conoscibili in atto, perchè è il proprio oggetto dell'intelletto, e senz'esso conoscibili solo in potenza; dunque l'ente è altresì il lume dell'intelletto agente, e i fantasmi vengono illustrati perchè l'anima v'aggiunge questo lume che ella possiede. Dai fantasmi illustrati (1) l'anima *astrae* la specie, il genere ecc., insomma gli universali di Aristotele (poichè la mente di Aristotele in quelli si fissa); e questo è facilissimo, perchè il lume aggiunto ad essi è appunto l'elemento universalissimo, che diviene genere e specie tosto che si può limitare e determinare.

(1) L'illustrazione nasce propriamente nella percezione intellettiva, e questa lascia nell'anima i fantasmi già illustrati (specie piene). Onde avendo l'occhio a questi fantasmi umani Aristotele dice: *Phantasmata enim sicut sensibilia sunt, praeter quam quod sunt SINE MATERIA* (De An. L. III). Onde, quando distingue i fantasmi dai primi intelletti, si deve intendere che distingue le specie piene che rappresentano, cioè fanno conoscere gli individui reali, dagli astratti che fanno conoscere i generi e le specie astratte; e così si rendono chiare queste parole dell'Aquinate: *Inquiri (Aristoteles) in quo differant primi intellectus, id est intelligentiae indivisibilem, cum non sint phantasmata. Et respondet, quod non sunt sine phantasmatibus, sed tamen non sunt phantasmata, quia phantasmata sunt SIMILITUDINES PARTICULARIUM, intellecta autem sunt universalia ab INDIVIDUANTIBUS CONDITIONIBUS ABSTRACTA* (astratti dagli accidenti): *unde phantasmata sunt indivisibilia in potentia, et non in actu*. (D. Thom., In Arist. De Anima, Lib. III, Lect. XIII).

204. Conchiudasi adunque, che secondo Aristotele, in quanto l'anima possiede l'ente, ella ha un elemento che diviene ogni cosa conoscibile, e però dicesi che ella ha un *intelletto possibile*; in quanto ella ricevendo le sensazioni, e ritenendone i vestigi, se ne serve come di determinazioni dell'ente, e così conosce intellettivamente gli enti speciali e particolari, dicesi che ella ha l'*intelletto agente*.

L'anima non ha dunque innata la cognizione abituale dei principj, nè alcun abito determinato, ma solo la potenza di conoscere. Or poi questa potenza di conoscere, secondo il filosofo della Scuola, è il medesimo che un conoscere in potenza i generi, le specie, i particolari: e conoscerli in potenza è conoscerli nell'universale, onde nell'universalissimo si debbono conoscere in potenza tutte le cose. Quell'anima adunque è intellettuale e può patire l'*esperimento*, la quale avendo in sè l'universalissimo, lume che illustra i sensibili, ha conseguentemente la potenza di conoscere le cose tutte, mediante un primo atto di conoscere innato; perocchè l'intelletto agente, come anco indica la parola intelletto, è per Aristotele un conoscere in atto, in atto cotale, nel quale si conoscono in potenza tutte le altre cose determinate (1).

(1) È principio ontologico di Aristotele, che « niente può essere edotto dalla potenza all'atto, se non da ciò che è già in atto ». Onde ciò che è intelligibile solo in potenza non può essere reso intelligibile in atto, se non da un intelletto che sia già posto nell'atto del conoscere. E così dice dell'*intelletto agente*, che è ACTU ENS. Il qual detto è così spiegato da S. Tommaso: *Quarta autem conditio (intellectus agentis) est, quod SIT IN ACTU SECUNDUM SUAM SUBSTANTIAM, in quo differt ab intellectu possibili, qui est in potentia secundum suam substantiam, sed est in actu solum secundum speciem susceptam* (In Arist. Lib. III De An., Lect. X). E tosto viene a parlare dell'intelletto in atto, e dopo aver detto che, *universaliter loquendo, etiam tempore actus est prior*, soggiunge, *nam quod in potentia est, non reducitur in actum, nisi per aliquid, quod est actu. Et sic etiam de potentia sciente, non fit aliquis sciens actu, neque INVENIENDO, neque discendo, nisi per aliam scientiam praeexistentem in actu, quia omnis doctrina et disciplina intellectiva fit ex praeexistente cognitione, ut dicitur in I Posteriorum*. E continua: *tertia conditio intellectus in actu, per quam differt ab intellectu possibili, et intellectu in habitu, est quia uterque quandoque intelligit, et quandoque non intelligit*.

202. La quale esposizione della formazione degli universali secondo Aristotele, cioè dei generi e delle specie, tanta più appar verisimile, quanto più attentamente si raccolgono e confrontano i vari luoghi dove il filosofo delle scuole ne ragiona, usando ed interpretando la mente dell'Aquinate. Poiché questi appunto insegna che l'intelletto possibile di Aristotele sta all'intelligibile in atto, come l'indeterminato al determinato; ed è appunto questa la maniera di dire da noi adoperata ad esprimere la relazione fra l'essere puro, che è al tutto indeterminato, e le specie e i generi, che sono lui stesso più o meno determinato. Dice l'Angelico, che l'intelletto possibile non ha determinatamente la natura di alcuna cosa sensibile; e questo diciamo noi dell'essere in universale. Quindi Aristotele paragona l'intelletto alla tavola, che non porta ancora pittura determinata, e sulla quale però si può dipingere qual pittura si voglia. E questa similitudine oltremodo conviene all'essere in universale. Perocchè la tavola senza linee o dipinture non è pur l'occhio che la rimira, nè basta l'occhio a vedere le dipinture, ma ci vuole la tavola, su cui si dipingano: e se l'occhio vede la tavola non dipinta, vede egli pur qualche cosa (1). Il che si avvera del tutto in quella teoria, che pone l'anima intuire di continuo l'essere in universale, ed in questo poscia vedere tutte le sue determinazioni. Aggiunge S. Tommaso, che se vi avessero nell'intelletto gli oggetti determinati, cesserebbe il bisogno de' fantasmi ad intendere le cose sensibili. Dice ancora, che come il lume non ha in sé alcun colore, eppure riduce ad atto tutti i colori; così fa l'intelletto agente perchè fornito del lume; ed aggiunge che egli partecipa questo lume dalle so-

Sed hoc non potest dici de intellectu in actu, qui consistit IN IPSO INTELLIGERE (Ibid.). Il perchè se l'intelletto agente è per sua natura in atto, convien dire che egli consiste in un primo atto d'intendere, che non può essere senza un oggetto, benchè indeterminato ed universalissimo, come è detto.

(1) Questo conoscere indeterminato, che precede al determinato nell'uomo, fu traveduto sempre da' più gran pensatori. Leibnizio, a ragion d'esempio, diceva che le idee sono innate nell'uomo, come le statue sono nel marmo non lavorato ancora dallo scalpello, che è un paragone similissimo alla tavola di Aristotele.

stanze separate: Questo lume non è dunque l'intelletto soggettivamente preso, ma è l'oggetto indeterminato che informa l'intelletto, come il lume materiale non è l'occhio, ma quella forma visibile all'occhio per se stessa, per la quale e nella quale vede tutti i determinati colori. È certo, che S. Tommaso non direbbe giammai che l'uomo partecipasse dalle sostanze separate l'intelletto soggettivamente considerato; il quale è proprio dell'uomo, e non comune alle separate sostanze. Finalmente lo stesso Angelico Dottore osserva, che Aristotele chiama l'intelletto agente anche *abito*, benchè non *abito* determinato. Ora ogni *abito* intellettuale suppone un oggetto. Così la scienza, a ragion d'esempio, dicesi *abito*, perchè l'uomo che la possiede ha continuamente le notizie senza attualmente pensarle. Conviene dunque dire, che l'intelletto differisca appunto in questo dalle altre potenze intellettive, ch'egli ha in sé la natura di potenza e di *abito* primitivo (1).

Le quali cose tutte intorno alla mente di Aristotele e di S. Tommaso ho voluto dire (benchè in parte le abbia dette altrove), perchè noi non vogliamo già spezzare il filo della tradizione della scienza e della verità, ma ci studiamo anzi con tutte le nostre forze di rannodarlo.

(1) Ecco tutto il luogo di S. Tommaso: *Est enim intellectus possibilis in potentia ad intelligibilia, sicut indeterminatum ad determinatum. Nam intellectus possibilis non habet determinatam naturam alicujus rebus considerabilium. Unumquodque autem intelligibile est aliqua determinata natura alicujus speciei. Unde supra dixit, quod intellectus possibilis comparatur ad intelligibilia, sicut tabula ad determinatas picturas. Quantum autem ad hoc, intellectus agens non est in actu. Si enim intellectus agens haberet in se determinationem omnium intelligibilium, non indigeret intellectus possibilis phantasmatibus, sed per solum intellectum agentem requireretur in actum omnium intelligibilium, et sic non compararetur ad intelligibilia, ut faciens ad factum, ut Philosophus hic dicit, sed ut existens ad ipsa intelligibilia. Comparatur igitur ut actus respectu intelligibilium, in quantum est quaedam virtus immaterialis activa, potens alia similia sibi facere, scilicet immaterialia. Et per hunc modum ea, quae sunt intelligibilia in potentia, facit intelligibilia in actu. Sic enim et lumen facit colores in actu, non quod ipsum habeat in se determinationem omnium colorum. Hujusmodi autem virtus activa est quaedam participatio luminis intellectualis a substantiis separatis. Et ideo Philosophus dicit, quod est sicut habitus, vel lumen, quod non competeret dici de eo, si esset substantia separata. In Arist. Lib. III De Anima, Lect. X.*

CAPITOLO XVI.

DELL' IMPERFEZIONE DELLA COGNIZIONE UMANA.

203. Dall'analisi adunque della nostra cognizione dei reali o sussistenti, e dalle considerazioni fin qui esposte intorno alla medesima, risulta

1° che la sua base è il puro sentimento (o ciò che cade nel sentimento (1)), il qual sentimento nella mente umana non è ancor ente, perchè si prende qui come è anteriormente alla percezione ;

2° che la mente lo apprende come termine dell'essere iniziale (il quale è l'essenza dell'ente), e così appreso il sentimento è divenuto per la mente un ente, è divenuto sentimento-ente.

3° Ma l'ente è così fatto, che egli ha due modi, due forme, ideale e reale, manifestativa ed attiva. Quindi la mente, come ogni ente, così pure quell'ente-sentimento, di cui si tratta, può considerarlo come *ideale* e come *reale*.

4° Ma la forma ideale contiene sempre la stessa essenza dell'ente: dunque niun ente può essere concepito dalla mente privo di questa forma. All'incontro la forma reale non sempre contiene l'essenza dell'ente: ciò non s'avvera che dell'Ente essenzialmente reale, che è l'Ente necessario ed assoluto: gli altri tutti si dicono contingenti, appunto perchè la loro realtà non abbraccia l'essenza dell'ente. Quindi acciocchè si percepisca anche la realtà di questi, l'intendimento deve sperimentarne (sentirne) l'azione: mosso da questa esperienza, egli fa quell'atto di affermazione, col quale percepisce l'ente contingente anche come reale (2).

(1) Trattasi d'un sentimento sostanziale, se la percezione è di un ente; di un sentimento accidentale, se la percezione è di una entità che si concepisce in un ente; d'un agente immutante il sentimento, che si sente nel sentimento, se la percezione è di una sostanza bruta.

(2) In un Commentario sulla Dialettica e i Predicamenti di Aristotele di autore anonimo del secolo X, che si conserva MS. nella Biblioteca Reale di Parigi (Fondo Saint-Germain 1103, altre volte 442), vi ha questo notabilissimo luogo: *Genera et species (id est universale et singulare) UNUM*

204. Niuno che abbia bene inteso tutto ciò, ma bensì chi non l'avrà inteso pienamente, ci moverà la seguente questione : « Voi dite che il sentimento serve di base e divien subietto tanto dell'affermazione, quanto dell'intuizione; e che fino a tanto che egli non è intuito dalla mente, fino a tanto che si prende come cosa che sta da sè, separata dall'intuizione, non è ancora ente. Ma che cosa è egli dunque, se non è ente? L'ente non è egli l'idea che abbraccia ogni cosa? » Dico che questa questione non si muoverà da chi ben intese la dottrina precedentemente esposta; perocchè chi l'ebbe intesa ben si sarà accorto, che il detto sentimento non istà mai diviso al tutto da una mente; poichè un sentimento diviso affatto da ogni mente, appunto perchè egli non sarebbe ente, perciò sarebbe nulla, sarebbe qualche cosa d'assurdo. Tosto che dunque si parla di un sentimento, vi ha una mente che lo concepisce (altramente non se ne potrebbe parlare), e in ogni caso vi ha la Prima Mente, la mente divina, che lo pose conoscendolo. Si parla dunque di un sentimento, che è oggetto di una mente, e in tanto e senza dubbio è un ente. Ma dopo di ciò, la riflessione

QUIDEM SUBIECTUM HABENT. *Subsistunt vero ALIO MODO, intelliguntur ALIO. Et sunt INCORPORALIA; sed sensibilibus juncta subsistunt in sensibilibus, et tunc est singulare; intelliguntur ut ipsa subsistentia, ut non in aliis esse suum habentia, et tunc est universale. Sed Plato genera et species non modo intelligi universalia, verum etiam esse, atque praeter corpora subsistere putat* (Appresso Consin, nella dotta Introduzione alle opere di Abelardo).

Non conosco forse alcun altro luogo di filosofo antico o moderno, che più esattamente di questo esprima una così difficile verità, e questo luogo è del secolo X! L'identità del subietto che sta tanto nell'universale generico e specifico, quanto nel singolare, è appunto, come dicevamo, il sentimento preso anteriormente alla percezione che di lui fa la mente, separato da questa percezione. Questo sentimento-percepito, affermato, è appunto l'universale (l'essenza dell'ente) unito col sentimento (*incorporalia juncta sensibilibus*), e costituisce il singolare, l'ente-reale: ma quello stesso sentimento considerato unicamente come ente, considerato oggettivamente (*ut ipsa subsistentia, ut non in aliis esse suum habentia*), è l'universale, è il tipo o modello, in altre parole la specie, onde poi s'ha il genere. Subsistono come singolari e corporei (modo reale dell'essere), e così si affermano; s'intendono, cioè s'intuiscono come universali, incorporei (modo ideale dell'essere).

della stessa mente lo può analizzare e scomporre; ed è per via di questa operazione, che nel sentimento-ente si distingue (benchè in verità non sia separato) il sentimento come tale, senza più, dall'essenza dell'ente che gli dà la forma di ente, e il rende possibile. Poichè le cose che nella natura sono inseparabili, e congiunte per modo che l'una è condizione dell'altra, si possono tuttavia distinguere colla mente, per quella legge di sintesi, di cui abbiám fatto tante volte menzione.

205. Posta adunque la dottrina dichiarata, ella ci conduce ad un'altra ricerca: « Se il sentimento intuito, e così reso ente possibile, s'intuisca nella stessa realtà di Dio, nell'atto suo creativo ». Ciò che può indurre a tale opinione si è la seguente argomentazione, non priva di qualche verisimiglianza.

« Voi dite che trattandosi di una specie piena, la base dell'intuizione e quasi il soggetto di lei è un sentimento: dite ancora che questo sentimento è realtà; ma aggiungete che non è ente reale; perchè ente reale per la mente non può essere fino a tanto che questa non lo ha affermato; e restringendosi ella a intuirlo solo come possibile, non lo afferma ancora. Non cade adunque nell'oggetto dell'intuizione l'ente reale, perchè non ci può cadere, essendo l'ente reale termine della sola affermazione; ma ci cade nondimeno una realtà, la quale diventa ente ideale, o piuttosto determina e restringe l'ente ideale coartandolo ad una specie determinata. Ma l'oggetto dell'intuizione è certamente eterno. Dico eterno, ancorchè non sia necessario, poichè abbiám veduto che si possono vedere nella eternità e si vedon di fatto anche i contingenti. Sia pur dunque che la realtà ideale, ossia limitante l'ente ideale, manchi del carattere di necessità, di maniera che non riesca assurdo pensare che questa determinazione dell'ente ideale non sia al tutto, benchè sempre esser possa. Rimarrà ad ogni modo, che questo sentimento, questa realtà determinatrice dell'ente ideale partecipi dell'eternità propria dello stesso ente ideale. La mente dunque intuisce tale realtà nell'ente ideale fuori del tempo. Or se la cosa è così, non sembra egli doversi concludere che il detto sentimento, la detta realtà s'intuisce dalla mente nell'atto creatore? »

Quest'ultima conclusione è un salto mortale: ella eccede le

premesse e l'osservazione psicologica del fatto di cui si tratta. L'unica conclusione che può cavarne si è che la detta realtà sentimentale s'intuisce nell'essere ideale, il quale è certamente eterno e manifestativo d'ogni realtà, e però considerato il sentimento unicamente come determinazione dell'Essere ideale partecipa, in faccia alla mente, dell'eternità di lui, benchè non partecipi della sua necessità.

• Ma se può essere intuito nell'ente ideale, convien dire che la sua produzione si faccia in un ente eterno; poichè se quivi non si facesse, non vi avrebbe alcuna via da spiegare, come nel seno di un essere eterno si potesse vedere: giacchè non è verisimile che l'uomo potesse mai nell'eternità trasportare ciò che è nel tempo, se la cosa temporanea non fosse già nell'eterno ». — Ottimamente: ma che prova questo? Qui si parla di produzione, e la maniera come la realtà possa esser prodotta è interamente diversa dalla questione che noi stiamo trattando, la quale ricerca unicamente come, o piuttosto quale da noi si veda coll'intelletto. L'intelletto nostro la vede già prodotta: prodotta, a dir vero, nel seno dell'ente eterno; ma solo dopo che la vede così prodotta, egli può dimandare a se stesso come e donde venga prodotta. Questa questione sussegue alla prima. La dimanda, come quella realtà venga prodotta nel seno dell'ente eterno, suppone che noi abbiamo intuita questa idealità già prodotta. Nella semplice intuizione di essa non entra dunque per nulla il come venga prodotta; e l'intuirsi prodotta, non è già un assistere alla sua produzione e l'esserne noi spettatori. Noi stessi siamo la realtà prodotta; e certo non potremmo essere spettatori della produzione di noi stessi più di quello che potessimo operare prima di esistere. Nè varrebbe il dire che la produzione è istantanea; poichè nell'atto istantaneo in cui siamo prodotti, in quell'atto ancora non siamo, secondo il celebre detto della scuola: *in actu actus nondum est actus*.

206. Dalla qual dottrina si raccolgono due importantissimi corollari:

Il primo, che quivi si rivela il nesso che congiunge le cose temporanee colle eterne; il qual nesso è quella realtà sentimentale, la quale identica, se si considera come sentimento e

dall'atto del sentire costituita, è temporanea; se si considera come determinazione dell'Essere ideale, è eterna. Ella ha questo doppio modo di essere; e in quanto è identica, ossia in quanto è subietto unico del modo temporaneo e del modo eterno, il che si può concepire solo per via d'astrazione, non è ancora nè temporanea, nè eterna; ma è un cotale iniziamento dell'uno e dell'altro modo.

Il secondo corollario si è, che qui stesso trovasi la ragione perchè in tutta la cognizione umana rimanga sempre un fondo di oscurità; perchè tutta la natura delle cose sia ravvolta in un velo misterioso. Questa ragione si è che ci manca sempre un anello, ci manca la conoscenza dell'atto creativo. Noi veggiamo le cose contingenti, le veggiamo come termini di un Essere eterno; ma quest'Essere eterno, che nella mente nostra si compone colle cose contingenti, come principio a suo termine, e così le rende enti, non è già l'ente eterno reale, ma è bensì l'ente eterno nel suo modo puramente ideale, il quale è bastante a far conoscer le cose, non a produrle. Conoscendo dunque noi le cose come effetti e produzioni, ma non potendo intuire la loro causa nell'operar di questa, le cose tutte che conosciamo ci riescono come un mistero, come un arcano: prodotti senza causa, esistenti senza ragione. Intendiamo che ciò ripugna, intendiamo perciò, che questa causa ci deve essere: ma pure non ci apparisce. L'universo dunque è un enigma, di cui ci manca la chiave; un problema che affatica di continuo le nostre menti, di cui non possiamo trovar giammai la spiegazione, ma saper solo che questa spiegazione ci deve pur essere. Conoscere che questa spiegazione ci deve pur essere, credere che c'è indubitabilmente, giungere a dimostrare rigorosamente, che alla mente umana è irreperibile: ecco dove sta la sapienza a noi concessa. Chi ha voluto varcare temerariamente questo passo, è precipitato nell'abisso, si è perduto senza riparo.

CAPITOLO XVII.

ESAME D'UNA RECENTE CENSURA
FATTA AL SISTEMA DA ME PROPOSTO.

207. Ma posciachè fu creduto di emendare appunto il sistema nostro dal citato autore col sostituire come oggetto dell'intuito all'essere ideale da noi posto, l'essere reale ed assoluto: crediamo non inutile l'esaminar qui brevemente i fondamenti sui quali si appoggia tale censura (1). E prima gli esporremo colle parole dell'autore: in appresso soggiungeremo le nostre osservazioni.

ARTICOLO I.

ESPOSIZIONE DEL NUOVO SISTEMA.

208. « Ogni cognizione consta, lo ripeto, di due elementi, « l'uno dei quali è indivisibile e concreto, l'altro astratto e generico. Così, ponghiamo, quando io penso al libro che ho sotto « gli occhi, la mia cognizione consta 1° dell'individualità e « concretezza di questo libro; 2° del genere libro in universale. Se lasciando da parte il libro presente, rivolgo il mio « pensiero al libro in universale, cioè al secondo elemento « summentovato, questo elemento non apparisce già solo allo « spirito, ma gli si mostra accompagnato da un altro elemento « concreto; il quale non essendo più, secondo l'ipotesi, il libro « individuale che mi sta dinanzi, dee essere di un'altra natura. Qual è questo concreto? Per appurarlo circoscriviamo « bene l'idea di cui si tratta. L'idea generica di libro, convenendo a tutti i volumi del mondo, e non essendo circoscritta a nessuno, rappresenta non un libro reale, ma un « libro possibile, o vogliam dire la possibilità del libro. Questa possibilità mi apparisce come reale, perchè se il possi-

(1) Molti già sono quelli in Italia, che hanno posto ad esame la dottrina di V. Gioberti, che è l'autore di cui parliamo, fra i quali il Prof. Tarditi dell'Università di Torino, il Prof. Pestalozza, e il Conte Terenzio Mamiani.

• bile come possibile non fosse reale, non sarebbe nè anco
 • possibile. Ciò vuol dire che la possibilità per esser tale,
 • quale mi si rappresenta, deve aver radice in una cosa reale;
 • la quale d'altra parte dee essere di natura diversa dalla cosa
 • possibile, perchè altrimenti questa non sarebbe possibile, ma
 • reale. Così se il soggetto a cui aderisce la possibilità del
 • libro fosse un libro, il possibile diverrebbe reale, e sarebbe
 • annullato come possibile; il che è contro l'ipotesi; giacchè
 • io non penso ad un libro reale, ma solo a un libro possi-
 • bile. Il reale, che costituisce la possibilità del libro, dee
 • dunque essere di un'altra natura. Qual sarà ella? Possibile
 • vuol dir pensabile, giacchè la misura del possibile è l'intel-
 • ligibile, cioè quello che può essere pensato. Ma pensato da
 • chi? Da me forse, o da altri uomini, o da un altro genere
 • di spiriti creati? No sicuramente, poichè il mio libro pos-
 • sibile mi si rappresenta come obbiettivo, necessario, eterno,
 • immenso, immutabile, assoluto; proprietà che cadere non
 • possono in alcuna creatura. Dunque il pensiero concreto,
 • che serve di fondamento al mio possibile, dee essere inve-
 • stito delle stesse doti, cioè dee essere un concreto pensante
 • e assoluto. L'idea generica del libro consta adunque di
 • questi due elementi: 1° il libro generico o possibile; 2° un
 • concreto pensante, o assoluto, che sostiene questa possibilità.

• Ho allegato questi due esempi (1) per chiarire come in
 • ogni cognizione umana si trovano i due elementi del concreto
 • e dell'astratto, dell'individuale e del generale, inseparabil-
 • mente riuniti. Ma da essi risulta un altro fatto degno di es-
 • sere notato. Nell'idea del libro reale allegata nel primo
 • esempio abbiám veduto che il secondo elemento era il libro
 • generico. Quando poi separammo questo elemento dall'altro
 • per considerarlo separatamente, trovammo ch'esso racchiu-
 • deva un concreto di diversa natura, cioè un concreto neces-
 • sario ed assoluto, non contingente e relativo, come quello
 • del primo esempio. Ma tal secondo concreto era forse sepa-
 • rato dal libro generico, quando questo concetto era associato

(1) Gli esempi veramente non sono due, ma un solo, quello del libro.

• a quello del libro reale nel primo caso soprascritto? No, sicuramente; giacchè l'astratto assoluto del libro possibile dovendo fondarsi in un concreto della stessa natura, cioè ugualmente assoluto, non poteva, anche nel primo esempio, appoggiarsi al concreto contingente e finito del libro reale. Dunque la cognizione del libro reale, oltre ai due elementi già espressi, ne conteneva un terzo, e quindi ella veniva a constare 1° di un elemento concreto e individuale, ma contingente e relativo; 2° di un elemento generico e astratto; 3° di un elemento concreto e assoluto, sostegno dell'elemento generico. Dal che si vede, che quando io disgiunsi dal primo concreto l'elemento generico, questo trasse seco il secondo concreto, che servendogli d'appoggio, ne è inseparabile.

• Quest'analisi della cognizione del libro reale è ella compiuta? Veggiamo. L'elemento concreto e relativo di esso libro essendo contingente, non ha in se stesso la ragion sufficiente della sua realtà. La qual ragione dovendo essergli estrinseca, nè potendo essere dotata di contingenza, perchè in tal caso non sarebbe *sufficiente*, uopo è che sia necessaria e assoluta. Ma una ragion prima non può essere necessaria e assoluta, se non è concreta; e se non è pensante non può essere ragione. D'altra parte la ragion sufficiente di una cosa contingente ed esteriore non può esserne ragione sufficiente, se non in quanto ne è cagione efficiente e cagion prima, nè può essere cagion prima se non creando propriamente e totalmente il suo effetto. Mi contento qui di accennare un processo ontologico, che ho dichiarato in parte di sopra e negli altri miei scritti. Dunque l'elemento concreto e contingente del mio libro si connette logicamente con un elemento concreto assoluto e pensante, ragion sufficiente e cagione efficiente, ragione e cagion prima dell'altro, che è quanto dire principio creativo di esso. Ma vi può essere più di un Assoluto? No certamente. Dunque questo Assoluto, creatore del concreto contingente s'identifica numericamente coll' Assoluto, sostegno dell'elemento generico. Qui però la cognizione del libro reale viene a comprendere quattro elementi, uno dei quali è contingente, due son necessari, e il terzo è una sintesi del contingente

- e del necessario; cioè 1° l'elemento concreto e individuo,
- ma contingente; 2° l'elemento generico e assoluto; 3° l'elemento concreto e assoluto, considerato come sostanza, che
- regge l'elemento generico e assoluto; 4° lo stesso concreto
- e assoluto, considerato come causa creatrice (ragione e cagione) dell'elemento concreto e contingente (1) ».

ARTICOLO II.

OSSERVAZIONI.

209. I. L'autore dopo aver astratto dal pensiero di un libro, che egli tiene sotto gli occhi, il libro in universale, e chiamato questo « l'idea generica del libro (2) », soggiunge: « questa possibilità mi apparisce come REALE, perchè se il possibile come possibile non fosse reale, non sarebbe nè anco possibile ». Qui l'autore usa la parola reale in un significato diverso da quello in che la usiamo noi; perocchè noi per reale vogliamo designare *un modo di essere*, non ogni modo di essere. Noi diciamo che il possibile è certamente in un modo che chiamiamo ideale, essenziale, e con altre parole ancora lo denominiamo; ma non è in quel modo che si dice *reale*; laddove il nostro autore sostiene che se il possibile come possibile non fosse reale, non sarebbe neppur possibile, sarebbe nulla: di che appare che sotto la parola *reale* egli intende ogni modo di essere, tanto il reale nostro, quanto il nostro ideale. Fin qui non interverrebbe che una questione di parole, che lasciamo di buon grado ai filologi (3). Sta a vedere se il nostro autore conserva alla parola reale lo stesso significato in tutto il ragionamento: o se col mutarle significato paralogizza: il che apparirà in appresso.

II. Dopo aver detto che « il possibile come possibile è reale », spiega il detto così: « Ciò vuol dire che la possibilità per es-

(1) *Degli errori filosofici di Antonio Rosmini per Vincenzo Gioberti Ed. seconda, Lett. VII.*

(2) Veramente non è più che *idea specifica*. Ma non pretendiamo dal nostro autore un linguaggio filosofico accurato; e però trapasseremo d'osservare altre inesattezze di simil genere benchè importanti.

(3) Sul senso che i Filosofi hanno dato fin qui alla parola *reale*, vedi *Psicologia*, N. 54

ser tale quale mi si rappresenta, dee aver radice in una cosa reale ». Ma altro è dire che « il possibile come possibile 'sia reale », altro è dire che « la possibilità abbia radice in una cosa reale ». La prima proposizione non è identica alla seconda, nè viene spiegata con questa seconda, ma cangiata in un'altra. La seconda proposizione è da noi ammessa, la prima è negata. Se fosse vero che il possibile come possibile fosse reale, e fosse anco vero che avesse radice in una cosa reale, in tal caso s'avrebbero due realtà, l'una delle quali avrebbe radice in un'altra.

210. III. Dice in appresso che la cosa reale, in cui ha radice la possibilità, « dee essere di natura diversa dalla cosa possibile, poichè altramente questa non sarebbe possibile, ma reale ». Qui adunque 1° ammette che la cosa reale e la cosa possibile sono di natura diversa. Ma prima avea detto che se il possibile come possibile non fosse reale, non sarebbe nè anco possibile. Dunque la natura del possibile è d'esser reale, e l'esser reale non è di natura diversa dall'esser possibile. Questa è contraddizione; 2° dice che la cosa reale e la cosa possibile sono di natura diversa, perchè altramente la cosa possibile non sarebbe possibile, ma reale. Trova dunque assurdo che la cosa possibile sia reale; ma prima avea ammesso questo assurdo egli stesso, dicendo che « la cosa possibile è reale come possibile ». Ella è ancora contraddizione.

Noi accordiamo di buon grado che il possibile non è reale, ma ideale; e che è assurdo manifesto il dire che il possibile sia reale: accordiamo che le sono *nature* diverse il possibile e il reale, che l'una non è l'altra: più propriamente ancora crediamo si debba dire che sono *due modi dell'essere*. Il nostro autore conviene adunque in questo con noi, ma noi non conveniamo con lui nell'assurdo e nella contraddizione.

IV Seguita a dire: « Così se il soggetto a cui aderisce la possibilità del libro fosse un libro, il possibile diverrebbe reale, e sarebbe annullato come possibile, il che è contro l'ipotesi, giacchè io non penso ad un libro reale, ma solo a un libro possibile. Il reale che costituisce la possibilità del libro dee dunque essere di un'altra natura ».

Prima avea provato che la cosa reale, radice della possibi-

lità del libro, dovea essere di altra natura del libro possibile; e la prova che qui adduce riesce a dimostrare che la *cosa reale*, radice della possibilità, è d'altra natura dal *libro reale*. Prova cioè un'altra proposizione, diversa da quella che avea tolto a provare. Vi ha dunque non leggiera confusione d'idee. In questo noi non conveniamo.

Di poi, ciò che prima avea chiamata « cosa reale in cui ha radice la possibilità del libro » qui la chiama « soggetto a cui aderisce la possibilità del libro ». Ma altro è che v'abbia una cosa radice di un'altra, altro che la prima sia *soggetto* della seconda. Egli dunque dà gratuitamente la condizione di *soggetto* (onde pare che consideri la possibilità come un accidente di tal soggetto). Ma in filosofia si dee provare ciò che si dice. In questo metodo adunque di avanzare affermazioni gratuite noi non possiamo unirci col nostro autore.

Gratuito del pari si è l'affermare che la possibilità del libro *aderisce* ad un soggetto reale. Avrebbe adunque dovuto provare, che la possibilità è cosa che *aderisce* ad un soggetto, spiegando il concetto di quest'adesione.

Di più, ciò che *aderisce* ad un soggetto è distinto realmente dal soggetto, e anche questa distinzione avrebbe dovuto dichiarare in che egli la fa consistere, volendo procedere con chiarezza, prima di affermarla.

Dice ancora, che se il libro divenisse reale, sarebbe annullato come possibile. Ma questo non è vero; perocchè il libro possibile non può essere annullato, eziandio che esista il libro reale.

La frase che segue « giacchè io non penso a un libro reale, ma solo a un libro possibile » disgiunge di nuovo la possibilità dalla realtà, come opposte e di diversa natura; e però « il possibile come tale non è reale ». Soggiunge tuttavia: « il reale che costituisce la possibilità ». Ma altro è che vi abbia un reale che sia radice del possibile, altro che il reale costituisca proprio il possibile. Ritorna la stessa contraddizione.

211. V. « Possibile vuol dir pensabile, giacchè la misura del possibile è l'intelligibile, cioè quello che può essere pensato ». Il raziocinio non regge alla logica, poichè dalla misura di una cosa non si può argomentare alla natura della cosa.

D'altra parte, la prova che dà non è prova, ma una ripetizione di ciò che si vuol provare: riducendosi a questo il suo argomento: « possibile vuol dire pensabile, perchè la sua misura è quello che può esser pensato », che equivale a questa logomachia: « possibile vuol dir pensabile, perchè la sua misura è il pensabile ».

VI. In terzo luogo è da por mente alla definizione del possibile: « possibile, dice, vuol dir pensabile ». Trovandosi questa definizione nel *N. Saggio*, egli si è incontrato meco. Ma v'ha tuttavia una gran differenza fra noi. Egli prende quella definizione in modo assai diverso da quello in cui io l'ebbi data. In fatti è *pensabile* anche il reale a suo modo. Iddio non è pur possibile, anzi realissimo, eppure è ad un tempo pensabilissimo. Noi volevamo unicamente dire con quelle parole, che « non è possibile ciò che non è pensabile, perchè involge contraddizione », e che perciò una nota essenziale del possibile è l'esser pensabile, ossia il non involgere contraddizione, benchè questa nota non basti a definire il puro possibile. Abusa dunque il nostro autore di questa definizione.

VII. Primieramente erasi detto, che il libro possibile doveva avere una radice « in una cosa reale », di poi questa cosa reale si trasformò in un « soggetto a cui il possibile aderisce », senza però dare alcuna prova che la radice sia questo soggetto, e il possibile qualche accidente o altro che gli aderisca. Dopo si cercò che cosa sia questa radice e soggetto; e si disse che possibile vuol dir pensabile (benchè pensabili sieno anche i reali), e non già pensabile in generale dalle intelligenze, ma pensabile proprio da Dio, onde si conchiuse che il pensiero di Dio è il fondamento del mio possibile. Ora chi potrebbe esplicare tutta questa serie di paralogismi? Noi restringiamoci all'ultimo.

Possibile vuol dir ciò che non involge contraddizione senza più, e che perciò è pensabile per intuizione. L'esser pensabile non determina la natura del possibile in sè stesso, che consiste nell'assenza di contraddizione, ma determina la natura del possibile in relazione colla mente che lo intuisce, ossia col pensiero intuente. Pensabile altro non vuol dire, se non ciò che può essere oggetto del pensiero. Ma il pensiero non è

mica la *radice* del suo oggetto, è qualche cosa che ha col suo oggetto una relazione di opposizione. Nè pure il pensiero è quel *soggetto* a cui aderisce l'*oggetto*, come un accidente aderirebbe alla sostanza, o in altro somigliante modo. Questo è da lasciarsi dire ai soggettivisti, i quali confondono l'oggetto col soggetto pensante, e fanno di quello una modificazione di questo. La relazione dunque fra soggetto ed oggetto non è quella di soggetto e di predicato, le quali due cose sono congiunte sì fattamente, che il predicato non ha alcuna esistenza per sè, ma solo quella del soggetto in cui esiste; laddove l'oggetto del pensiero ha il suo proprio modo oggettivo di essere, diverso affatto da quello del soggetto (1). Nè manco il *fondamento* dell'oggetto del pensiero è il pensiero stesso, ma questo fondamento dee trovarsi nell'oggetto medesimo, e non nel soggetto che gli è opposto. Dunque se il possibile, oggetto del pensiero, deve avere una *radice*, questa nè sarà un soggetto a cui aderisca, nè sarà un pensiero o della creatura o del creatore, perchè il pensiero appartiene al soggetto; ma sarà qualche altra cosa da trovarsi nell'oggetto stesso.

212. VIII. Ma riprendiamo le parole del nostro autore: « Dunque il pensiero concreto che serve di fondamento al MIO possibile, deve essere investito delle stesse doti, cioè dee essere un concreto pensante e assoluto ».

Quando tutta la laboriosa argomentazione del nostro autore fosse altrettanto logica quanto è antilogica, che se n'avrebbe? Se n'avrebbe, che mediante una lunga e sottile argomentazione si verrebbe a scoprire, che il possibile da noi pensato dee, per esser tale, quale a noi si rappresenta, esser pensato altresì da una mente eterna. Ma se per trovare questo vero fa bisogno un'argomentazione, dunque questa mente eterna, questo eterno pensiero non è da noi immediatamente veduto, dunque esso non cade nell'oggetto del nostro intuito, quando pensiamo il libro possibile, dunque si dee raccogliere una conclusione direttamente contraria a quella che spera raccoglierne

(1) Vedi *Antropologia* 755-777, dove si sono chiariti i due significati della parola *soggetto* che producono spesso confusione, l'uno opposto ad *accidente*, l'altro opposto ad *oggetto*.

il nostro autore; si dee raccogliere cioè questa conclusione: « L'idea generica del libro NON consta adunque di questi due elementi: 1° il libro generico o possibile; 2° un concreto pensante e assoluto che sostiene questa possibilità »; ma in quella vece: « L'idea generica del libro non consta che del libro generico o possibile »; o per dire ancor meglio: « L'idea generica del libro è il libro generico o possibile intuito dalla mente ».

E non sarebbe perfino assurdo dire il contrario? perchè voler confondere cose sì chiare? Chi può mai negare che « idea generica del libro » e « libro generico o possibile intuito dalla mente » sono proposizioni identiche ed equivalenti? Perchè dunque si vorrà che nell'idea generica del libro, oltre esservi il libro generico o possibile, vi sia qualche altra cosa che non è punto il libro generico e possibile? Chi dicesse: « il color rosso consta del color rosso e della stamigna su cui è disteso il color rosso » non direbbe egli una proposizione ripugnante? perchè nel color rosso altro non c'è che il color rosso, e quel di più che vi si aggiugne, sia stamigna o legno o metallo, non è il color rosso. Se il libro generico è in Dio, sarà per questo Iddio il libro generico? Dunque non sarà mai vero che « l'idea generica del libro consti del libro generico e di Dio »; nè sarà mai vero che il pensiero del primo sia il pensiero del secondo; ma rimarranno sempre due pensieri, due concetti distintissimi.

IX. L'argomentazione poi susseguente, colla quale il nostro autore vuol provare che la cognizione del libro reale consta de' tre elementi che egli descrive, cade da sè dopo che abbiain veduti non reggere alla prova i fondamenti della medesima.

Ma egli pon mano incontanente ad un'altra argomentazione, colla quale intende provare che la cognizione del libro reale contiene un quarto elemento oltre i tre enumerati.

Comincia a dire, che « il libro reale essendo contingente « non ha in sè la propria ragione sufficiente, » inducendone poscia che questa ragion sufficiente dee entrare nel suo concetto come un elemento. Ma l'argomento pecca; perocchè la conclusione abbraccia assai più delle premesse. Prima di conchiudere che la ragion sufficiente del libro entra come ele-

mento nella semplice cognizione del libro, avrebbe dovuto proporre a se stesso più questioni. E primieramente « se la prima concezione del libro importa che comprenda la contingenza del libro stesso ». La prima volta che il bambino percepisce un libro, o altra cosa, pensa egli alla contingenza od alla necessità? Io non credo: io credo che queste relazioni di contingenza o di necessità, l'uomo le discopra assai tardi per via di riflessioni che egli fa in sulle cose da lui percepite e conosciute. Si può dunque dare, e si dà veramente la cognizione del libro indipendentemente affatto dalla cognizione della sua contingenza, che altro non è che una sua relazione coll'Essere assoluto. Altro infatti sono le relazioni fra le cose, altra le cose fra cui passano le relazioni; queste non si conoscono se non posteriormente: prima conviene concepir quelle, poi riflettendo si possono trovar queste. La relazione di contingenza adunque non si comprende ancora nella semplice concezione delle cose; e però queste si possono concepire senza bisogno di riflettere che esse non hanno la ragione di essere in se stesse.

215. X. Ancora più strano è quanto asserisce in appresso il nostro autore, che « una ragione prima non può essere necessaria e assoluta se non è concreta, e se non è pensante non può esser ragione ». *Ragione concreta* è una delle espressioni predilette del nostro autore, altrettanto repugnante, quanto quella di *possibile reale*. Abbiamo veduto ch'egli stesso, accorgendosi dell'assurdità di un possibile reale, trasmutò quella sua frase in quest'altra « possibile che ha radice in una cosa reale »; la quale dice tutt'altro che la prima, poichè mentre la prima confonde il reale col possibile, la seconda lo distingue. Ragione altro non è che cognizione, è quella risposta che fa la mente a se stessa, quando domanda il perchè di qualche cosa. Ora, che questa risposta sia concreta come sarebbe un corpo, o se si vuole, una sostanza, è tanto improprio, che non ha senso, se pure alla parola *concreto* non si muti il valor suo; nel qual caso l'argomentazione del nostro autore cade per terra. Egualmente strano, antifiლოსofico, senza senso sembra il dire che la ragione, se non è pensante, non è ragione. Si può ben dire che la ragione delle cose è pensata, ma non che è pensante; se pure non si voglia dare nel sistema assurdisimo dei soggetti-

visti, i quali confondono l'oggetto col soggetto, il pensato col pensante, l'atto d'intendere colla cosa intesa. Quantunque neppure i soggettivisti pervennero mai a dire, ch'io sappia, che la ragione ch'io penso, e colla quale mi spiego gli avvenimenti, sia ella stessa pensante: dissero tutt'al più, che è una modificazione del pensante, ma non mai che sia pensante ella stessa.

Di poi dice, che la ragion sufficiente d'una cosa contingente dee essere la causa che l'ha creata. Or propriamente parlando la causa che creò i contingenti, come tale, è semplicemente causa: la ragione poi che ne spiega l'esistenza agli intelletti, che dimandano a se stessi perchè esistano, si è la cognizione della causa. Ed è molto diversa cosa la cognizione della causa dalla causa. Questa è certamente anche pensante fra l'altre sue prerogative; ma la cognizione della causa è solamente pensata: questa, se si vuol chiamare concreta, benchè impropriamente, si chiami; ma non si chiami concreta la cognizione di lei: questa si troverà essere certamente l'Ente assoluto, ma non si potrà mai dire che la cognizione di lui, la quale rende ragione alle intelligenze del perchè esistano le creature, sia l'Ente assoluto stesso. Onde è per lo meno un dire assai equivoco, che la ragione sufficiente e la cagione efficiente s'immedesimano numericamente coll'Assoluto.

Molto meno poi può dirsi che quest'Assoluto sia sostegno della nostra idea generica di un libro; in modo che diventi un elemento di questa stessa idea. L'assurdità di ciò fu da noi dimostrata nelle osservazioni precedenti.

I quattro elementi adunque, che al nostro autore sembra di rinvenire nella cognizione di un libro reale, non possono essere più che due, l'elemento concreto contingente, e l'idea specifica (non generica, com'egli dice), eterna, necessaria, ossia l'essenza del libro.

214. Finalmente vogliamo osservare, che chiamare Iddio reale, o, com'egli dice, concreto, un elemento della nostra cognizione di un libro, e sostanza che regge quest'elemento, non può che suonar male, non pure ad orecchi filosofici, ma fin anco ad orecchi cristiani, sembrando che la stessa realtà di Dio venga in composizione colle cose create, che ella sia sostanza

di esse, ed esse accidenti di lei che è il relativo di sostanza,
e che Iddio nella sua propria realtà valga meno della nostra
cognizione di un libro, come l'elemento di un tutto val meno
del tutto

.
.
.

INDICE

DEI LUOGHI DELLA SACRA SCRITTURA

CITATI IN QUESTO VOLUME

Genes.	Pag.	116, 185	III Reg. XI, 5 . . .	Pag.	202
• I, 1		35, 36	IV Reg. II, 12 . . .		95
• — 8		33	• X, 18, 19 . . .	188,	202
• II, 7		209	• XIII, 14 . . .		95
• — 19, 20		33	• XXIII, 13 . . .		202
• III, 4, 5		184	I Paralip. IX . . .		212
• — 20		85	Job I, 16		31
• IV, 1, 3, 4, 6, 9, seqq. .		80	• XIII, 17		212
• — 22		217	• XXVII, 18 . . .		34
• VI, 3		210	Psalm. I		96
• — 4	129, 130,	184	• XVIII, 6	95,	152
• — 17		210	• XXVII, 7		96
• XLI, 45		185	• XXVIII, 7 . . .		96
Exod. III, 2		96	• XXX		36
• — 14		77	• XXXVI		96
• XVIII, 11		78	• XLIX, 1		73
• XIX, 4, 6		91	• LXVII, 18 . . .		95
• XX, 3, 5		192	• LXXXVII, 18 . .		34
• XXII, 28		128	• LXXXI, 6		128
• XXIV, 10		34	• LXXXII, 15 . . .		36
• XXXIV, 30		80	• LXXXIII, 8 . . .		73
Levit. XVI, 1, 2, 17, 19 .		78	• LXXXIX, 7, 38 .		34
• XIX, 29		187	• XCIV, 3		73
Num. XII, 8		212	• XCV, 4		73
Deuteron. IV, 15-19 . . .		192	• XCVIII		96
• X, 14		94	• CXXXIV, 5 . . .		73
• — 17		73	• CXXXV, 2		73
• XVII, 8, 13, 18 . . .		80	Proverb. I		212
• XIX, 16-20		80	Sapient. XI, 21 . . .		277
• XXXI, 9		80	• XIII, 6-19 . . .		192
• XXXIII, 26		34	• XIV, 1-15		192
Judic. III, 7		202	• — 15		115
• VI, 25, seqq.	188,	202	• — 15-31		192
I Reg. VII, 3		202	Eccli. XXIV, 5 . . .		150
III Reg. VIII, 27		94	• XXVIII, 26 . . .		96
• X		212	• XLII		212

Ecclesi. LI, 6	Pag.	96	Matth. XXI, 25	Pag.	31, 32
Isai.		75	Marc. XI, 30, 31		32
" X, 17		96	Luc. XV, 18, 21		32
Daniel II, 46-48		212	Joan.		31
" III, 95-100		212	" I, 9		14
" IV, 22, 23		31	" III, 27		32
" IV, 31-34		212	" VIII, 54		77
" V, 17-31		212	" X, 34, 35		128
" VI, 25-28		212	S. Paul. ad Rom. I, 20		77, 78
" VII, 9		96	" I Cor. X, 6, 11		94
" XII, 3		34	" — XIII, 12		94
" XIV, 42		212	" II Cor. XII, 2		36
Habac. II, 6		212	" Hebr. IX		78
Malach. II, 7		81	Apoc. I, 4, 8		151
Matth. IV, 24		130	" XIX, 16		152
" V, 34		36			



INDICE

DEGLI AUTORI

CITATI IN QUESTO VOLUME



A

Abelardo	Pag. 366, 555	Appiano.	Pag. 195
Accademia Medicea	328	Apulejo	34, 44, 108, 190
Académie des Inscriptions (Mé- moires)	152, 154	Arcesilao	51
Acsilao	194, 216, 218	Archelao (d' Apollodoro) 234, 244, 251, 286, 300.	
Aerio	362	Archiloco	238
Agostino (S.), 14, 36, 37, 71, 72, 76, 80, 107, 178, 181, 183, 189, 233, 240, 323, 324, 328, 329, 360, 473		Archimédo	49
Alberico (Albricus, Londinensis) 190		Arbitta (di Taranto) 261, 296, 297, 298.	
Alcimo	348	Arduino	363
Alcinoo	435, 474	Aristarco (di Samo)	49
Aldobrandini	298	Aristeo (di Crotona) pitagorico 288	
Alessandro (Afrodizio) 60, 233, 244, 288		Aristide (S.)	108
Ambrogio (S.)	32, 69, 96, 160	Aristocle peripatetico	400
Aminia pitagorico	339	Aristofane	36, 87, 98, 125
Amiot (P.)	95	Aristotele 15, 22, 32, 35, 42, 43, 46, 48, 53-58, 60, 61, 63, 64, 66, 67, 84, 88, 90, 94, 96, 104, 133, 171, 199, 226-232, 234, 235, 237, 239- 242, 244-248, 250-254, 259, 261, 265, 266, 267, 274, 275, 276, 278, 279, 280, 282-284, 286-289, 291, 292, 294-315, 324, 400, 401-403, 412, 413, 432-435, 437-441, 447, 448, 451, 452, 480, 518, 519, 532, 536, 537, 538-551.	
Ammonio peripatetico	98, 102	Arriobio	188, 189, 190, 205, 206
néoplatonico	362	Arriano	264
Ampère	186	Asiatico Reséarches	136
Anassagora 34, 61, 229, 233, 239-252, 266, 268, 269, 278, 286, 293, 297, 298, 300, 313.		Atenagora	108, 162, 275
Anassimandro 21, 229-233, 239, 251		Ateneo gramat. (di Nubcratia in Egitto)	196
Anassiméne 229, 232-241, 251, 286		Attico platonico	325, 433
Anquetil Duperron 68, 70, 136, 140, 144, 149, 150, 152, 153, 155, 156, 157, 159, 160, 162, 223.		Antonio (Decimo Magno, di Bour- deaux)	208
Anselmo (S.)	14	Avicenna	455
Apollodoro gramat. (d'Atene) 87, 122, 125, 185, 189, 194, 196, 203, 207, 208, 216.			
Apollonio (di Rodi)	108, 216, 217		

B

Bacone (da Verulamio)	Pag. 24
Baehr	132, 177, 184, 188, 203
Bajo	362
Baldinotti	510, 521
Barnaba (S.)	257
Bartoli (Daniele)	187
Bartolomeo (De'Martiri)	37
Basilio (S.)	32, 79
Bayle	204
Beck	36
Belzoni	213
Benfey	87
Bernardy	207
Beroso	184
Bessarione	288
Blonet (Abele)	195
Bochart	134, 213
Boeckh 26, 46, 47, 54, 171, 263, 268, 271, 275, 285.	
Bois-Aimé	185
Bonaventura (S.)	14
Bonghi	269
Brandis	51, 54, 57, 288, 438
Broendsted	86
Bruckero	67, 233, 239, 278, 363
Budbeck	186
Buttmann	87
Buxtorff	78
Buzomi	137

C

Callimaco	70
Calmet	131, 217, 218
Caluso	464
Cantù	69
Capella (Marciano)	190
Carneade	329
Casella (Pietro Leone)	86, 202
Cedreno	65, 275
Celso	98, 157
Champollion	174, 175, 185
Cicerone 2, 3, 6, 20, 21, 26, 48, 49, 51, 72, 85, 150, 173, 182, 186, 189, 194, 198, 200, 204, 205, 213, 216, 217, 223, 227, 228, 231-233, 235, 239, 240, 260, 261, 264, 266, 272, 278, 277-279, 299, 301, 324.	
Cirillo Alessandrino (S.)	260
Cirillo Gerosolimitano (S.)	15
Claudiano (Claudio)	208
Claudio (P. Carmelitano)	144

Cleante	Pag. 49, 242, 266
Clemente Alessandrino 37, 105, 108, 126, 169, 190, 206, 221-223, 236- 289, 257, 260, 275.	
Colebrooke	136, 142
Commentari della Società di Gottinga	187.
Condillac	419
Confucio (Koungtsee) 94, 95, 123, 136, 137, 138, 135, 215, 223.	
Cook	69
Corano	134
Cornuto, e anche Furnuto (Annéo) 104. 189, 215.	
Costituzioni apostoliche	257
Cotelerio	257
Cousin	54, 62, 63, 288
Creuzer 38, 56, 69, 86, 117, 127, 128, 130, 131, 154, 155, 175, 184, 186, 188, 191, 193, 196, 198, 203, 204, 205, 206, 213, 217, 218, 224, 271, 285.	
Crizia	233
Ctesia	132
Curzio	95, 187

D

Damascio	253
Damm (Gr. Tob.)	85, 193
Dante	37, 138
Dardi Bembo	173
Della Torre (Filippo)	155, 160
Democrito 61, 240, 242, 286, 298, 401	
Deycks	401
Deylingio	31
Dicearco	72
Diocete pitagorico	339
Diodoro Siculo 84, 108, 132, 134, 167, 167, 177, 184, 185, 189, 191, 206, 217, 221.	
Diogene Apolloniate 239, 240, 241, 246.	
„ Laerzio 44, 46, 49, 59, 63, 126, 223, 224, 227, 229, 231-233, 237, 239, 240, 243, 246, 266, 269, 277, 279-282, 286, 290, 292, 298, 298- 300, 348, 365, 409, 433, 474.	
Dionigi (d'Alicarnasso) 87, 125, 189, 195, 203, 220, 235, 278.	
„ (detto l'Areopagita),	18
„ (il Periegete)	207
Donato (Bernardino)	471, 475
Drach (Paolo)	76, 141
Duncan (Gio. Maria)	85, 193

E

Ecateo	Pag. 194-196
Ecfanto	46, 286, 393, 300
Eckhel	216
Edda	186
Eforo	187, 218
Elia (Cretese)	189
Eliano	187, 213
Eliodoro	166, 184
Ellanico	109, 194, 207
Empedocle	28, 38, 55, 58, 59, 61, 64, 133, 229, 235, 242, 247, 265, 274, 275, 293, 298, 313, 420.
Enciclopedia Germanica (di Ersch e Gruber)	86
Enopide (di Chio)	234
Ennio	186
Epicarmo	298, 324, 348
Epiuro	61, 62
Epitteto	267
Eraclide peripatetico	49, 235
Eraclito	28, 65, 66, 99, 133, 233, 234, 236-242, 262, 271, 274, 275, 293, 298, 312, 414, 416.
Eratide	61
Ermete (Libri Ermetici)	123, 124, 175-178, 180-183, 190.
Ermita (il fil. crist.)	230, 231, 283, 266
Ermippo	128
Ermotimo	240, 243, 246
Erodoto	38, 63, 86, 87, 95, 108, 109, 126, 130, 132, 134, 160, 166, 167, 174, 177, 184-189, 191-193, 195, 196, 199, 202-207, 212, 213, 215, 217, 218, 221, 224.
Eschilo	85, 89, 106, 122, 193, 206
Eschine	63
Esichio	85, 89, 189
Esiodo	65, 73, 84, 169, 178, 207, 213, 223, 224, 233.
Etymologion magnum	90, 169, 199
Euclide (di Megara)	401, 402, 409
Euripide	6, 98, 238
Eusebio (vescovo di Cesarea in Palestina)	59, 63, 71, 102, 108, 124, 189, 197, 201, 215, 218, 221, 222, 237, 240, 263, 266, 276, 325, 400, 433.
Eustazio	34, 184, 199, 239, 305
Evemero	107, 200

F

Favorino	Pag. 124
Ferecide	22, 98, 216, 218, 223, 239, 242, 251, 253.
Festo (Sesto Pompeo)	217, 218
Ficino (Marsilio)	46, 178, 389
Filodoro	194-196
Filolao	26-28, 65, 171, 261-263, 268, 270, 271, 273-275, 278.
Filone (Erennio, di Bibli)	222
(Ebreo)	32, 237, 256
Filopono (Giovanni)	57, 237
Filostrato (Flavio)	68
Finn Magnussen	186
Fiorenzi Waddington	373
Firmico (Giulio Materno)	167, 199, 317, 318.
Flavio (Giuseppe Ebreo)	123, 124, 126, 134.
Forcellini (Egidio)	46
Forster	124
Foucher	154
Fuller	31

G

Gaetano (Cardinale)	456, 458
Galeff	370, 371
Galeno	46, 56, 229, 260
Galluppi	369, 275, 508
Gandino	98, 99, 198-201
Gaza (Teodoro)	283
Gerdil	140, 227, 232, 240, 279
Gesner	226, 228, 272
Gesenio	122, 131, 132, 186, 188, 198, 202.
Giansenio	362
Gilberto (Porrettano)	20
Gioberti	133, 146, 181, 187, 189, 193, 194, 356, 360, 437, 559, 562-569
Giovanni (Diacono)	84, 169
Giovenale (D. Giunio)	189
(P. Cappuccino)	360
Girolamo (S.)	75, 160
peripatetico	224
Giustino (S.)	96, 102, 195, 260, 266, 274.
Gorgia	287-289, 291
Görres	124, 125, 154, 155
Grati	61
Gregorio Nazianzeno (S.)	109, 189, 254, 272.

Gregorio Nissehò (S.)	Pag. 14, 15
Grozio	130
Gruber (P. Filiberto)	14
Grutero	190
Gudio	90
Guignaut (V. Creuzer p. 38 ecc.)	
Gutberleth	218

H

Hammer	131, 134
Heeren	132, 177, 185, 187
Hegel	258, 366, 369, 374, 376, 419, 486
Heindorf	42
Heinecke	86, 193
Henrichsen	174
Heringa	85
Heyne	125, 187-189, 198, 207
Hin-ohin	138
Hirt	218
Hi-tse	136-138
Hoai-nan-tse	137
Hontan (La-Hontan)	265, 269
Hnezio	96
Hyde	160

I

Icèta, e anche Nicota (di Siracusa)	46, 48.
Igino (C. Giulio)	27, 85, 105, 194, 198, 205-208, 213
Ilario (Sant')	96
L'Imparziale (Periodico di Faenza)	356
Inghirami	217
Ippaso	234, 237
Ippocrate	56, 324
Ippone	229

J

Jablonski	123, 124, 174, 178, 212, 213
Jamblico	65, 124, 126, 177-179, 258, 268, 272, 354.
Jerocle neoplatonico	278
Jomard	203, 205
Journal Asiatique	149
des Savans	131

K

Karsten (Simone)	26, 54, 59, 60, 63, 244, 265, 275, 288, 290, 292, 313, 369.
------------------	---

Kirker	Pag. 131
Klaproth	141
Kleuker	95
Kruseman (Polman)	248

L

Labis (Federico)	457
Lampe	31
Lanjustais	149
Lao-tsen	138-141, 215, 222, 223
Lattanzio (Celio Firmiano)	290, 260, 272.
(Placido)	105, 206
Larcher	185, 189, 203
Leibnizio	279, 293
Leucippo	66, 240, 286, 401
Lévesque	124
Licofrone	199, 215
Link	202, 204
Linneo	204
Liside	262
Lobeck (Augusto)	46, 107
Locke	369, 508
Lo-pi	137, 140
Luciano	189, 194, 213
Lucrezio	241, 273

M

Macrobio	28, 49, 53, 74, 86, 95, 108, 109, 130, 202, 213, 216, 217, 227, 264, 266, 268, 272, 277-280, 285, 310.
Mai (Cardinale)	203
Maimonide (R. Moise)	78, 79, 121
Mallet	186
Mamiani	370, 373, 374, 378, 559
Manetone	123, 177, 185
Mannert (Corrado)	251
Manoscritto anonimo del sec. X	554
Marracci (Luigi)	134
Marlès (De)	131
Martin (Th. H.)	65
Massimo Tirio	131
Medici (Cosimo de')	329
Meiners (Cristoforo)	224
Mela (Pomponio)	203, 207
Melisso	287, 289, 292, 293, 300, 400
Menagio (Egidio)	49, 298
Menandro (di Laodicea)	28

Maria (Jean Bernard)	Pag. 95
Mintoli	185
Mianzio (Felice)	260
Moderato (di Cadice)	253
Movers	123
Müller (Karl Otfried) 130, 190, 193,	
195, 206, 217.	
(F. H.)	134
(J. H.)	234
Münter	160, 186, 188
Museo (poeta)	63, 98
Museum (British)	218

N

Natale (Alessandro)	217
Nemesio (vescovo d'Emesa) 126, 234,	
235.	
Newton	292
Niceta bizanti. (vescovo d'Eraclea) 189,	
253, 254.	
Nicodemo (Damasceno)	288
Niebuhr	195
Nonno	272

O

Oberrauch (P. Ecclesio)	360, 467
Onello	268, 270
Oleario	298
Olimpiodoro neoplatonico 111, 113, 207	
Omero 2, 21, 34, 35, 65, 69, 73, 86,	
83, 90, 105, 106, 109, 122, 187,	
193, 196, 200, 201, 207, 223, 224,	
235, 238, 278, 298.	
Onato pitagorico	263
Opisimo	262
Orazio	98
Oralli	122
Orfeo 63, 65, 98, 125, 126, 222,	
224, 235.	
Orfioi 89, 108, 169, 213, 215, 226-	
228, 232, 235, 272, 274, 276.	
Origenes 28, 96, 98, 157, 187, 265,	
275, 298.	
Orione (di Tebe)	34
Ovidio	46, 198

P

Palafato	125
Palmblad	132, 186, 188
Parebetti	464, 465
Pausanide 26-28, 51, 59-64, 242, 286,	
292, 300, 324, 321, 339, 369, 375,	
400, 451.	

Patrizio (Francesco)	Pag. 324
Pausania 72, 87, 105, 106, 108, 126,	
127, 191.	
Pauthier	141
Payne	202
Pestalozza	17, 468, 559
Petrarca	2
Petronio	69
Pfochenio	31
Pindaro	2, 111, 125, 201, 213
Pitagora 22, 28, 63, 65, 126, 127, 139,	
140, 177, 204, 221-224, 236, 243,	
244, 251, 253, 254, 258, 260, 262,	
264-269, 272, 274, 275, 277, 278,	
279, 282-287, 293, 295, 300, 339, 348	
Platone 3, 20, 21, 23-28, 31, 37-60,	
62-67, 71, 72, 75, 78, 84, 88-90,	
96, 98, 104, 107-115, 124, 126, 133,	
135, 136, 139, 148, 149, 163-165,	
168-173, 177-181, 198, 199, 207,	
215, 222, 223, 227, 228, 232, 238,	
243-245, 247, 249, 252, 253, 258,	
259, 261, 263, 265, 268, 269, 274,	
275, 277-280, 285, 287-289, 294,	
295, 297, 298, 300, 301, 303, 305-	
309, 312-314, 324, 326-328, 330-332,	
339, 343, 348, 349-353, 394, 401-	
421, 433-441, 444-450, 452, 453,	
471, 474, 519, 526, 536-538, 547	
Plinio il vecchio 46, 126, 184, 194,	
204, 222.	
Plotino 56, 115, 198-200, 253, 278, 358	
Plutarco 42, 44, 46, 49, 51, 61, 62, 71,	
74, 96, 98-103, 159, 197, 198, 200-	
205, 212, 213, 221, 224-227, 229,	
230, 233, 234, 237, 240, 241, 243,	
251, 264-266, 270, 271, 274, 278,	
279, 285, 298, 409.	
Poli (Baldassarre)	127
Polluce (Ginlio)	189
Porfirio 102, 126, 157, 175, 178, 183,	
197, 201, 204, 215, 223, 253, 263,	
274, 328, 365.	
Porter	133
Pott	160
Prémare (P.)	137, 139, 140
Priapeja	189
Probo (M. Valerio)	279
Proclo 49, 56, 60, 63, 65, 88, 89, 96,	
178, 215, 223, 225.	
Protagora	198
Prudenziò	160

Q

Quantilapò	222
----------------------	-----

R

Ram-mohan-roy	Pag. 147
Reinesio	155
Réneuat (Abel)	140, 141
Rhode	155
Rig-Veda	142-149
Ritter	192, 191, 290
Romagnosi	378
Rosenmüller	186
Rosetta (Iscrizione di)	124
Rosmini 17, 25, 27, 29, 32, 42, 51, 55, 57, 62, 74, 76, 81, 82, 102, 145, 162, 165, 168, 174, 180, 182, 231, 234, 244, 249, 255, 256, 265, 267, 280, 292, 301, 303, 308, 311, 315, 323, 337, 342, 343, 353, 355, 360, 362, 363, 365, 376, 381-383, 388-393, 395, 399, 419, 421, 422, 425-432, 433, 436, 442, 443, 451, 461, 466, 468, 470, 478, 479, 481-483, 492, 498, 499, 502, 504, 509, 510, 528, 538, 562, 565, 566.	
Ruhken	46

S

Sacy (Silvestro)	131, 160, 173, 188
Salmasio	27, 267
Salviano	260
Sanconiatone	122, 123, 218, 222
Scaligero (Giuseppe Giusto)	75
Schelling	369, 373, 374, 419
Schlegel (Federico)	149
Schleiermacher	401
Schlichter	31
Scoliaste d' Apollonio di Rodi 216, 217	
" di Arato	34
" di Aristofane	125
" di Licofrone	199
" di Luciano	194
" di Pindaro	125
" di Stazio	105
" di Tolomeo	208
Schwenck	125
Seldeno	160
Selauco (Eritreo)	49
Seneca il filosofo (L. Ann.) 72, 114, 190, 248.	
" il tragico	208, 264
Senocrate	264
Senofane 54, 62, 63, 223, 224, 236, 242, 286-293, 400.	
Senofonte 63, 64, 95, 109, 161, 224, 243.	
Serrano	172

Servio (Mauro Onorato) Pag. 193, 194	
Seato Empirico	49, 59, 224, 230, 232, 234, 237-239, 251, 253, 257, 268, 276, 277.
Siebeking	329
Simplicio 46, 54, 57, 61, 65, 96, 229, 231, 240, 241, 253, 287, 288.	
Sinacello (Giorgio)	216
Siriano	63, 261
Société littéraire de l'Université catholique de Louvain	457
Soerate 56, 61, 63, 238, 243, 249, 298-301, 309, 324, 328, 401, 402, 404, 444-446, 448-450.	
Sofocle	300, 331, 436, 437
Soto (Domenico)	456
Spanheim	70
Speusippo	272
Stallbaum (Goffredo) 38, 46, 114, 164, 170, 171, 285, 328, 329, 375.	
Stapf (Ambrogio)	360
Stazio	105, 206
Stefano (Bizantino)	124
" (Eurico)	109, 350
" (Roberto)	85
Stilpone	365, 366, 409
Stobreo 26, 28, 44, 49, 59, 61, 96, 223, 229, 231, 233-237, 239-241, 251, 251, 255, 262-266, 268-271, 273-275, 277, 286, 293, 298.	
Strabone 108, 132, 160, 184, 185, 187, 191, 194, 195, 213, 216, 218.	
Sturz	38, 265, 275
Suarez	346, 360, 455, 456
Suida	44, 108, 189, 223, 239, 305

T

Tacito	195
Taletto 22, 64, 227-232, 234, 235, 251, 286.	
Tarditi	559
Teanone	254
Temistio	267, 298
Tennemann	127, 172, 457
Teodoreto	189
Teofrasto 49, 59-61, 243, 287, 288	
Teone (Smirneo)	284
Tertulliano	27, 52, 71, 195
Thierry (Amed.)	132
Thineo	195
Timeo (di Locri) 198, 245, 250, 298	
" (il Sofista)	46
Timone (di Fliunte)	224
Titze (Francesco Niccolò)	57
Tolomeo (Claudio)	208

Tommaso d'Aquino (S.) Pag. 12-17, 267, 346, 347, 357, 360, 361, 364, 365, 391, 455-458, 462, 469, 471, 472, 480, 498, 518, 519, 528, 535, 536-543, 546-553.	Virgilio Pag. 3, 73, 105, 193, 209- 260, 275.	
Trendelemburg 54	Visconti (Ennio Quirino). 103	
Tucidide 109	Vitruvio 195	
Tschuoke 207	Wakefield 111	
Tzetsee 89, 199, 365	Wassio 195	
U		
Udalrico (P. da Gablinga) . . . 360	Welske (Beniam.) 63	
Ugolino 31, 36	Wesselingio 134, 195	
Ulama Islam 161, 173	Windischmann 141	
Univers pittoresque 175	Wittembach 474	
V		
Valerio (Flacco) 108, 208	Wolffo 31	
(Massimo) 108, 222	Worstio 86	
Van-chin-tse 138	Worth 223	
Varrone 71, 107, 130, 190, 216, 217	X	
Vellejo Patereolo 195	Xanto 195	
Vico 126	Z	
	Zend-Avesta 68, 69, 136, 144, 149- 163, 166-168, 173, 174, 188.	
	Zenone d'Elea 286, 402-408	
	Zorga 155, 160	
	Zonnara 90	
	Zoroastro 67, 69, 125, 140, 150, 161, 168, 173, 178, 186, 188, 222, 223.	

INDICE

DELLE MATERIE CONTENUTE IN QUESTO VOLUME

DEL DIVINO NELLA NATURA

AD ALESSANDRO MANZONI	PAG. 1
SEZIONE I. NATURA DEL DIVINO	ivi
CAPITOLO I. Esposizione della questione — Soluzione filosofica	5
• II. <i>Differenza tra il concetto del Divino, e quello di Dio</i>	<i>9</i>
• III. <i>Come ci proponiamo di trattare del Divino nella natura</i>	<i>18</i>
• IV. <i>De' numeri de' Pitagorici</i>	<i>22</i>
• V. <i>Del Cielo</i>	<i>26</i>
• VI. <i>Del Sopraurano di Platone</i>	<i>37</i>
• VII. <i>La dottrina di Platone è una continuazione di quella de' filosofi più antichi</i>	<i>53</i>
• VIII. <i>La dottrina dei primi filosofi intorno al Divino è continuazione d'una dottrina anteriore poetica e mitica</i>	<i>63</i>
• IX. <i>La dottrina mitica si ragglunge ad una primitiva tradizione</i>	<i>70</i>
SEZIONE II. IL NOME DI DIO	73
CAPITOLO I. La primitiva rivelazione compendiata nel nome di Dio	ivi
• II. <i>La dottrina contenuta nel divin Nome si scioglie in due, presso le Genti; ma rimane una ed intera presso gli Ebrei</i>	<i>79</i>

CAPITOLO III. *In qual maniera nel nome di Jeova si contengano i due concetti dell'essere e della vita* **PAG. 81**

- **IV.** *Del nome di Dio tra i Gentili* **84**
- **V.** *La divisione de' due elementi contenuti nel sacro nome di Dio è la chiave che spiega le antiche opinioni intorno alla Divinità* **91**

SEZIONE III. **IL DIVINO NELLA MITOLOGIA** **93**

CAPITOLO I. *Come la dottrina intorno a Dio esiga de' sim-*

- *boli, e come i simboli suppongano i misteri* **ivi**
- **II.** *Come rimase nel fondo de' misteri gentileschi, che Iddio è l'Essere* **98**
- **III.** *Come ne' misteri si conservava presso i Gentili la dottrina delle idee divinizzate* **106**
- **IV.** *Come la vita divisa dall'essere fu cagione d'idolatria* **113**
- **V.** *Nelle antiche mitologie si ravvisa un sistema lavorato ad arte* **119**
- **VI.** *Origine storica del sistema di Naturalismo che serve di fondamento a tutte le antiche religioni de' Gentili* **128**
- **VII.** *Vani sforzi della Filosofia per custodire puro di superstizione l'elemento divino della natura* **134**
- **VIII.** *Traccie della vera dottrina intorno alla Divinità nella Cina* **136**
- **IX.** *Traccie della vera dottrina intorno alla Divinità nelle Indie* **143**
- **X.** *Traccie della vera dottrina intorno alla Divinità nella Persia* **148**
- **XI.** *Traccie della vera dottrina intorno alla Divinità nell'Egitto* **174**
- **XII.** *Guasto della vera dottrina e origine delle Mitologie* **183**
- **XIII.** *Sincretismo e Razionalismo religioso delle stirpi Japetiche* **219**

L'IDEA

PROEMIO	PAG. 323
PARTE I. DELL'ESSERE PER SÈ MANIFESTO	335
CAPITOLO I. Concetto del per sè manifesto	ivi
II. <i>Come si possa conoscere l'Essere manifestante</i>	336
III. <i>Dell'ordine logico tra l'Essere manifesto, il manifestato e il manifestante, nella intuizione e nella riflessione umana</i>	337
IV. <i>Come s'arrivi a trovare col pensiero l'Essere per sè manifesto</i>	340
V. <i>L'Essere per sè manifesto all'uomo è unico</i>	345
ARTICOLO I. Si prova coll'osservazione interna	ivi
II. <i>Del Politeismo de' Platonici</i>	347
CAPITOLO VI. L'Essere per sè manifesto, quale è comunicato all'uomo, non è Dio	355
ARTICOLO I.	ivi
II. <i>Cenno di alcune eresie venute dall'idolatria de' Platonici</i>	362
CAPITOLO VII. L'Essere per sè manifesto non è il nulla	363
ARTICOLO I. Si prova	ivi
II. <i>Confutazione del Nullismo</i>	367
CAPITOLO VIII. L'Essere manifesto all'uomo non è il soggetto intelligente, nè cosa soggettiva	368
ARTICOLO I.	ivi
II. <i>Confutazione del Soggettivismo e del Psicologismo</i>	ivi
CAPITOLO IX. Considerazioni sui sistemi ontologici erronei, che furono originati dall'aver male conosciuto la natura dell'Ente manifesto all'uomo.	372
X. <i>Caratteri dell'Essere per sè manifesto all'uomo</i>	376
XI. <i>Come l'Essere per sè manifesto all'uomo sia il possibile</i>	377

ARTICOLO I. Errori intorno all'Ente possibile	PAG. 378
• II. Dottrina dell'Ente possibile	• 381
CAPITOLO XII. Se il lume che ha l'uomo per natura si possa chiamare cognizione	• 388
• XIII. Prima costituzione e ultima destina- zione della natura umana	• 392
PARTÈ II. DELL'ESSERE PER SÈ MANIFESTO IN CONGIUN- ZIONE COLLA MENTE UMANA	• 397
CAPITOLO I. Onde nascano le difficoltà che presenta la teoria dell'Essere manifesto e de' concetti che ne derivano	• 399
• II. Esposizione della disputa tra gli Elea- tici ed i Megarici da una parte, e Pla- tone dall'altra	• 400
• III. Riassunto de' tre problemi riguardanti la comunicazione delle idee	• 416
• IV. In che giaccia la difficoltà a spiegare come le idee si comunichino alla mente	• 417
• V. QUESTIONE I. Delle difficoltà che s'in- contrano nello spiegare la congiunzione delle idee colla mente da parte delle idee, cioè dell'Oggetto — Due modi d'esistenza propri delle idee, il relativo e l'assoluto	• 421
TEST I. La mente che conosce ha presente ciò che conosce	• 422
• VI. L'essere indeterminato è per sè og- getto della mente	• 425
• III. Le essenze sono per sè oggetto della mente	• 426
• IV. L'Essere assoluto è per sè oggetto della mente	• 427
• V. I possibili sono per sè oggetto della mente	• 429
CAPITOLO VI. Continuazione — Critica d'Aristotele alle ragioni, colle quali alcuni pren- devano a dimostrare l'esistenza delle idee	• 432
• VII. Conclusione della prima Questione	• 433
• • • • •	

* PARTE III. * PAG. 455

CAPITOLO VI. *All'Essere manifestante appartengono le essenze delle cose* ivi

ARTICOLO I. *Si prova* ivi

• II. *Se i seguaci dell'esposta sentenza si possono dire idealisti* 457

CAPITOLO VII. *In che senso l'Essere manifestante dicasi universale* 459

• XI. *In che senso l'Essere manifestante si dica forma della potenza conoscitiva* 460

ARTICOLO I. *L'idea di esistenza è la forma di ogni cognizione* ivi

• II. *Come l'essere intuito possa esser forma ad un tempo della cognizione e della potenza di conoscere* 461

• III. *Come l'essere ideale che splende identico a tutte le menti diventi particolare di ciascuna* 462

• IV. *Dottrina di S. Tommaso* ivi

CAPITOLO XII. *L'Essere manifestante acconciamente si dice essere iniziale* 463

ARTICOLO I. *La forma nell'ordine dell'essere ha una precedenza logica alla materia e sussistenza* ivi

• II. *L'idea di esistenza nell'ordine dell'essere ha una precedenza logica alle forme: e però l'essere nel naturale intuito è al tutto iniziale* ivi

• III. *Tre errori intorno alla natura dell'essere ideale: 1° Alcuni lo fanno reale: 2° Alcuni lo dichiarano nulla: 3° Altri finalmente, in mezzo a questi, lo considerano come una modificazione della mente e però soggettivo* 466

•	IV. <i>L'esistenza si predica di Dio e delle cose contingenti nello stesso significato, ma si predica in altro modo</i>	PAG. 467
	CAPITOLO XIII. <i>Della definizione e delle principali relazioni e attribuzioni dell'Idea</i>	468
	ARTICOLO I. <i>L'essenza in quanto è puramente intelligibile è l'ideu</i>	ivi
•	II. <i>Ogni ente completo si compone di due elementi, di un'essenza eterna, e di una realtà che può essere eterna o contingente</i>	469
•	III. <i>Differenza che corre tra essenza, idea e specie</i>	471
•	IV. <i>Gli esemplari sono le specie, non l'idea</i>	473
•	VII. <i>Cognizione dell'essenza per via dell'idea, e cognizione per via di verbo della mente</i>	475
•	VIII. <i>Danno venuto alla Filosofia dalla confusione delle predette nozioni</i>	ivi
	CAPITOLO XIV. <i>Se il senso intellettuale nella vita naturale dell'uomo s'estenda alla percezione de' reali</i>	476
	ARTICOLO I. <i>Doppia difficoltà intorno al senso intellettuale</i>	ivi
•	II. <i>Come l'Essere possa comunicarsi come realtà, quantunque oggettivo</i>	477
•	III. <i>Come la realtà de' contingenti, che non è per se stessa oggettiva, possa comunicarsi oggettivamente</i>	479
•	§ 1. <i>Difficoltà veniente dalla percezione dei particolari</i>	ivi
•	§ 2. <i>Difficoltà veniente dalle idee determinate</i>	481
	QUEST. I. <i>Se l'ideu dell'essere indeterminato, benchè non faccia conoscere alcuna realtà, sia lume della mente</i>	485
•	II. <i>Se il concetto astratto, cioè il genere o la specie astratta, possano stare din-</i>	

<i>nanzi alla mente del soggetto intellet-</i> <i>tivo, benchè questo non abbia la mi-</i> <i>nima traccia di sentimento a cui ri-</i> <i>ferirli</i>	PAG. 488
QUEST. III. <i>Che cosa possa dire a sè stessa</i> <i>la mente intuenle l'essere puro, intuilo</i> <i>senza i suoi termini</i>	490
• IV. <i>Che possa dire la mente a se stessa,</i> <i>quando l'essere puro ch'ella intuisce</i> <i>si trova in presevza di alcuno de'suoi</i> <i>termini</i>	ivi
• V. <i>Se il concetto astratto, il genere e la</i> <i>specie astratta, quando trovasi nella</i> <i>mente in presenza del soggetto a cui</i> <i>si riferisce, sia qualche cosa di distinto</i> <i>da questo e dall'idea dell'essere, e che</i> <i>cosa possa dire la mente</i>	491
• VI. <i>Che cosa sia la determinazione sensi-</i> <i>bile del concetto universale non astratto,</i> <i>se essa sia eterna o temporanea, ne-</i> <i>cessaria o contingente</i>	493
A. <i>Percezione dei reali — Esistenza del-</i> <i>l'ente reale nel mondo metafisico co-</i> <i>nosciuta dall'intelligenza, non perce-</i> <i>pita dal senso</i>	ivi
B. <i>Intuizione delle essenze determinate</i> <i>— L'intuizione delle essenze determi-</i> <i>nate richiede la presenza del senti-</i> <i>mento relativo ad esse, o d'un senti-</i> <i>mento vicario</i>	517
C. <i>Intuizione delle essenze astratte</i>	526
ARTICOLO IV. <i>Si riassume l'argomento di questo ca-</i> <i>pitolo</i>	530
CAPITOLO XV. <i>Si svolgono i concetti di COGNIZIONE</i> <i>VIRTUALE O IN POTENZA, e DI COGNIZIONE</i> <i>IN ATTO</i>	532
ARTICOLO I. <i>Che cosa è conoscere in potenza, che</i> <i>cosa è conoscere in atto</i>	533
• II. <i>Dottrina di Aristotele e di S. Tommaso</i>	536

CAPITOLO XVI. *Dell'imperfezione della cognizione umana*

PAG. 554

- » XVII. *Esame d'una recente censura fatta al sistema da me proposto* » 559

ARTICOLO I. *Esposizione del nuovo sistema* » *ivi*

- » II. *Osservazioni* » 562



Errata

Corrige

Pag.	14	lin.	18	approffittare	approffittare
»	23	»	4	da' quali numeri	dalle quali i numeri
»	26	»	26	Des Pythagoreers	Philolaos des Pythagoreers
»	34	»	39	Apol.	Apol.
»	40	»	32	ἀπρόματος	ἀπρόματος;
»	43	»	30	ψυχὴν	ψυχὴν
»	»	»	35	ὁ ἐνδοθεν	ὁ ἐνδοθεν
»	45	»	27	τὴν αἰτίας	τὴν τῆς αἰτίας
»	46	»	10	Acad. 32	Acad. QQ.
»	61	»	38	συμμετίας	συμμετίας
»	66	»	2	metereologi	meteorologi
»	73	»	15	Elhoim	Elohim
»	79	»	30	NOVOCHIM	NEVOCHIM
»	128	»	6	elissi	ellissi
»	142	»	33	deglusione	deglutizione
»	170	»	6	πάσαις γενέσεως	πάσαις . . . γενέσεως
»	»	»	»	ὑποδοχὴν αὐτὴν	ὑποδοχὴν αὐτὴν
»	»	»	27	ταυτὴν αὐτὴν	ταυτὴν αὐτὴν
»	171	»	33	δυσκολωτάτον αὐτὸ	δυσκολωτάτον αὐτὸ
»	»	»	41	οὕτω	οὕτω
»	193	»	23	Zes	Zes
»	197	»	13-14	aperta del tutto, sua vita	aperta del tutto sua vita,
»	220	»	30	prosequebantur	prosequantur
»	221	»	26	acris	sacris
»	253	»	34	Mederat.	Moderat.
»	»	»	(ultima)	Damascias	Damascius
»	270	»	19	παραινόντων	παραινόντων
»	284	»	34	cioè ch'essa diventa	cioè diventando essa
»	300	»	12	se è posto	se non è posto
»	339	»	37	Drochete	Diochete
»	373	»	10	l'essere l'ideale	l'essere ideale
»	388	»	23	E IL LUME	SE IL LUME
»	»	»	25	tratteremmo	tratteremmo
»	386	»	23	proporzioni	proposizioni
»	402	»	14	av. o. l.	av. Cr.
»	406	»	4	strabiglierò	strabilierò
»	408	»	17	Aristotele	Antifone
»	427	»	16	cioè un' esistenza	cioè avere un' esistenza
»	437	»	18	ἀπολυθέντες περὶ	ἀπολυθέντες περὶ
»	474	»	8	mente; che intuisce	mente che intuisce

Con approvazione ecclesiastica

OPERE

EDITE E INEDITE

DI

ANTONIO ROSMINI-SERBATI

PRETE ROVERETANO

VOLUME XIV

INTRA
TIPOGRAFIA DI PAOLO BERTOLOTTI
1974.

Proprietà letteraria

SCIENZE

METAFISICHE

VOLUME IX

TEOSOFIA

DI

ANTONIO ROSMINI-SERBATI

PRETE ROVERETANO

(OPERE POSTUME)

VOLUME V

INTRA
TIPOGRAFIA DI PAOLO BERTOLOTTI
1874.

★ PARTE TERZA ★

AVVERTIMENTO

Con questo quinto volume della Teosofia si compie la stampa di quanto ci rimane di quell'opera. Nella prefazione fu già detto come l'Autore, condotto bene innanzi il grande lavoro, negli ultimi anni della sua vita ne avea cangiato il disegno di cima a fondo, e rifatta gran parte; e come il Reale, da cui ha suo nome il volume che or diamo alla luce, pareva così rimanere un frammento della Terza Parte, la quale dovea trattare delle dottrine cosmologiche. La larga divisione della materia senza quella più particolareggiata suddivisione che il filosofo Roveretano è solito notare nelle altre opere; l'ultimo articolo, a cui probabilmente altri ne avrebbe aggiunti, non più che incominciato; e qualche tratto, di cui egli si valse ne' volumi antecedenti, persuadono facilmente il lettore, che il libro attendeva ancora sua ultima forma e innesto nella Cosmologia. Con tutto questo il frammento è così grande e maestoso, e le più ardue questioni intorno all'origine degli enti dell'universo vi sono svolte con tale franchezza e sovranità d'ingegno, che noi speriamo sia per riuscire prezioso a tutti coloro che, bene istruiti nella Rosminiana filosofia, avranno il coraggio di meditarlo.

PAOLO PEREZ.

IL REALE

Dopo che noi abbiamo considerato l'essere sotto la *forma ideale*, e trattato della Dialettica * (1) che ne discende, dobbiamo farci a meditar l'essere sotto la *forma reale*.

Già il savio lettore da se medesimo si accorge che non si può trattare d'una forma dell'essere così esclusivamente, che il discorso non trascorra nell'altra, o non supponga di continuo qualche cognizione dell'altra. La necessità di ciò è manifesta per chi intende che ciascuna delle tre forme è una relazione essenziale all'altre due, nè si può favellare di una relazione, ossia abitudine, senza riguardare in qualche modo ai termini correlativi; e quando lo si fa, allora il pensiero divien difettoso e inadeguato al subietto.

CAPO I.

LEGGE ONTOLOGICA DEL SINTESISMO.

Il che nasce per la legge ontologica del sintesiismo. A questa legge abbiamo dovuto spesso ricorrere: ma qui dobbiamo trattarne direttamente e di proposito.

* (1) L'autore si riferisce alla prima partizione ch'egli avea fatto, e che poi venne modificando, della *Teosofia*, come si può vedere nella Prefazione del 1° volume, che espone le parti di tutta l'opera, e il presunto disegno dell'autore.

Questa legge dichiara che « l'essere ha un cotale organismo ontologico, e che la mente divellendo un organo dall'intero organismo ne ha un tal ente che, se si prende come ente completo, nasconde in sè un assurdo, del quale assurdo tostochè la mente s'accorga, conchiude che quell'organo divolto non può stare così solo, è nulla, e neppure si può pensare quando vi s'abbia vista dentro la contraddizione, ma si pensa fino a tanto che questa vi giace nascosa in istato, come abbiamo altrove detto, virtuale » (1).

CAPO II.

IL PENSARE RELATIVO NASCE DALLA SOLUZIONE CHE FA LA MENTE DEL SINTESISMO DELL'ESSERE.

Dalla quale definizione si vede, che la mente fino ad un certo segno può sciogliere il sintesiismo dell'essere, pensando un organo di lui separato dal tutto; ma ciò le avviene solo perchè ella dapprima non s'accorge che l'organo così separato porta in seno una ripugnanza; e quivi è appunto l'origine di quel pensare che abbiamo chiamato *relativo*, in opposizione all'*assoluto* che non dismembra l'organismo ontologico.

(1) Gli antichi non hanno annunciata distintamente questa legge, nè mai la videro nella sua universalità ontologica. Nondimeno meditando la natura, essi si sono abbattuti ad alcuni casi speciali di sintesiismo. Per esempio, Aristotele disse che l'*anima* è un atto del corpo, ma notò che questo corpo di cui l'anima è un atto, è un corpo animato, come osservò S. Tommaso (S. I, I, Quæst. LXXVI, IV, ad 1.^a). Or questo è il medesimo che dire che l'anima e il corpo sono dati ad un tempo: l'anima è cosa correlativa al corpo di cui è atto, senza il corpo non è (trattasi d'anima puramente sensitiva), col corpo è diversa da questo. La relazione in generale della materia colla forma viene pure descritta da Aristotele come un caso di sintesiismo. Quella sentenza dello stesso filosofo, che *sentire non est proprium animas neque corporis sed conjuncti*, abbracciata pure dall'Aquinate (S. I, LXXVII, V), viene a dire che l'anima non sente nulla se non è unita al corpo, e distrutto ogni sentimento, è perita l'anima sensitiva, dacchè non conoscevasi la forma dello spazio per sè stante.

Dove conviene distinguere con somma accuratezza i gradi del pensare relativo, a fine di non confondere il *relativo legittimo e vero* col *relativo erroneo e falso*, e non accusare il linguaggio inventato per quello, e non già per questo.

Conciossiachè quando la mente pone sua attenzione in un organo dell'essere separato dal tutto, allora ella non giudica mica che quell'organo possa stare da se solo o non possa, ma questa questione nè la concepisce nè la decide. Onde l'oggetto del suo pensare non è punto assurdo; chè incomincerebbe ad essere assurdo soltanto allora quando la mente pronunciasse o si persuadesse, che quell'oggetto stia talmente da solo, che a null'altro si raggiunga. A ragion d'esempio, chi pensa semplicemente cotesto mondo non considera mica ancora se la sua sussistenza dipenda da un altro essere o no; ma lasciando la cosa come sta, senza deciderla, senza pure esaminarla, pensa unicamente questo mondo. In cotal pensiero non v'ha alcun assurdo: che anzi in esso si sottintende e quasi virtualmente si dice, che il mondo, posto che è, s'avrà tutte le condizioni necessarie alla sua esistenza; ma queste non si cercano ancora, e molto meno si negano; le si lasciano stare come sono. Questo primo grado di pensare relativo è buono e vero; e il linguaggio inventato per esso è del pari buono e vero; e si deve mantenere fino che ad esso si applica, salvandone tutta la proprietà.

Questo è il pensar comune; ma sopravviene a suo tempo il pensare scientifico, il quale, inesperto com'è da principio, facilissimamente ci travia nell'errore. Egli è un pensar riflesso: la riflessione cade sull'oggetto del pensar comune, e lo vede solo, dismembrato dall'organismo dell'essere. Non considera punto nè poco, che la mente nel comune pensare non pronuncia cosa alcuna sulla possibilità o verità di tale smembramento; che questa questione non l'attira, non la occupa punto, rimanendo a decidersi come ella si dovrà, e virtualmente ammettendosi quella decisione che sarà trovata giusta. Questa disposizione della mente che sana il difetto del pensar relativo, sfugge alla riflessione

scientifica, la quale non fa altro che considerare l'oggetto come fosse smembrato dal suo tutto ontologico, e si ferma non nell'oggetto, ma proprio in questo dismembramento; il contrario di ciò che fa il pensar comune, che si ferma nell'oggetto, e al suo dismembramento non bada. Colui dunque che incominciando a pensare scientificamente esce dalla folla e si segna col nome di filosofo, giunge a vedere che l'oggetto del pensar comune non può stare così diviso dal tutto ontologico senza involgere ripugnanza; e quando s'è venuto a questo, è nata la critica trascendentale.

La questione decisa dal filosofo è diversa affatto da quella del comune pensare; e perciò se il filosofo non pretende altro che di avere aggiunta una verità nuova a quella del senso comune, gli è da consentire, e il suo trovato da scriversi sul marmo ad eterna memoria. Ma se egli all'incontro pretende d'essere riuscito con ciò a smentire il senso e pensar comune degli uomini, risolvendo in modo diverso la stessa questione; l'errore è tutto dalla sua parte; poichè egli confonde due questioni in una; vuol aver decisa la stessa questione del senso comune quando ne ha intavolato una nuova del tutto diversa, ignorata dalla moltitudine, dalla quale, se le si proponesse, sarebbe giudicata per avventura una vana ed oziosa speculazione, nè ci vorrebbe entrare, rimanendo colla sua.

CAPO III.

DELLA PRINCIPALE AVVERTENZA CHE DEE AVERE IL TEOSOFO PER NON CADERE IN ERRORE.

Or le due maniere di pensare assoluto e relativo, le quali si distinguono pe' loro oggetti, cioè per aver l'una ad oggetto l'essere assoluto, l'altra l'essere relativo, non si devono e non si possono giammai confondere insieme. Molto meno si deve confondere insieme l'essere assoluto e l'essere relativo; quasi chè questo si potesse ridurre a quello come parte al tutto. Anzi è da ben intendere che il relativo non può essere in alcun modo

parte dell'assoluto, benchè da lui provenga come da causa; perocchè da quel punto stesso in cui il relativo si considerasse come parte organica dell'assoluto, cesserebbe incontanente d'essere relativo. Onde l'assoluto e il relativo si oppongono ed escludono per siffatto modo, che mai non si possono congiungere in uno, e restano sempre due; perocchè l'essenza stessa del relativo importa che non sia assoluto. Si può bensì pensare che l'essere relativo non esista, ma non si può pensare che esistendo appartenga all'assoluto.

E questa relazione fra l'essere relativo e l'assoluto, dove sta veramente il nodo gordiano della Teosofia, è così nuova, che si scioglie in due proposizioni, le quali sembrano contraddittorie e non sono. Perocchè si può sostenere, non avervi nulla di così vicino e legato, come sono vicini e legati l'essere assoluto e il relativo; e si può egualmente sostenere, niuna cosa essere più lontana e aliena da un'altra, quanto uno di quei due esseri dall'altro.

La prima di queste due proposizioni è vera se si guarda all'origine. Perocchè il relativo viene dall'assoluto; ma non si dee credere che sia formato della sua materia, che anzi l'assoluto non ha materia; neppure si deve credere che sia una medesima sostanza con lui, perocchè l'assoluto non è sostanza ^{*}(1), ma puro essere; onde il relativo, in quel modo arcano di cui parleremo in appresso, comincia ad essere d'un tratto, mentre prima non era, per virtù dell'assoluto; il che adempie il concetto di creazione. Questo dimostra la più intima connessione d'origine, che in altro però non consiste se non nel legame di causa ed effetto, di causa piena, quale è la creativa.

Nello stesso tempo la natura dell'essere relativo e la natura dell'essere assoluto sono così fra loro contrarie, che nulla v'è nell'uno che sia identico a ciò che è nell'altro, e però sono ancora più che *categoricamente distinti*; infinitamente più che da

^{*} (1) Qui si contrappone *sostanza* ad *accidente*, e si vuol dire che l'Essere assoluto non sottostà, non *substat*, ad accidenti.

sostanza a sostanza: trattasi di una differenza di essere, che giustamente si può denominare *differenza ontologica*.

Per intendere come stia questa cosa, conviene por mente, che l'essere si dice relativo in quanto esprime ciò che si riferisce, ciò che è ad un principio soggettivo. Questo principio soggettivo, e ciò che è a lui, è l'essere relativo (reale, non l'essere relativo ideale o razionale) * (1). Posta questa definizione e tenuta ben ferma, s'intende appieno la verità delle sovraccennate proposizioni. Perocchè ciò che è ad un principio soggettivo finito, non può in nessuna maniera dirsi l'essere assoluto, non essendo assoluto l'essere se non per l'oggettività sua e l'infinità, il che è opposto al soggetto finito, e a ciò che è a lui come parte o modificazione di lui.

E chi terrà ferma tale definizione dell'essere relativo, nè manco troverà difficile a rispondere s'altri chiedesse: come non sia cosa assurda che l'essere, il quale è pel concetto suo semplicissimo, si raddoppi per modo che v'abbia un essere assoluto e un essere relativo, quasichè l'assoluto non bastasse o non comprendesse ogni cosa. Perocchè saprà rispondere a questa difficoltà così ragionando: l'essere assoluto è uno e comprende ogni entità assoluta; ma tant'è lungi che comprenda la relativa come relativa, che se la comprendesse sarebbe difettoso e cesserebbe d'essere assoluto. Dove è da osservarsi, che l'essere relativo non può concepirsi che come relativo; perocchè tale è la sua essenza e natura, giacchè il relativo ha l'essenza stessa nella relazione. Nè pregiudica alla dignità dell'assoluto, che fuori di lui v'abbia il relativo; appunto perchè è un'esistenza relativa e non assoluta, ed è dipendente dall'assoluto, come da causa. Or il tener ben ferme queste relazioni fra l'essere assoluto ed il relativo, è la principale avvertenza che dee avere il teosofo, giacchè ogni minima confusione o inesattezza che s'introduca in esse è amplissima fonte di gravissimi errori.

* (1) Con la parola *subbiiettivo* qui si vuol designare la pura esistenza dell'ente finito, di cui la *idealità* non è elemento essenziale, e perciò neppure la *razionalità* che deriva dall'applicazione dell'essere ideale.

CAPO IV.

SE L'ESSERE ASSOLUTO E IL RELATIVO ABBIANO COMUNE
FRA LORO L'ESSERE.

Si farà qui ancora un'altra obbiezione, che non possiamo pretere-
rire a questo luogo, solleciti che il ragionamento che segue corra
più spedito: ed è questa: se il relativo è anch'egli essere ed
essere è pure l'assoluto, dunque vi ha qualche cosa di comune
fra l'uno e l'altro, e questa è l'essenza dell'essere. Tanto l'as-
soluto dunque, quanto il relativo partecipa della stessa essenza
dell'essere, non sono dessa: vi hanno dunque due esseri, e di
più l'essenza dell'essere separata da essi, che non è l'essere:
assurdo manifesto.

A che si risponde, che l'essere assoluto è l'essenza dell'es-
sere ultimata e compiuta, e che l'essere relativo ne partecipa
non assolutamente, ma relativamente al soggetto che è base del-
l'essere relativo; e perciò appunto dicesi relativo.

Questo apparisce da ciò che abbiamo già innanzi dichiarato,
dimostrando in che maniera l'uomo dia l'appellazione di essere
al sentimento. Noi abbiain detto che gliela dà perchè gli ag-
giunge l'essenza dell'essere senza immedesimarla con lui: onde
il relativo non è propriamente essere, ma ha congiunto l'es-
sere per opera della mente che lo concepisce. Si domanderà:
che cosa è dunque? — Distinguiamo le parti di questa domanda:
il sentimento finito e tutto ciò che cade in esso, in una parola,
il reale finito si concepisce in tre modi, e sotto ciascuno di
questi si può domandare che cosa è.

1° Si concepisce unito all'essenza dell'essere dalla mente,
e in tal caso è ciò che si dice *essere relativo*.

2° si concepisce diviso affatto dall'essere che v'aggiunge
la mente, e in tal caso non è essere, ma incoazione di essere,
materia di cognizione. E che cosa è questo? Appunto perchè non
è essere, è cosa che da se sola non può stare, involge assurdo,
e però è uno di que' pensieri relativi che la mente pensa per-
chè non s'accorge della repugnanza intrinseca che contengono;

quindi ne ragiona ella, ma non giunge mai a fare l'ipotesi che sussistano veramente, senza congiungerli coll'essere stesso. Dove scorgesi un caso appunto del sintesiismo ontologico, onde avviene che il reale finito sintetizzi coll'essenza dell'essere, e senza di essa sia assurdo, benchè non sia d'essa.

3° Finalmente si può domandare che cosa sia il reale finito rispetto al reale infinito; e rispondesi che è termine di lui, e in quanto è termine di lui, a lui congiunto, in tanto cessa l'essere relativo, benchè a questo termine risponda il relativo testochè il reale non si riporta più al principio assoluto, ma unicamente al termine stesso, la cui relazione con sè è ciò che il forma relativo **(1)*.

Se dunque l'assoluto è l'essenza dell'essere intieramente compiuta, e il relativo non è l'essere, ma l'ha congiunto, vedesi in che modo si può dire che l'essenza dell'essere sia comune: questa non diviene due perciò, nè l'assoluto ha qualche cosa di più dell'essenza dell'essere, come la specie p. e. ha qualche cosa di più del genere, ma è la stessa essenza dell'essere compiuta. Il relativo per contrario, non è, ma si forma, si genera continuamente, per parlare con Platone. E la generazione del relativo che continuamente si fa, si può esprimere in questo modo: un termine dell'attività volontaria dell'assoluto ha una relazione con se stesso: e a questo termine, in quanto ha una relazione con se stesso e non in quanto è termine dell'assoluto, si aggiunge dalla mente l'essenza dell'essere, e questa sintesi che fa la mente è la generazione dell'essere relativo. Ma conviene avvertire: quando la mente aggiunge a quel termine l'essenza dell'essere, non ve l'aggiunge completa quest'essenza, ma priva de' termini suoi; e ciò perchè la mente umana non conosce per natura che l'essenza dell'essere priva de' suoi termini.

**(1)* Noti il lettore come qui si accenna il doppio modo d'esistere delle cose create, cioè in Dio, e in se stesse, modo ricordato anche da S. Tommaso; e come considerate nel primo di questi due modi, esse sono appunto i termini ricordati dall'autore.

Onde quello che è termine dell'assoluto, ma che ha una relazione seco stesso, preso unicamente come avente questa relazione e senza nessun riguardo all'assoluto di cui è termine, è dalla mente umana considerato come termine immediato dell'essenza dell'essere indeterminato; la quale priva de' termini suoi proprii acquista questo nuovo termine; onde di esso dalla mente viene costituito e formato un ente, ch'è appunto quello che dicesi relativo. Vedesi manifestamente come l'essenza dell'ente rimanga una, e tuttavia per opera della mente ammetta un termine relativo, e così sembri accomunarsi a più. Ma il vero si è che l'essenza dell'essere è solo propria dell'assoluto dove ella è tutta intiera e spiegata, quando il relativo non è propriamente ente per sè, ma si fa tale per operazione della mente stessa.

Convien dunque dire, che la differenza che passa tra l'essere assoluto e il relativo non è quella di sostanza a sostanza, ma una molto maggiore; e ancor maggiore della differenza da categoria a categoria; perocchè s' ha *differenza* di essere in questo senso, che l'uno è assolutamente ente, l'altro è assolutamente non-ente.

Ma questo secondo è relativamente ente: ora col porre un ente relativo non si moltiplica assolutamente l'ente; sicchè rimane che assolutamente l'assoluto e il relativo sia non già una sostanza sola, ma bensì un essere solo ^{*}(1), e in questo senso non v'abbia diversità di essere, anzi unità di essere.

CAPO. V.

CHE ALL'ESSERE RELATIVO SI APPLICANO TUTTE LE CONDIZIONI
DELL' ASSOLUTO

ECCEPTE QUELLA DEL PERFETTO ORGANISMO ONTOLOGICO.

Ma posto che la mente l'abbia fatto tale, esso dee avere tutte le condizioni dell'essere; altrimenti non potrebbe esser

^{*} (1) Queste ultime righe si riferiscono alla sentenza già detta pocanzi: che l'essere assoluto è l'essenza dell'essere ultimata e compiuta, di cui partecipa il relativo non assolutamente, ma relativamente.

concepito, pel principio di cognizione che è la prima legge della mente. E noi abbiamo già enumerate tutte le condizioni dell'ente, i suoi caratteri essenziali nella *Psicologia* (1).

Or qui nasce l'obiezione: non è ella condizione dell'ente anche il suo ordine intrinseco, quello che noi abbiamo chiamato organismo ontologico? E l'ente relativo difetta di questo organismo; che anzi noi appunto riponemmo in questo l'essere un ente relativo, che egli è distaccato relativamente a se stesso dall'intero organismo proprio di ciò che è assolutamente essere.

A questa ragionevolissima inchiesta noi dobbiamo rispondere accuratamente.

Diciamo adunque che il pensare umano altro è attuale, altro è virtuale. Il pensare virtuale è di più maniere, di più gradi la virtualità: da più cagioni prodotta: il passaggio dal virtuale all'attuale più o meno difficile, talora impossibile alla mente che non sia soccorsa da qualche aiuto esteriore (2).

Ora così appunto avviene, che nel pensare relativo spontaneo e non erroneo (distinzione che vuol sempre aversi presente), benchè non si pensi attualmente tutto l'organismo dell'essere, tuttavia lo si pensa virtualmente, che è quel supporlo e quasi

(1) Vol. II, Parte II, lib. IV. — Quando si nominano le condizioni, i caratteri, le note, le qualificazioni dell'ente ecc., allora la mente pensa a queste cose come astratti dell'ente stesso, per quella virtù che ella ha di fermarsi ad un organo elementare dell'ente e di pensarlo come stesse da sè; perchè, quantunque da sè preso sia del tutto un assurdo, tuttavia l'assurdo che racchiude nel suo seno virtualmente non è veduto dalla mente; e la mente vi rimedia in certo modo colla secreta supposizione ch'ella fa, che all'oggetto così tronco vada aggiunto tutto ciò che sarà di dovere, astenendosi solo da cercare che cosa questo sia.

(2) Il pensare virtuale tiene un campo così vasto, un posto così importante nello spirito umano, che ogni raziocinio si riduce sempre a fare che ciò che è virtualmente compreso nel pensiero si faccia innanzi alla mente come suo attuale oggetto. Così il geometra e l'algebrista, a ragion d'esempio, altro non fanno nella soluzione de' problemi che rendere conosciuta in atto quella verità che è già contenuta e pensata virtualmente nei dati del problema.

sottintenderlo che abbiamo detto, e così l'essere pensato non manca di niuna delle sue condizioni, benchè l'una o l'altra sia compresa nel pensiero sol virtualmente.

E chi ben considera trova che nell'essere stesso giace la ragione del pensiero virtuale. Già ogni pensiero è informato dall'oggetto, e da questo riceve la legge. Or l'essere è nelle tre forme: in ciascuna vi è tutto: quindi anche nella prima vi è tutto, ma tostochè si divide dalle altre due, in essa vi è solo virtualmente. Or nell'umana intelligenza l'essere sotto la prima forma vi è, per istituzione di natura, diviso dall'altre due forme. E che stia così diviso nella mente umana non ripugna, appunto perchè in quella forma vi è implicitamente e virtualmente tutto l'essere; e la ripugnanza sta solo in questo, che l'essere sia mozzato o disorganato; il che nell'idea dell'essere non è punto nè poco. Dunque non ripugna all'essere stesso, ch'egli sia pensato in un modo implicito e virtuale.

E per la stessa ragione la mente che il pensa così, non pensa il falso, non opponendosi alle leggi dell'essere che è la verità.

E qui si vede come il pensare relativo sia di più specie, come alcune di queste specie, lungi dall'essere arbitrari effetti della mente, sono naturali, legittime e veraci; come altre si possono dire arbitrarie operazioni della mente, e tuttavia non ancora false; altre finalmente divengono false quando la mente v'aggiunge un erroneo giudizio.

Perocchè

1.° Un primo genere di pensare relativo è la percezione degli enti finiti, dove la connessione di causa ed effetto coll'assoluto reale è virtualmente compresa.

Or questo pensare non è arbitrario; perocchè il sentimento sostanziale che si percepisce come sostanza limitata è egli stesso veramente relativo, dacchè è limitato al principio senziente, il qual principio, come tale, non eccede il suo sentimento, e l'esistenza di lui è dentro quei confini. Che se vi ha un altro ente superiore pel quale non vi hanno quei confini, un altro principio senziente che non abbraccia pur quel sentimento,

ma sente illimitatamente; questo è diverso dal primo sì di sostanza, come di essere; perocchè in questo v'ha tutto l'essere, in quello un essere relativo a sè, non l'essere senza più. Se dunque la mente percependo un ente finito pretendesse considerarlo come organo dell'assoluto, già con ciò solo ella sarebbe caduta in errore. Non è dunque suo arbitrio che lo divida dall'assoluto, ma la verità della cosa che a ciò la necessita. E questo tuttavia non toglie che ella virtualmente annodi il relativo all'assoluto come effetto alla causa; e con questa virtualità di pensare impedisce che la si possa convincer d'assurdo.

2.° Un secondo genere di pensare relativo sono gli astratti. La mente nel formarli non ha nella natura quel fondamento ch'ella trova nel primo genere di pensare relativo, cioè nelle percezioni. Perocchè a queste dà materia un sentimento sostanziale; questa è un'entità relativa veramente sussistente, avente in sè un principio della relazione, ossia dell'abitudine. All'incontro l'astratto è un relativo mentale, che non sussiste come sentimento sostanziale avente in sè il principio dell'abitudine.

E perocchè l'astratto si trova per una operazione che l'attenzione della mente fa sopra una specie piena, la quale è un oggetto virtuale di primo grado (mancando solo l'atto della realtà); perciò l'astratto è tutto opera di quel potere che abbiain detto aver la mente di pensar virtualmente. La mente ha questo potere di pensar virtualmente perchè è informata dall'oggetto di tutti virtualissimo, cioè dall'essere in universale. Tanto è lungi che quest'essere sia un effetto dell'astrazione; tant'è vero che quest'essere è dato all'uomo per natura, che la stessa facoltà dell'astrarre non si potrebbe spiegare in modo alcuno come fosse possibile, se la mente prima di tutto non avesse intuizione di ciò che è virtualissimo. Perocchè l'astrarre non è altro che far rientrare l'attualità dell'ente nella virtualità, e contemplare come virtuale quello che prima si contemplava come attuale. Ora egli è certo che l'ente rispetto alla mente è così fatto, che dalle attualità rientra nelle virtualità, e da queste in altre virtualità maggiori, e così via: tutto ciò a cagione

dell'ordine intrinseco dell'ente, della sua costituzione organica. Onde finchè la mente nell'astrarre ubbidisce a questa intima costituzione dell'ente, non opera arbitrariamente quasi creasse ella stessa gli astratti, cadendo il suo arbitrio soltanto nello scagliere piuttosto questi che quelli, non in creare questi o quelli. Ma riman sempre vero che l'astratto fuori della mente non ha sussistenza relativa, come l'ha il sentimento nella percezione; e però l'astratto appartiene all'oggetto dell'idea e non a quello del soggetto e della realtà; e il suo essere è relativo al solo atto della mente, o di colui che adopra la mente. E tuttavia non è falso, qualora la mente in pensare l'astratto pensi virtualmente la connessione di lui con ciò da cui fu astratto.

Un terzo genere di pensare relativo sono gli astratti di pure relazioni, a cui appartengono anche i concetti di nulla, ed altre somiglianti relazioni negative. Anche questi oggetti non hanno per fondamento una realtà relativa come i primi, nè tampoco rappresentano qualche parte dell'organismo dell'essere oggettivo come i secondi, ma risultano piuttosto da relazioni fra la mente stessa operante e l'essere; onde sono relativi alla mente. E tuttavia non contengono errore sino a tanto che la mente non produce qualche giudizio che esclude e nega quell'elemento virtuale che ammenta il pensiero attuale.

Questi due ultimi generi involgendo una relazione colla mente, e la mente essendo ella stessa un ente relativo di primo genere, si possono chiamare relativi di relativi: il loro essere è relativo di secondo e di terzo grado.

Se poi la mente mescola nelle sue operazioni de' pronunciati falsi, questi, privi di verità, altro non sono che frutto della volontà che muove la persuasione, non della ragione stessa come tale. E posto che chi pronuncia non veda l'errore, ciò a cui l'animo aderisce è un oggetto composto di parti ripugnanti o incoerenti, le quali si vedono dallo spirito rimanendo occultata la ripugnanza o incoerenza, sia perchè questa vi si contenga solo virtualmente, sia perchè non vi si pone attenzione, e qui sta ciò che vi ha di confuso e di oscuro nell'errore.

Ma per tornare all'argomento di questo capitolo, riassumendo diciamo che, ogni qual volta l'ente relativo che si pensa non involge errore, egli deve avere tutte le condizioni dell'ente, perchè ne partecipa l'essenza che dalla mente gli viene aggiunta. Ma posciachè la mente finita vede l'essenza dell'ente solo nella forma ideale, nella quale è contenuto l'organismo dell'ente solo virtualmente: perciò anche il pensiero degli enti relativi offre bensì tutte le condizioni dell'ente proprie dell'essenza, ma nasconde nella virtualità quella che riguarda il compiuto organismo ontologico.

CAPO VI.

COME LA LEGGE DEL SINTESISMO SI TROVI PRIMA NELL'ESSERE ASSOLUTO;
POI NEL NESSO TRA L'ESSERE ASSOLUTO E IL RELATIVO;
FINALMENTE NELL'INTIMA COSTITUZIONE DEL RELATIVO STESSO.

E tuttavia l'organismo, benchè limitato, non manca neppure nell'essere relativo; giacchè la legge del sintesiismo che lo forma s'avvera ovunque è essere.

Noi abbiamo veduto che ella ha come tre amplissimi campi, in cui dimostra la sua efficacia.

Il primo campo in cui la legge del sintesiismo si spiega è lo stesso essere considerato nella sua compiuta essenza, che appar manifesta nei tre modi categorici tutto intero e identico, nel modo ideale, reale e morale.

Di poi si manifesta nel nesso necessario che hanno i termini dell'operare volontario coll'essere assoluto, i quali termini si contengono implicitamente nell'essenza dell'essere, e sono in essa attuati per volontà, e da morale necessità determinati.

In terzo luogo ricorre di nuovo la legge del sintesiismo fra l'essere assoluto e il relativo, per essere la costituzione piena di questo una sintesi fra il sentimento finito e relativo e l'essenza dell'essere nella pura forma ideale, colla qual sintesi sono costituite le intelligenze che sono gli enti relativi completi — e ancora il sintesiismo fra l'essere assoluto e il relativo apparisce

quando l'intelligenza (il termine dell'azione volontaria dell'ente assoluto a cui aderisce l'idea dell'essere) pensando la sua propria esistenza relativa si concepisce e si pone come ente; la quale operazione è una sintesi fra il sentimento relativo e l'esistenza dell'essere.

Finalmente allora quando l'ente relativo è ultimato mediante questa operazione sua propria, egli di nuovo si dimostra così costruito, che le sue parti sono tutte legate insieme per modo, che l'una divisa assolutamente dall'altra occulta nel suo seno l'assurdo.

Vi è dunque la legge del sintesi nel seno dell'essere, vi ha fra i termini della sua attività volontaria e lui stesso; vi ha fra lui assoluto e l'essere relativo; finalmente vi ha nel seno stesso dell'essere relativo.

Del primo di questi quattro generi di sintesi, che è quello delle tre categorie, abbiamo parlato, e ripareremo.

Del secondo, che è fra l'essenza divina e gli atti suoi volontari co' loro termini, accennammo pure alcuna cosa; e l'opportunità non ci deve mancare a dirne delle altre.

Del terzo e del quarto genere, cioè del sintesi fra l'essere relativo ed assoluto, e fra gli organi dello stesso essere relativo, dobbiamo trattare in questo libro, il quale ha per argomento l'essere nella sua forma reale.

CAPO VII.

DI CIÒ CHE SI DEE TRATTARE INTORNO ALL'ESSERE REALE,
ARGOMENTO DI QUESTO LIBRO.

Ma il sintesi applicato a dichiarare la costituzione dell'essere reale, è egli tutto ciò che dà argomento a questo libro?

Dell'essere reale non si conosce nulla più che il suo organismo ontologico?

Certo che se si conosce l'organismo ontologico dell'essere reale, cioè il sintesi tra un organo di lui e l'altro, conviene dire che si conoscono ad un tempo anche i singoli organi; il

pensiero astratto si può certamente fermare in ciascuno di essi non negando punto il sintesiismo, e anzi comprendendolo virtualmente. La materia dunque a discutersi intorno all'essere reale saranno i singoli organi elementari o piuttosto elementi, e l'organismo che producon fra loro. Dico piuttosto elementi, non potendosi intendere d'un organo che abbia anch'egli il suo organismo, ma dovendosi fare le due parti della trattazione col mettere da una parte tutto l'organismo, e dall'altra l'elementare materia, per dir così, di cui l'organismo è lavorato.

CAPO VIII.

PARTE PRIMA, DELL'ESSENZIALE MATERIA, PRIMO ELEMENTO DELL'ENTE REALE — DISTINZIONE TRA LO *STOFFO*, E L'*ORGANISMO ONTOLOGICO* DELL'ENTE.

La mente adunque che contempla l'essere reale, il trova certo ordinato e ontologicamente organato; ma ella intende che tali organi o parti ontologiche debbono constare di qualche cosa, e questo qualche cosa si può acconciamente denominare *materia essenziale* dell'essere: ella è quella che costituisce propriamente la *realità* dell'essere. Non s'introduca qui coll'immaginazione la materia corporea che non ci ha a far nulla. E per evitare questo ravvicinamento immaginario fra la materia corporea e la materia essenziale dell'ente, noi risuscitando una voce antica, chiameremo questa, in quanto cade nella nostra esperienza, *stoffo* dell'ente * (1).

E qui si osservi, che dividendo noi coll'astrazione lo stoffo dell'ente reale dalla sua forma organica, ne abbiamo fatto anche così due elementi ontologici i quali sintesiizzano insieme per modo che l'uno non istà senza l'altro, ma la mente col suo pensare imperfetto li separa, pensando attualmente ad uno, e sottintendendo virtualmente l'altro.

*(1) Ecco un esempio dell'uso di questa voce in Bernardo Davanzati (*Mon.* 118): « Il nostro florino valeva, sessanta anni fa, sette lire; oggi si cambia per dieci: Perchè? Perchè in quelle sette tanto stoffo e buono ariento era, quanto in queste dieci ».

Quindi questi due elementi si possono prendere anch'essi uniti fra loro come due organi ontologici dell'ente reale, purchè si avverta che il primo organo non è egli stesso organizzato, ma è elemento di cui constano gli organi, laddove l'organismo che si prende per l'altro organo non è più materia, nè gli soggiace alcuno elemento, ma è la pura forma organica concepita dalla mente astraente.

Nò tuttavia si prenda lo stoffo dell'ente reale di cui parliamo come fosse lo stesso concetto che gli antichi si formavano della *materia prima*; perocchè la materia prima degli antichi è concetto più astratto, è l'astrazione dell'elemento comune a tutti gli stoffi degli enti reali; laddove per istoffo noi intendiamo la stessa essenza d'una realtà, quale cade nella nostra esperienza prescindendo da ogni sua organica costituzione ontologica.

CAPO IX.

METODO DA SEGUIRE NELLA TRATTAZIONE DELL'ENTE REALE:
OSSERVARE QUALE È NELLA COGNIZIONE.

Lo stoffo adunque è propriamente ciò che costituisce la *realtà* nella sua essenza, non nel suo atto, come diremo; e la *forma*, con cui abbracciamo ogni pluralità che si può distinguere dalla mente col suo pensare analitico, è quasi il compimento dell'ente, ciò che dà allo stoffo l'ultimo suo atto nell'ordine oggettivo.

Or prima di tutto noi dobbiamo esaminare quale cognizione noi abbiamo o aver possiamo dello stoffo dell'ente.

Principio di metodo per tutte queste ricerche, che tendono a scoprire la natura delle cose, è questo: doversi cogliere le cose come a noi si presentano in quel primo atto nel quale le conosciamo; perocchè in appresso le operazioni della mente, i fantasmi stranieri, e i diversi sentimenti loro s'associano, le opinioni altresì ricevute ce le possono alterare e contraffare. E che dalla prima cognizione che noi abbiamo di esse, colla quale ce ne formiamo il concetto, noi dobbiamo desumerne la natura, si prova anche per le ragioni seguenti.

ROSMINI, *Il Reale*

2

La natura o essenza che si ricerca è certo la natura o essenza conoscibile; che se conoscibil non fosse, nè si cercherebbe, nè si spererebbe conoscere. Se dunque ella deve cadere nella nostra cognizione, in qual cognizione cadrà se non in quella, per la quale abbiamo imposto alla cosa un nome? Or questa è quella prima, che ce n'ebbe dato il concetto. E poscia che il nostro ragionare fa uso delle parole, certo non possiamo intendere di parlare, se non di ciò che queste parole significano; ed elle significano appunto quel concetto delle cose, che primo ci rifulse nella mente. Se i ragionamenti bene rispondono a questo concetto, sono veraci; se definiscono la cosa diversamente da quel primo concetto che solo è significato dal vocabolo, vanno forviando. Così ancora gli antichi logici sapientemente definivano l'essenza della cosa, ciò per cui da prima la si conosce.

Or questo è il buon metodo, il metodo d'osservazione accomodato alle cose spirituali, osservare ciò che cade nella nostra cognizione, e come vi cade: osservare come le cose da noi si conoscono. Ed ogni qualvolta trovassimo d'aver un concetto della cosa diverso da quello che s'è formato in noi nell'atto del conoscerla, potremo dire sicuramente che quel concetto è falso, effetto dell'opinione non della ragione.

CAPO X.

COME SI CONOSCA LO STOFFO DELL'ENTE.

Come adunque si conosce lo stoffo dell'ente?

Si risponde che lo stoffo dell'ente può essere conosciuto direttamente dall'uomo soltanto col mezzo della *percezione*; e appunto perciò, considerando quale cognizione ci somministri la percezione, noi potremo formarci il concetto giusto dello stoffo dell'ente.

A tal fine pigliamo esempio da quelle cose che percepiamo per natura, e sono noi stessi, il nostro proprio corpo soggettivamente considerato, i corpi esteriori che feriscono i nostri sensôri. Fermiamoci a queste ultime percezioni come a quelle su cui più facilmente cade la riflessione; e d'altra parte le

osservazioni che faremo su queste potranno agevolmente applicarsi alle altre.

Nella percezione di un corpo, fatta a ragion d'esempio col l'aiuto del tatto, la mente nostra distingue la grandezza, la forma e oltre di ciò prova una modificazione speciale del proprio sentimento che resta innominata; solo le si applicano in certi casi degli epiteti generali, come a ragion d'esempio si dice esser piacevole o dolorosa, ma niun vocabolo si trova nelle lingue per indicare il proprio di una data sensazione del tatto. Qualche cosa di somigliante accade negli altri sensorî. Si distingue anche nei loro sentiti forma, grandezza ed altri accidenti, e oltrecciò una certa modificazione del sentimento, che è per così dire il fondo o il *substratum* di essa forma e grandezza ecc. Solamente che per questi sensorî vi hanno de' vocaboli che esprimono le varietà della detta modificazione, le quali varietà sono più distinte che nel tatto. Così la parola colore, sapore, suono ecc. indica in genere la modificazione di cui parliamo, e i vocaboli rosso, giallo, turchino ecc. la indicano in ispecie. Non voglio esaminare se ciascuno di questi vocaboli esprimano propriamente la sensazione pura, spoglia della forma, della grandezza ecc. Ad ogni modo in ognuna delle dette sensazioni vi è questo fondamentale sentimento, che riceve quasi subietto i limiti e accidenti della grandezza, forma ecc. Lasciando dunque che la parola sensazione abbracci tutto ciò che cade in lei, noi per esprimere la parte fondamentale e primitiva di essa adoperammo questa espressione: « il tocco della sensazione ».

Ora quello che abbiamo detto della percezione de' corpi esterni, dobbiamo universalizzarlo a tutte le realtà: tutte possono essere percepite, e la percezione di un reale si distingue essenzialmente dalla percezione d'un altro pel tocco del sentimento, che è l'effetto primo, immediato, proprio, che colla sua azione produce nel percipiente, e che il percipiente a suo modo riceve: è quello per cui è conoscibile dall'intendimento, è quell'atto, in una parola, con cui un ente reale esiste in un altro pure reale, e però da ogni altro si distingue.

Lo stoffo dunque d'un ente reale è conosciuto dalla mente nel tocco del sentimento; e questa è quella cognizione che si suol chiamare *positiva*.

Questa denominazione di positiva si prende in due significati che calzano bene del pari all'intento. Si prende cioè la denominazione di *positiva*, data alla cognizione, tanto pel contrario di *razionale*, *ideale*, *dedotta*; quanto pel contrario di *negativa*.

Nel primo significato vuol dire cognizione d'un fatto posto, attuale, presente, distinguendosi da un fatto possibile o dedotto per via di ragionamento, non presente colla sua efficacia in colui che lo conosce. Il fatto presente e agente si conosce unicamente per la sua azione nel soggetto conoscente, azione immediata, il cui carattere ed effetto proprio è appunto quello che abbiamo detto, il tocco del sentimento.

Nel secondo significato, in cui si piglia la parola positivo qual contrario di negativo, si viene ad esprimere, che nella cognizione che abbiamo del reale, conosciamo ciò che è proprio di lui come oggetto, ciò che costituisce il suo fondamento conoscibile. Mancando questo fondamento, che è appunto il tocco dell'essere, si dice la cognizione del reale rimanersene negativa, cioè orbata di ciò che è proprio del reale, oggettivamente considerato, vuota di ciò che costituisce il suo effetto conoscibile, quella sua azione, per la quale un reale conosciuto vive nel sentimento di un altro reale.

Una tale mancanza, che trae dalla cognizione, per così dire, la sua propria sostanza, non può essere supplita nè surrogata da nessun ragionamento, da nessun'altra maniera di conoscere. Questo, chi ben considera, è ammesso da tutti i filosofi di buon senso. A ragion d'esempio tutti convengono che il cieco, per quanto s'abbia ingegno sottile e assai bene ragioni, non può giammai trovare nulla che surrogli pienamente il senso de' colori che gli manca. Gli manca il tocco del sentimento, l'essenza, lo stoffo della realtà colorata. Nulla può tener luogo di essa, poichè nulla vi ha ad essa uguale, se non è dessa.

Quello che si dice del colore rispetto al cieco, dee dirsi di ogni altra impressione sensibile del reale sul reale senziente; perocchè in virtù di quest'azione un reale comunica all'altro del suo proprio essere, quello che abbiamo chiamato lo stoffo. Un reale può bensì agire in un reale senziente per diversi modi se il senziente ha più sensori; ma in ciascuno di questi modi il reale si comunica immediatamente, in ciascuno vi è quel tocco del sentimento cui niuna speculazione supplisce, e solo pel quale un reale sente propriamente e conosce un altro reale.

CAPO XI.

CONTINUAZIONE — DELLA COGNIZIONE IDEALE,
E DELLA COGNIZIONE NEGATIVA DELL'ENTE.

Ma se la comunicazione di un reale ad un altro si fa per via di quello che chiamiamo il tocco della sensazione, onde avviene poi che un reale può avere in qualche modo cognizione d'altro reale, benchè non ne riceva l'azione, e il tocco della sensazione non cada nella sua esperienza?

Perchè, come abbiamo detto, un ente reale, oltre comporsi dello stoffo che è la propria essenza della realtà, si compone altresì d'un cotale organismo ontologico, e, trattandosi d'un essere finito, anche di elementi negativi, di limitazioni. Di più egli ha molte relazioni esteriori con altri enti reali, che possono essere conosciuti. Or tutti questi accidenti, o qualità, o relazioni possono considerarsi come determinazioni dell'ente reale sì fattamente, che un gruppo di esse possono così bene determinarlo e segnarlo, che a niuno fuori di lui convengano. Allora il complesso di queste determinazioni, conosciute che sieno, si prendono come l'espressione del reale, tengono luogo del reale, rispetto alla mente che con esse ragiona, e così costituiscono la cognizione dell'ente, che dicesi negativa; perchè non fanno conoscere propriamente l'ente, ma soltanto lo determinano e segnano in modo, che qualora si venisse a conoscere, lo si riconoscerebbe per desso.

È nondimeno da avvertirsi che l'organismo ontologico, e gli elementi negativi non determinano propriamente un ente reale, ma ne danno una cognizione generica o astratta, che può dirsi ideale. Questa parte di cognizione, che non determina l'ente reale, nè pure ne prova la realtà sussistente, ma supponendo questa siccome ammessa, provata altronde, ne fa conoscere, come dicevamo, i caratteri generali.

Ma le relazioni d'un ente reale con altri enti reali possono determinare primieramente l'ente, e dimostrarne la sussistenza; il che s'avvera quando l'esistenza degli altri enti reali conosciuti sia condizionata a quello che resta incognito. Allora, di questo si conosce che sussiste, ma ci rimane occulta la propria natura, perchè manca il tocco del sentimento: la cognizione della sussistenza riman vuota della reale essenza, e però dicesi *negativa*.

Queste due maniere di conoscere un reale, quando si trovano insieme, diconsi « cognizione ideale-negativa ».

CAPO XII.

DEI DUE MODI CATEGORICI, IN CUI È LO STOFFO DELL'ENTE.

E qui si osservi che anche lo stoffo dell'ente ha due modi categorici di essere, l'oggettivo o ideale, il soggettivo o reale. E infatti un sentimento, per es. il color verde, io posso pigliarlo come un tipo oggettivo; e posso pigliarlo altresì come una sensazione che attualmente esperimento.

Si chiederà come lo stoffo dell'ente possa essere ideale, se in esso abbiamo fatto consistere la realtà dell'ente, e questa ha una distinzione categorica dalla idealità. — È a rispondere, che le forme categoriche inabitano l'una nell'altra senza confondersi; e che perciò anche la realtà inabita nella idealità, e allora prende il modo di questa. È la realtà quasi direbbesi vestita d'idealità. Onde noi prendiamo la realtà in due modi: o com'ella è pura e semplice, dall'idealità interamente segregata e divisa; o com'ella si trova nel seno dell'idealità stessa. Quella prima è da noi chiamata *realtà* senza più, questa seconda dicesi

essenza della realtà, o idea della realtà, o realtà ideale *(1), ovvero anche realtà oggettiva, o tipo della realtà, o con altre denominazioni ancora che la distinguono dalla prima.

Sotto la stessa distinzione adunque deve considerarsi lo stoffo dell'essere, il quale se è nel modo suo soggettivo, costituisce la semplice realtà; ma se si prende in un modo oggettivo, costituisce lo stoffo ideale, l'essenza dello stoffo.

Finalmente osserviamo, che allo stoffo dell'ente non si può attribuire il terzo modo dell'essere categorico, fino a tanto ch'egli non si determina col pensiero assoluto, come faremo in appresso. Perocchè lo stoffo del pensier comune e non assoluto è un concetto che si riferisce al tocco del sentimento, e il tocco del sentimento si pensa col pensare imperfetto, o relativo od astratto, senza farci entrare ancora alcun concetto di moralità.

CAPO XIII.

DELLA SEMPLICITÀ DELLO STOFFO.

E per la stessa ragione conviene riflettere che lo stoffo non è l'ente, ma un elemento di esso, che la mente col suo pensare imperfetto divide dal resto, e lo considera a parte dagli altri elementi dell'ente.

Onde, quantunque sia propria dell'ente l'*unità* (*Psicologia*, * Vol. II, lib. 4, cap. 8), e così anco dello stoffo, tuttavia l'unità dell'ente può essere organica; laddove lo stoffo prescinde da ogni organismo, e però è un'unità semplice, cioè a dire priva di molteplicità alcuna; non solo priva di vera molteplicità, ma priva altresì di molteplicità razionale ed astratta, quando si tratta dello stoffo come essenza.

E di vero, nè la stessa mente può trovare alcuna molteplicità dello stoffo dell'ente, perocchè ella nol conosce se non come somministratole dal tocco del sentimento, il quale è sempli-

* (1) Non faccia meraviglia questa espressione, *realtà ideale*: ella significa la realtà come puramente possibile, in cui e per cui si conosce l'essenza delle cose reali e della stessa realtà.

cissimo. Certo non conviene confondere collo stoffo altra cosa che non è desso: per esempio il color verde può replicarsi in molti corpi; e la sensazione del verde può ripetersi. Pure questa replicazione e ripetizione non appartiene all'*essenza dello stoffo*, ma al suo modo di essere soggettivo, al reale semplice. E nè pure così appartiene allo stoffo; ma è una condizione concomitante la realizzazione dello stoffo; perocchè la realizzazione ha le sue leggi; e una di queste si è, che non si può realizzare un elemento solo dell'ente, ma l'ente intero; e però realizzandosi lo stoffo, questa realizzazione trae seco altri elementi diversi, per distinzione di ragione, dallo stoffo.

CAPO XIV.

DELLA MISTURA DI VARIE MANIERE DI STOFFO, E DELLA GRADUAZIONE NELLO STOFFO STESSO.

Ciò che potrebbe far dubitare che lo stoffo non si presentasse alla mente come un semplice, si è la molteplicità dei sentimenti e le loro diverse misture. Ma conviene distinguere in tali misture i sentimenti semplici ed elementari, e pigliare ciascuno di questi come rappresentante d'uno stoffo diverso.

Un dubbio più difficile a sciogliersi contro alla piena semplicità dello stoffo, si è quello della gradazione che si trova in un medesimo sentimento, per esempio in quello d'un colore. — Sia il verde: le tinte graduate di questo colore sono presso che innumerevoli — Al qual dubbio deesi rispondere, che le tinte diverse procedono dal mescolamento d'altri colori, come si vede nell'artificio del pittore che compone le tinte di cui abbisogna pel quadro in sulla tavolozza. Onde il verde puro è uno e semplice, è il sommo, e perfetto verde; al quale la mistura del bianco, del nero o d'altri colori dà molteplicità; e lo stesso dicasi d'ogni altro colore: ciascuno, se è pretto, è anche semplice.

Si opporrà in terzo luogo: « Nello stesso sentimento si danno diversi gradi d'intensità, i quali debbono dipendere dalla perfezione maggiore o minore dell'organo sensorio; onde anco nei

sentimenti semplici si dà molteplicità di graduazione »; per esempio la stessa tinta d'un quadro sarà veduta più distintamente. Quindi accade che lo stesso odore, come pur lo stesso suono, sarà meglio distinto da chi ha l'odorato, o l'udito più perfettamente organato. Di più, il tuono musicale può essere il medesimo, ed anco d'uno stesso timbro; pure egli può essere più o men forte. Vi ha dunque una vera graduazione nello stoffo medesimo, il che dimostra che non è al tutto semplice.

Ora qui è necessario distinguere accuratamente fra la parte *soggettiva* della sensazione, e l'*extra-soggettiva* (*Antropologia*, * n. 199 sgg.). Lo stoffo dell'ente reale è appunto di due maniere; come è di due maniere il reale, soggettivo cioè ed extra-soggettivo. Parliamo del reale, e del suo stoffo extra-soggettivo.

Lo stoffo del reale extra-soggettivo, benchè semplice, può essere a dir vero percepito dal soggetto con più o meno d'intensità, e di perfezione: ma questa gradazione appartiene al soggetto, e non all'extra-soggettivo; il quale rimane semplice. Se dunque la stessa tinta di un colore viene percepita da due individui, l'uno de' quali ha un organo più perfetto dell'altro, in tal caso conviene osservare se veramente entrambi i riguardanti vedano la stessa tinta. Perocchè se l'un d'essi vedesse un'altra tinta più languida, in tal caso non sarebbe più vero che egli vedesse la stessa tinta in modo diverso. Perocchè lo stoffo di cui parliamo è quello che cade nella sensazione: non quello che si pensa a ragion d'esempio sur una tavola senz'esser veduto. Se dunque due vedono due tinte, la diversità di queste tinte si risolve in una mistura di più colori, per esempio del bianco col verde, come sopra si diceva, e la mente coll'astrazione vi può trovare i colori semplici in essa mescolati. Se poi ciò che vedono i due riguardanti è propriamente la stessa tinta, cui vedono con più o meno d'intensità e di chiarezza; la differenza non istà nell'extra-soggettivo, che è lo stoffo di cui parliamo, ma è tutta soggettiva; e così lo stoffo extra-soggettivo per questa ragione non perde la sua somma semplicità. Veniamo allo stoffo del reale soggettivo.

Il reale soggettivo è il soggetto stesso sentito e le sue modificazioni. Ora noi abbiamo già detto, che trattandosi d'un soggetto senziente, questo non ha che un'unità organica, e però, benchè unico, risulta da più sentimenti distinguibili col pensiero astraente. Anche il suo stoffo adunque partecipa di questa molteplicità, e non è di questo stoffo che noi parlavamo, quando ne affermavano la pienissima semplicità: il soggetto non è lo stoffo elementare, ma lo stoffo organato e d'ogni parte compito.

A levare ogni dubbio sulla semplicità dello stoffo elementare di cui parliamo, giova distinguere altresì ciò che spetta al sentito semplice, qual si presenta nella sensazione organica, dai sentimenti che ad esso conseguono, ma non sono desso. Così il *sentimento alimentare* (*Antropologia*, * n. 410 sgg.) tien dietro alla sensazione del palato, e in generale il sentimento del dolore e del piacere non sono i sentiti immediati delle sensazioni organiche, ma sentimenti soggettivi ad esse conseguenti: è il soggetto stesso, che per cagion d'esse gode sentendosi perfezionato, o duole sentendosi deteriorato. In questi sentimenti soggettivi si dà graduazione certamente, e però molteplicità; e per la stessa ragione detta innanzi, cioè perchè il soggetto è un'unità molteplice, però egli è suscettivo di un vario grado di armonia fra i sentimenti elementari da cui risulta.

CAPO XV.

DEL PROPRIO:

Tornando ora ai due modi categorici dello stoffo, il modo di essere soggettivo è propriamente il *proprio*, pigliata questa parola a significare il contrario di *comune*.

E per verità negli enti conosciuti, se sono puramente ideali ed oggettivi, v'ha il comune, e non il proprio; se poi sono enti reali (sussistenti o ipotetici), ciò che in essi vi ha di proprio è unicamente la sussistenza (o si pensi come vera, oppure in

modo ipotetico) (1). Il proprio adunque non è altro che la sussistenza, la realtà, pura e semplice, nella sua soggettiva esistenza.

A torto adunque Aristotele pose il proprio nel genere degli accidenti, i quali hanno anch'essi i due modi categorici, che gli antichi non giunsero mai a ben distinguere. La sussistenza, (il modo soggettivo) è l'ultimo atto dell'essere rispetto ad un ente, pel quale l'ente è in atto; è l'attuazione dell'essenza. Prima che un'essenza sia attuata potrà essere attuata in diversi individui, ma in quanto è già attuata in un individuo non può essere in un altro; perciò quest'atto ultimo è il proprio, non avendone alcun altro in cui ulteriormente attuarsi. Ora la parola accidente, siccome anche la parola sostanza senza più, esprime la cosa nel modo di essere oggettivo: equivale ad *essenza* sostanziale o accidentale, e però a nulla di proprio, chè l'essenza tanto sostanziale che accidentale può attuarsi e realizzarsi in più individui, e quindi è comune ad essi, non propria di uno. L'essenza è propria solamente nel caso ch'ella escluda la pluralità d'individui separati, come accade nell'essenza divina, la quale non è pura essenza oggettiva, ma s'identifica colla sussistenza soggettiva, e perciò ha in se stessa il proprio.

Si può bensì trovare il proprio anche nella pura essenza, quando si considera il proprio come inabitante nell'essenza (idea del proprio); ma in tal caso non è il *proprio semplicemente*, ma il *proprio* come oggetto, che si potrebbe chiamare con una maniera imitata dagli Scolastici, il *proprio vago*, rispondente al loro *individuum vagum*.

Ma per ispiegare la mente d'Aristotele seguito dalla scuola faremo osservare avervi un *proprio* assoluto e un *proprio* relativo. Il proprio assoluto è quello che non è altro che proprio, non è mai, e sotto niun aspetto, comune, e quest'è la sussistenza

(1) Che la mente affermi la sussistenza in modo assoluto o in modo ipotetico, ella è una differenza che riguarda la mente, il modo di conoscere, non il termine della cognizione: questo rimane sempre il medesimo, la sussistenza.

stenza individuale, il reale come tale. Il proprio relativo è ciò che si riferisce ad una specie o ad un genere, p. e. chi dicesse esser proprio della specie umana il ridere, ecc.; e questo è tutto ciò che entra a costituire quella specie o quel genere, considerata la specie o il genere in sè, quasi individuo, non colla relazione ai reali, nella qual relazione acquistano l'appellazione di *comune*.

Ma il *proprio* d'Aristotele non è nè manco cotesto; egli prese unicamente il proprio per quell'accidentale che fluisce dall'essenza dell'ente. Nella qual definizione del proprio si toglie l'essenza specifica astratta come subbietto, a cui appartengono due maniere di accidenti: gli accidenti *propri* fluenti da essa, che però non possono mancare giammai, qual sarebbe la facoltà di ridere nell'uomo; e i *comuni* che non fluiscono dall'essenza astratta, e possono mancare e trovarsi anche dove ella non è, siccome il color bianco che sta ugualmente nell'uomo e nella parete. Or questo non è proprio, se non perchè fluisce dall'essenza, la quale ha il proprio nel senso detto di sopra; e può chiamarsi *proprio accidentale dell'essenza*. Or che questo proprio non sia assolutamente e semplicemente proprio, scorgesi sol che si sappia che ogni essenza o specifica o generica, sostanziale o accidentale, è comune, poichè l'essenza è ciò che si conosce nell'idea, o, come Aristotele stesso dice, che si esprime nella definizione; onde essendo cosa ideale, ella può essere attuata in molti individui; e il medesimo si deve dire di tutto ciò che è in essa, anche de' suoi accidenti, fluiscono da lei, o no. E di vero non è ella la facoltà di ridere comune a tutti gli uomini? Dunque non è veramente propria. Ma la sussistenza e realtà d'un ente non è la sussistenza e la realtà di nessun altro; dunque ella sola è ciò che v'ha di proprio nell'ente; per essa sola il comune, sia sostanza, sia accidente, si rende proprio; così una sostanza in quanto sussiste è propria, e anco un accidente in quanto sussiste è proprio; ma nel mero concetto della sostanza o dell'accidente nulla v'ha di proprio; ed anzi il proprio non vi ha in nessun concetto, ma soltanto nella *sussistenza*, che è il contrario del *concetto* o dell'idea: idea o concetto dice *comune*, sussistente dice *proprio*.

Or egli è da notare, che questa natura del proprio assai facilmente è dimenticata o tramutata in un'altra; e la ragione di ciò si è, che quando noi pensiamo qualche cosa, il facciamo con un concetto, e parliamo della cosa come sta nel concetto. Or il proprio non s'intende se non si prescinde affatto dal concetto con cui si pensa, essendo egli, come dicevamo, la sussistenza, che si pensa bensì con un concetto, ma non è il concetto, nè si compone col concetto.

CAPO XVI.

DUE ENTI CADONO NELLA NOSTRA COGNIZIONE POSITIVA,
NOI STESSI E GLI ENTI DIVERSI DA NOI.

È dunque da osservarsi che noi conosciamo due maniere di enti reali, noi stessi, e altri diversi da noi.

Ora come conosciamo noi stessi? che cosa è questo noi stessi che conosciamo? — Per quantunque si consideri non si trova da dir altro, se non che ci conosciamo pel nostro proprio sentimento (*Psicologia*, * Vol. I, n. 61 e segg.), e che nulla conosceremmo in noi, se nulla vi sentissimo: convien dunque conchiudere, che noi siamo fatti di sentimento e non d'altro; non d'un sentimento fenomenale, e transeunte, ma d'un sentimento sostanziale e permanente, che è egli stesso subbietto di modificazioni. Noi stessi dunque siamo sentimento.

Ma che cosa sono le altre cose, gli altri enti reali distinti da noi? Come li conosciamo? Che cosa è che conosciamo conoscendo essi?

Gli enti reali distinti da noi, li conosciamo in due modi, come abbiain detto: o con una cognizione ideale-negativa; o con una cognizione positiva. Quelli che conosciamo per via di cognizione ideale-negativa, noi li riferiamo a quelli che conosciamo positivamente; perocchè se non avessero qualche somiglianza, o proporzione, o analogia, o relazione con questi, niun concetto affatto ce ne potremmo formare. Onde la natura dell'ente *reale* da noi si deve desumere unicamente dall'ente reale conosciuto positivamente: possiamo sì bene pensare che esistano enti reali

assai diversi da quelli che percepiamo, ma non diversi nel carattere generico e fondamentale; altrimenti ci sfuggirebbe di mano il concetto stesso dell'essere reale, e conseguentemente non potremmo più ragionarne.

Gli enti diversi da noi, che noi conosciamo positivamente, si debbono pure distinguere in due classi: 1° quelli che *percepiamo*; 2° quelli che ci rappresentiamo coll'*immaginazione intellettuale*.

Gli enti diversi da noi, che noi percepiamo, sono 1° il corpo nostro soggettivo; 2° il corpo extra-soggettivo; 3° qualche entità mista di corporeità e di spiritualità, come io credo che accada al contatto, se non anco alla vicinanza, di due esseri viventi della stessa specie (1).

CAPO XVII.

DELLA DIFFERENZA FRA LA PERCEZIONE DI NOI STESSI, E LA PERCEZIONE DEI CORPI.

In tutte le diverse realtà che si percepiscono, lo spirito giunge naturalmente alla sostanza e quivi si ferma.

Perocchè noi intendiamo per sostanza quella prima entità, che trova la mente nella percezione di un ente, alla quale sono condizionate tutte le altre entità che nell'ente stesso si possano distinguere; onde la sostanza diventa così la base conoscibile dell'ente, quella per la quale l'ente riceve un nome sostantivo, cangiata la quale, l'identità dell'ente è cessata, è stato sostituito al primo un altro ente.

Ora tutte le entità percepite dall'uomo si riducono ad avere per loro basi conoscibili due sostanze; la sostanza del nostro spirito, e quella del corpo (2).

(1) Circa l'azione su di noi di esseri spirituali incorporei, è da dire ch'ella si faccia solamente coll'intervento di qualche sostanza corporea, e quindi sia anch'ella azione mista di spirituale e di corporeo. La sola azione immediata di Dio sull'uomo è immista, e costituisce l'ordine soprannaturale.

(2) L'identità specifica del corpo proprio e de' corpi exteriori fu da noi dimostrata nel *N. Saggio*, * n. 841, e segg., e nell'*Antropologia*, * n. 197.

Ma si vuol distinguere accuratamente fra ciò che si conosce come sostanza nella percezione del nostro proprio spirito, e ciò che si conosce come sostanza nella percezione del corpo. Questa differenza fu da noi esposta nella *Psicologia*, dove abbiamo dimostrato che la sostanza spirituale che percepiamo in noi stessi ha natura di *principio*, quando la sostanza corporea non la percepiamo che colla natura di *termine*; onde deducemmo, che fuori della sostanza corporea, tal quale è da noi percepita e nominata, deve avervi un'altra sostanza che le serve di principio; giacchè involge contraddizione che ciò che è per natura termine, manchi del suo principio.

Ancora da questa diversità, in cui la nostra percezione ci mette in comunicazione colle sostanze, noi deducemmo la classificazione suprema di tutte le sostanze relative alla cognizione dell'uomo, cioè di quelle sostanze di cui l'uomo pensa e parla, o può pensare e parlare, riducendosi tutte a sostanze-principio, e sostanze-termine.

Ora dello spirito proprio che noi percepiamo come sostanza-principio, dovremo ragionare più sotto, secondo le vedute ontologiche. Qui parleremo del corpo, che noi percèpiamo come sostanza-termine.

CAPO XVIII.

DELLA SOSTANZA CORPOREA, QUALE È DATA NELLA PERCEZIONE.

Si deve distinguere fra la percezione de' corpi dataci mediante le speciali sensazioni organiche; e la percezione immediata che lo spirito fa del proprio corpo, al quale è individualmente unito.

Quella, detta da noi percezione extra-soggettiva, ci fa accorti che esiste un corpo extra-soggettivo, non congiunto a noi soggetto; questa, chiamata soggettiva, ha per suo proprio termine un corpo così aderente allo spirito nostro percipiente, che per essa il principio s'individua, onde tal corpo chiamasi soggettivo.

La sostanza che serve di *base conoscibile* a tutte le notizie che noi possiamo avere intorno ai corpi, è data dalla percezione soggettiva; a quella si riferisce, in quella si riduce anche

l'extra-soggettiva. E però la sostanza corporea si percepisce immediatamente nella percezione del corpo nostro proprio, anteriore a tutte le sensazioni organiche speciali. Ma questo è difficile a intendersi per la ragione, che la percezione immediata del nostro proprio corpo non attira da sè sola la nostra attenzione e riflessione, che viene suscitata e scossa dalle sensazioni organiche, o per dir meglio dal sentimento de' bisogni che con esse insieme si manifestano.

Come poi le speciali sensazioni organiche s'appoggino e si riferiscano al sentimento fondamentale del proprio nostro corpo, fu da noi detto altrove, segnatamente dove dimostrammo l'identità dell'esteso di quel sentimento, che è esteso solido, e di quello che per lo più presentano le superficie terminative di quel solido. Ma poichè lo spazio misurato non è che il modo della realtà corporea, e non propriamente lo stoffo di questa realtà; perciò egli è necessario che noi qui consideriamo, come le sensazioni speciali organiche si riferiscano al corpo nostro sentito immediatamente e fondamentalmente, non solo rispetto allo spazio che occupano (alla forma), ma ben ancora rispetto allo stoffo della corporea natura (alla materia).

A tal fine noi osserviamo che tutte le sensazioni speciali organiche ci danno dei *sentiti*, che non possono esser altro che *modificazioni del sentito fondamentale* (1). Questa proposizione

(1) Il sintesismo fra il corpo sentito, e il principio senziente fu conosciuto dagli antichi, ma non chiamato con questo nome. S. Tommaso d'Aquino, premendo le vestigia di Aristotele, dice che il *corpo sensibile* è più nobile dell'*organo animale*, perchè quello è in atto, questo in potenza (S. I, LXXXIV, VI, ad 2.^a). Ora tale sentenza è affine a quell'altra che « l'anima sensitiva è l'atto del corpo vivente ». Il corpo sensibile si considerava dunque come l'atto dell'organo sensorio, come unito necessariamente a lui, giacchè l'atto è unito alla potenza, forma con essa un *quid unum*. La sola differenza del nostro linguaggio dall'aristotelico sta in questo, che noi non diciamo il *corpo sensibile* atto dell'organo sensorio, ma *termine* dell'atto di questo. Così esprimendoci, non si può più confondere il corpo coll'anima che è il principio sensitivo: sono due cose unite, ma non confuse, o ridotte ad un solo soggetto.

sembra manifesta col solo enunciarsi, essendo un fatto, che quando io provo una sensazione organica qualsiasi, il mio sentimento è modificato. Quindi convien dire, che tutte le sensazioni speciali sieno virtualmente contenute nel sentimento fondamentale, e in esso quasi latenti. Il qual concetto, se si analizza, trovasi che due cose racchiude. Poichè il sentimento fondamentale consta 1° d'un principio senziante, 2° d'un termine, che nel caso nostro è un esteso. Ora nel *principio senziante* forz'è ammettere la virtù di tutto ciò che cade nel suo termine, e così si può dire che nella virtù del principio senziante sieno virtualmente contenute le sensazioni speciali ed accidentali, estendendosi quella virtù a queste. Ma della virtù del principio senziante noi dobbiamo parlare in appresso. Il termine esteso poi è suscettivo di varie modificazioni per aggiunta o diminuzione di parti (con che s'aumenta o diminuisce il termine esteso del sentimento fondamentale), per movimenti intestini di confricazione (i quali sembra che debbano essere accompagnati da sensioni, non appartenenti necessariamente allo stesso individuo), e per movimenti organici a cui rispondono le sensioni accidentali del principio senziante individuato. Tutte queste modificazioni e alterazioni del termine esteso dipendono dalla relazione della forza corporea collo spazio, e dalle leggi del movimento. Il termine esteso (corpo e spazio) adunque è suscettivo di tali modificazioni; e queste (o per dir meglio le organiche) nel principio soggettivo sono altrettante sensioni, benchè nel termine considerato come extra-soggettivo sieno movimenti. Si può dunque dire

1.° che le sensioni organiche sieno virtualmente nel termine esteso in quanto egli esiste nel principio senziante, e non in quanto si considera da questo diviso: benchè la causa che determina quelle modificazioni sia extra-soggettiva.

2.° che le dette sensioni sieno virtualmente contenute nel principio senziante, in quanto questo si considera come suscettivo d'essere unito al suo termine, e di subire le leggi con cui

questo si modifica: leggi, come dicevamo, indipendenti dal soggetto, considerato in quella passività ch'egli mostra nel sentire.

Le sensioni speciali sono dunque in uno stato di *virtualità rimota* nel principio senziente, e in uno stato di *virtualità prossima* nel termine permanentemente sentito, e dico sentito perchè ciò esprime esistenza del termine nel principio. La causa poi che le determina all'atto non è nè nel principio senziente, nè nel termine sentito, ma in una potenza extra-soggettiva.

Ma se si cerca dove stia la ragione e quasi la propria sede di questa virtualità, convien riporla nella natura certamente misteriosa del principio senziente; in quel primo fatto dell'unione sostanziale del *principio senziente* e del *termine sentito*, in questo sintesi dove sta la genesi contemporanea de' due termini, il senziente ed il sentito. Non si prenda il sentito come nulla di extra-soggettivo, ma puramente come sentito. Come tale, egli è vero ciò che altrove dicemmo, il principio senziente non essere per se stesso limitato, ma limitarsi dal solo termine sentito: quello non essere tuttavia per sè nulla, ma essere una energia, e anzi perciò una energia illimitata, ma potenziale; l'atto della quale non ha luogo se non a condizione che sia dato il termine, che colla sua limitazione lo limita.

Il concetto di questa potenzialità illimitata del principio senziente, degno è che si svolga. Poichè porge alla mente questa difficoltà. Se non ci ha termine alcuno, non ci ha neppure un principio senziente, no 'l si può più pensare, e in tal caso sparisce anche ogni virtualità. Ma se ci ha un termine sentito, allora ci ha l'atto della sensazione, e non più la mera virtualità. Dunque questo concetto di virtualità è un vano impaccio dell'immaginazione, e non più. — Questo argomento non calza: rimane tuttavia necessario il concetto di virtualità, per la ragione seguente. Quando il principio senziente ha un suo termine e però esiste, l'osservazione del fatto dimostra ch'egli ha un'energia sua propria per la quale egli agisce siffattamente,

che l'efficacia della sua azione non può venirgli dal termine, benchè il termine sia condizione di sua esistenza. Ora l'osservazione attenta del fatto dimostra parimente, che il principio senziente conserva spesso la sua identità, l'identica energia sua propria radicale anche quando il suo termine si modifica. Se adunque il principio senziente, che ora sente una cosa che non sentiva prima, è perfettamente identico a quello che era quando non sentiva quella cosa, ne viene per legittima conseguenza che quel principio, prima ancora di sentire attualmente quella cosa, la sentiva virtualmente, avea la virtù di sentirla; poichè se non avesse avuto questa virtù non l'avrebbe sentita.

Ma che cosa vuol dire avere la virtù di sentir quella cosa? che cosa vuol dir sentirla virtualmente? — Se per sentire virtualmente s'intendesse non sentire niente affatto, dimodochè vi avesse un passaggio fra il non sentire affatto, e il sentire attualmente; in tal caso colla nuova sensazione sorgerebbe un principio nuovo di sentire, non resterebbe il precedente identico; la sensazione nuova non sarebbe modificazione di un sentimento precedente, sarebbe un sentimento del tutto nuovo ella stessa: ella non si raggiungerebbe a nulla; insomma toglierebbe l'identità del principio senziente. Convien dunque dire che la nuova sensazione preesiste in un altro modo, quasi nascosta e confusa in un sentimento maggiore, in quel sentimento che costituisce l'energia propria del principio senziente. Tale è il concetto dato dall'osservazione accurata del fatto della virtualità sensitiva.

Secondo questo concetto un principio senziente, un soggetto, contiene in sè (sentimento fondamentale) tutte le sensazioni, di cui è suscettivo restando identico; ma le contiene indistinte, fuse insieme, senza l'ultima perfezione dell'atto, in un primo grado di atto, a cui solo manca l'ultimazione. Laonde, se si considera quale operazione si faccia nell'anima nostra allorchè noi ascoltiamo un concerto di musica, converrà dire che tutta quell'armonia che si sente si sveglia ed eccita nell'anima stessa,

dove si trovava latente; ella dimorava nel sentimento fondamentale e sostanziale adunata insieme e fusa con tutte le altre possibili sensazioni formanti un sentimento solo, che è appunto il fondamentale, manchevole dell'atto ultimo e distinto, al quale venne provocato dall'organico eccitamento. E lo stesso si dica di tutte le altre maniere di sensazione.

In qual maniera un ente identico possa essere suscettivo di vari gradi di attualità, e però come gli atti secondi si rannestino a' primi, e come cessando questi rimanga nell'ente un'attualità che è maggiore di quella propria dell'atto primo, minore di quella propria dell'atto secondo, noi ragioneremo a luogo più opportuno.

Intanto dalle cose dette apparisce, che le sensazioni accidentali sono congiunte colla sostanza spirituale (sentimento fondamentale); ch'esse suppongono questa, che questa contiene quelle virtualmente, e che quelle sono modificazioni del termine di questa. Pei quali legami l'intendimento va facilmente dalle modificazioni sensibili alla sostanza senziente, e considera questa come il nucleo o sostrato di quelle; benchè l'unione di quelle con questa non possa essere rappresentata con accuratezza nè dalla similitudine d'un nocciolo congiunto alla polpa, nè da quella d'una cosa dura che sta sotto e ne sostiene una molle, come lo scheletro che sostiene le carni.

Ma perciocchè oltre la sensazione, che accusa un ente spirituale cioè senziente (sostanza principio), cade ancora nell'esperienza nostra una forza extra-soggettiva che accusa un ente materiale (sostanza termine); perciò vediamo come lo spirito vada dalla sensazione esteriore a percepire un ente reale, un corpo. Il passaggio che fa lo spirito dal sentito al pensato, dal fenomeno sensibile al concetto dell'ente, è della stessa natura tanto se egli va dalla sensazione all'ente reale spirituale, quanto se egli va dalla forza extra-soggettiva, che nella sensazione è contenuta, all'ente reale corporeo. Onde di questo solo ora noi parleremo; massimamente che su questo nascono quelle male intelligenze che tolgono la concordia delle opinioni.

CAPO XIX.

DELLA DIFFERENZA FRA LA REALITÀ E L'ENTE.

Io ho più volte segnalato come alto e difficile passo nel cammino della Filosofia l'acquistarsi il giusto concetto del *sentimento mero*, cioè non pensato, non accompagnato dal pensiero.

Una prova della difficoltà di ben osservare che cosa sia il sentimento mero (poichè la difficoltà si riduce sempre nella filosofia dello spirito a bene *osservare*) si è il vedere come molti anche dotti scrittori, lungi dall'afferrare la vera natura della sensazione, la concepiscono sempre mista col pensiero della loro mente, onde accade che vadano lontanissimi dall'intendere lo stato della questione dell'origine delle idee. Diamone un esempio.

Il signor Vincenzo De-Grazia, nel suo esame dei più recenti sistemi (1), mi fa questa obbiezione.

« Il nostro intelletto è illuminato in origine, giusta il Rosmini, « dall'idea dell'ente in universale, ossia dall'idea astratta di « esistenza. Accordando in questo momento la legittimità di « tale idea, tutto il lume ch'essa ci darà, non è più che la « possibilità della esistenza: saremo certi non essere impossi- « bile, che si realizzi l'esistenza, che la nostra mente apprende « idealmente con intuito perenne. Per passare dalla possibilità « dell'esistere all'attuale esistere, v'è uopo di altro mezzo; e « l'Autore ci addita le nostre sensazioni. Così le sensazioni ci « danno l'attuale esistenza, la possibilità di esistere è da noi « appresa *a priori*. Se sono veri i due canoni anzidetti, l'idea « preesistente della possibilità non vale a farci conoscere la « nostra esistenza, ed è superflua, dopo che nelle nostre mo- « dificazioni abbiamo appresa la nostra esistenza ».

In questa obbiezione l'autore suppone per accordato che « le sensazioni ci diano l'attuale esistenza », e non s'avvede che tutta la teoria da me esposta intorno l'origine delle idee è volta per l'opposto a provare che « le sensazioni non ci diano l'at-

(1) Inserito nel *Progresso* di Napoli, quaderno 76, marzo e aprile 1846.

tuale esistenza », di maniera che lo stato della questione che può esser trattata fra me e la scuola Gallupiana, e ancor più in generale fra me e i sensisti di qualsivoglia scuola, consiste unicamente a vedere: « se le sensazioni da sè sole diano alla mente l'attuale esistenza ». Egli è certo che se si accorda che le mere sensazioni diano l'attuale esistenza come oggetto della mente, l'idea preesistente della possibilità, e con più esattezza convien dire dell'*esistenza* senza più, è « superflua dopo che nelle nostre modificazioni abbiamo appresa la nostra esistenza ». Questa conseguenza è tanto ovvia, che sarebbe veramente maraviglia il pensare che un autore qualsiasi la potesse negare, o non vedere.

Ma dicono i sensisti e i Gallupiani: « E che? le sensazioni non esistono forse? non contengono l'esistenza? e se la contengono, perchè la mente non la riceverà da esse senza più? ». Io ripeto, che questa appunto è la questione da discutere, che in saper ciò giace il nodo dell'Ideologia, e che questo nodo è tanto difficile, che fin qui non fu pur veduto da' sensisti e dai Gallupiani, i quali danno la questione per decisa, e credono che la loro decisione sia accordata dall'avversario, e così tirano avanti argomentando contro di lui, e trionfandone: facile trionfo, perocchè egli è troppo facile il supporre fin da principio risoluto quello su cui si questiona, e poi conchiudere che dunque ha torto l'avversario che tiene l'opposto. Mettiamo dunque ancora in luce la difficoltà e procuriamo di bene afferrarla, acciocchè non ci scappi più di mano.

« Le sensazioni non hanuo esse l'esistenza »? Rispondo di sì, se si parla di *esistenza-soggettiva* e particolare; e vi rispondo di no, se si parla di *esistenza oggettiva*. Questi sono i due modi categorici dell'ente, che conviene perpetuamente distinguere; e chi non sa OSSERVARE questi due modi, cessi dallo studio della filosofia. Quando la mente pensa un *oggetto sensibile*, allora ella ha presente l'esistenza come un oggetto, l'esistenza oggettiva. Quest'oggetto è l'essenza dell'esistenza, e se l'oggetto è sensibile, ella non solo vede l'essenza mera dell'esistenza, ma

di più **CONGIUNTAMENTE** ad essa vede la determinazione sensibile, la quale determinazione non potrebbe vederla senza l'oggetto determinato, dal quale può bensì prescindere per l'astrazione, ma non cacciarlo dalla mente, non prescinderne col pensiero completo (*Psicologia*, Vol. 2., n. 1372, sqq.).

Sia adunque pure accordato che le sensazioni abbiano un'esistenza soggettiva; ma questa esistenza soggettiva non è mica l'esistenza che hanno le sensazioni nella mente; ma si fuori di essa. Come entrano esse nella mente? Quello che si tratta di spiegare si è come l'esistenza soggettiva, per la quale le sensazioni sono, ma non sono nella mente, possa entrare nella mente e divenire oggettiva. I sensisti e i Galluppiani non trovano alcuna necessità di spiegar questo: essi pensano che le sensazioni, pel fatto stesso di essere sensazioni, sieno anche pensate; o se pongono una facoltà di pensare al di fuori delle sensazioni, non credono necessario spiegare il modo, onde questa facoltà pensa le sensazioni, o il sensibile; contentandosi di dire che le pensa e nulla più. Ora se voglion questo, tal sia di loro; ma non entrino più in disputa con esso noi, perocchè la nostra questione è appunto quella che essi trasandano, quella che essi non trattano, che non voglion trattare.

Noi dunque trattiamo una questione nuova, a cui i sensisti ed i Galluppiani non arrivano; e siamo lontanissimi dall'accordare, come si dà a credere il signor De-Grazia, che le sensazioni ci diano l'attuale esistenza; poichè l'esistenza non è a noi data, s'ella non è data alla nostra mente; e l'esistenza data alla nostra mente è l'esistenza-oggetto; la quale non è quella delle sensazioni, che è un'esistenza soggettiva, relativa al soggetto (al principio senziente) e nulla più, ond'esse non possono dare quello che non hanno. Noi diciamo che questo è essenziale alla mente e al pensiero, d'avere per termine un'esistenza oggettiva, un ente oggetto; e che la mente non può pensare l'esistenza soggettiva della sensazione o del sensibile, se non nell'esistenza oggettiva, ossia nell'ente oggetto, e però mediante questa; diciamo dunque, che dee precedere nello spirito l'esistenza

oggettiva, e che allora solamente egli ha la facoltà di pensare, perchè ha il mezzo in cui e per cui può apprendere quello che è soggettivo; e il dir questo è quanto un dire, che la facoltà cogitativa si forma mediante l'intuizione dell'essere oggetto. Il che se si vuol porre in altre parole ancora (giacchè il variare l'espressione può giovare a render più facile a cogliere quanto noi vogliam dire in argomento sì sottile), noi riduciamo la questione a questa domanda: « Allorquando lo spirito pensa un sensibile, l'oggetto del suo pensiero è egli nè più nè meno il sensibile come sensibile? ovvero sia quell'oggetto ha un elemento di più, che manca nel mero sensibile precisamente come sensibile »?

La risposta dipende unicamente dal saper osservare qual sia l'oggetto sensibile del pensiero, dal saper osservare che cosa in esso si contiene, se nulla di più che il sensibile mero, il mero soggettivo, ovvero qualche altra cosa non soggettiva. Tutto qui si riduce all'osservazione, all'analisi del sensibile pensato; e quest'osservazione, quest'analisi è l'opera difficile a farsi; è quella che i sensisti e i Galluppiani certamente non fanno, nè s'accorgono pure di dover fare.

Ora per venirne a capo, e aiutare l'osservazione anche con le forze del ragionamento, noi poniamo per principio che ogni diversità che si trova fra il termine del pensiero, e la sensazione precisa dal pensiero, è un elemento da questa non somministrato, il quale deve essere spiegato. Ma egli è manifesto che ci ha gran differenza (più veramente opposizione) fra un sensibile che si contempla come *oggetto*; e un sensibile che non è oggetto, ma è soggetto o *soggettivo*, cioè appartenenza del soggetto. Dunque l'essere oggetto non è dato dalla sensazione, dal sensibile. Di più analizziamo il sensibile-oggetto. Il sensibile come oggetto può essere affermato o no. Dunque l'affermazione non entra a costituire la natura del sensibile-oggetto. L'essenza dunque del sensibile-oggetto è scevra di affermazione. Ma se io penso un oggetto-sensibile senz'alcuna affermazione, egli è tale che io gli posso, volendo, applicare il predicato di possibile, e di

universale. Or l'universale non è dato dalla sensazione, perchè essa è essenzialmente particolare; nè pure è dato il possibile, perchè il possibile non si limita ad alcuna sensazione individua, e una sensazione-individua non è mica il possibile d'un'altra sensazione. L'oggetto dunque non è dato dalla sensazione. Dunque è dato altronde alla mente. Ma l'*oggetto* è l'ente, l'ente in universale; altramente l'oggetto dato alla mente sarebbe nulla. Dunque la mente non riceve dalla sensazione l'ente in universale; ma intuisce quest'ente con indipendenza da quella: e quest'intuizione è la condizione antecedente, è, se si vuole così, la prenozione, colla quale ella può pensare il sensibile, e la sensazione: li può pensare perchè coll'intuito oggettivo può oggettivarli, ossia vestire a mo' di oggetto il soggetto od il soggetto: vedere il soggetto particolare nell'oggetto universale. Ed è questo appunto, che dimostra che alla facoltà di pensare non somministra ogni cosa il sentimento, perchè quella facoltà, pur col primo suo atto, va al di là del sentimento e della sensazione.

Niuno può afferrare questa teoria se non giunge coll'osservazione della mente a riconoscere, che in ogni percezione intellettuale trovasi, come principale elemento, l'universale, il possibile, l'oggetto.

Di che si vuol conchiudere, che il sentito o il sentimento può dirsi *realità*, non ancora *ente*; perocchè quest'ultima espressione acchiude l'oggetto, giacchè l'istituzione della parola *ente* ha in vista il pensato, ossia l'oggetto della mente. In una parola, la *realità* non è l'ente, ma ella è un *modo* categorico dell'ente, uno dei modi nei quali è l'ente, e che si dividono da lui per astrazione, assegnandogli un vocabolo che ne esprime il concetto,

CAPO XX.

DELLA DIFFERENZA FRA LA SOSTANZA E L'ENTE REALE.

La quale distinzione fra l'*ente* e la *realità*, è necessarissima all'Ontologia: senza di essa, questa aberra in una continua anfibologia.

Del pari è necessaria quest'altra fra la *sostanza*, e l'*ente reale*. Perocchè la sostanza esprime un *reale*, il quale ha quell'atto primo che gli abbisogna perchè sia concepito per un ente, mediante l'idea a cui egli si unisce nella mente che il pensa.

E nel vero la sostanza fu da noi definita: quell'elemento che si ravvisa colla mente siccome primo e base a cui s'attengono tutti gli altri in un dato ente, o in altre parole « l'atto pel quale sono le essenze specifiche », le quali non sono già per gli accidenti, ma per quell'atto nel quale e pel quale questi sono, il quale atto si chiama sostanza.

Ora in quel reale che viene pensato dalla mente siccome un ente, ella distingue un elemento primo, nel quale e pel quale sono gli altri, che perciò si chiamano accidenti; e quel primo è la sostanza. Così, nel sentimento proprio, l'uomo trova un atto che rimane identico, mentre altri atti si cangiano, e quello è il sentimento-sostanza; questi sono accidentali modificazioni. Del pari, ne' corpi percepiti la *forza* che agisce sull'anima producendovi il fenomeno dell'estensione, tien luogo di sostanza; e così pure quella *forza* che modifica quella sostanza, è sostanza; perocchè la forza che agendo nell'anima vi produce l'estensione sentita, e quella altresì che la modifica, sono entrambi quella prima cosa che si pensa in ciò che si chiama corpo; e le mutazioni che ne nascono sono accidenti, che per quella forza s'intendono, e si concepiscono.

Di che apparisce che la distinzione fra *sostanza* ed *accidenti* proviene dalla *forma reale* dell'ente, e dalla limitazione a cui questo soggiace.

Quindi nel sentimento e in ciò che cade nel sentimento, che sono i due generi del reale, si distingue la *sostanza* e l'*accidente*; e però queste entità soggettive non sono conoscibili per se stesse, perchè non sono enti, ma hanno bisogno, acciocchè sieno alla mente, di venire oggettivate, cioè vedute nell'ente, che è essenzialmente oggetto della mente, il che è quanto dire uniti coll'ente, col quale, e colla mente sintetiz-

zano (1). Quando adunque la sostanza s'unisce all'ente-oggetto; allora ella è divenuta ente; e gli accidenti sono divenuti così modificazioni variabili dell'ente.

Che se vi avesse un primo atto di sentimento, il quale per l'essenza sua fosse nella mente, cioè fosse unito all'idea, questo sarebbe ente per sè, inteso per la sua essenza. E tale è Dio. Nel quale ciò stesso che è soggetto, è anche oggetto; onde il soggetto è per sè intelligibile, e non ha bisogno di venire oggettivato. Laonde la divina sostanza non può certamente esser fuori dell'ordine soggettivo (perchè il solo oggetto senza soggetto, benchè cosa divina, non è ancora Dio); ma essa non è puramente *sostanza*, ma è ad un tempo *ente*, anzi è l'Ente.

Che se la parola *sostanza* si prende in modo da acchiudervi la relazione coll'accidente, non si può più applicare quella parola con proprietà a Dio, a cui spetta solo quella di Ente, o di Essere (e veramente Dio è puro essere). Laonde a diritta ragione fu proibito in qualche Concilio il dire che Iddio sia una *sostanza* in senso proprio, potendosi egli chiamare sostanza solo in senso analogico.

CAPO XXI.

TEORIA DELLA RAPPRESENTAZIONE.

Le quali cose ci mettono in istato di dare la teoria della rappresentazione.

Vi ha un'opinione comune, che tutto ciò che la mente intende, l'intenda per via di rappresentazione, con che si vuol dire, che il pensiero non coglie gli oggetti stessi, ma qualche altra cosa che glieli rappresenta, la qual cosa dicesi idea. Noi abbiamo

(1) Conviene por mente che la parola *ente* indica propriamente l'oggetto della mente, e però il principio di ogni cognito. Ora niente può essere senza il suo principio. Si dirà, che tutti i nomi hanno una significazione oggettiva, perchè sono imposti a indicare gli oggetti della mente. Vero; ma alcuni nomi, significando le cose in un modo oggettivo, non significano sempre oggetti, ma talora soggetti, che si dicono oggettivati, appunto pel modo nel quale la mente li pensa, pensandoli ella nell'oggetto.

mostrato in più luoghi l'erroneità di questa opinione; della quale tuttavia non si sanno interamente svestire i filosofi principalmente tedeschi, che fanno tanto uso di questa parola, rappresentazione (*Darstellung*). Non vogliamo ora ripetere il detto, ma solo succintamente indicare sotto quale aspetto abbia luogo una specie di rappresentazione nell'atto cogitativo.

Dico una specie di rappresentazione, poichè niuna rappresentazione vera ci cade, ma solo qualche cosa di somigliante, a cui si può riserbare il nome di rappresentazione, d'uso sì frequente, per evitare, quant'è possibile, il neologismo.

Questa cotal rappresentazione, che si rinviene nel pensiero, è di due maniere: l'una consiste nel servizio che presta l'idea al conoscimento dell'ente reale; l'altra consiste nel servizio che presta il sentimento e la sensazione al conoscimento trascendentale dell'ente reale corporeo. Parliamo d'entrambi queste maniere di rappresentazione cogitativa.

L'idea fa conoscere l'essenza della cosa, ma non, da sè sola, la sussistenza. Pure la cosa sussistente non si conosce senza prima averne conosciuta l'essenza, cioè senza averne l'idea (si parla di una priorità logica). Quindi è che si suol dire, che l'idea, la quale certo non è la cosa sussistente, la rappresenti. Secondo questa maniera di parlare, il primo immediato termine della cognizione è l'essenza, la quale non è, come si diceva, la cosa sussistente, ma è solo rappresentativa di questa, n'è per così dire il suo ritratto. Onde fa bisogno un altro atto, col quale lo spirito passi dal rappresentativo al rappresentato, dal ritratto a ciò di cui il ritratto è. E questo secondo atto è appunto quello, che noi chiamiamo *affermazione*, il quale non si può fare senza apprendere la realtà sensibile, come non si può, al vedere un ritratto, sapere se sussista la persona ritratta; la qual cognizione non dal ritratto, ma altronde si deve raccogliere. Nè si dica che, essendo l'essenza e la sussistenza cose diverse, non può l'una, come cosa, esser rappresentativa dell'altra, come cosa; perocchè la sussistenza non s'intende da sè sola, ma unita individualmente coll'essenza, di maniera che l'essenza intuita da

sé è identica coll'essenza del sussistente; quasi direi come la forma della casa è identica nel disegno, e nella casa reale. Quale dunque sia la natura di questa rappresentazione cogitativa, non si deve spiegare per via di esempi materiali, ma conoscerlo meditando la stessa relazione che unisce l'essenza colla sussistenza.

Veniamo or alla seconda maniera di *rappresentazione*, che nel pensiero umano si può osservare; ed è quella, nella quale il sentimento e la sensazione si prendono come rappresentanti, e l'*ente reale* come rappresentato.

Qui si debbono distinguer più cose.

Primieramente quel sentimento primo e sempre identico che costituisce la sostanza spirituale, non è già rappresentativo di questa sostanza, perchè anzi è dessa medesima. Onde qui non si dà rappresentazione.

Ma altro è la *sostanza* abbiám detto, altro l'*ente reale*.

Questo ente reale è la sostanza stessa, che sintetizza colla mente, e in questa unione essenziale di lei colla mente trovasi unita all'ente-oggetto. Quest'ente reale (nel caso nostro, lo spirito) è conosciuto ancora immediatamente dalla mente senza intervento d'alcuna rappresentazione.

Ma dopo di ciò sopravviene il ragionamento dialettico trascendente, il quale vede che il sentimento finito è un relativo, il quale, come tale, non s'identifica coll'ente assoluto. Questo ragionamento trasporta dunque il pensiero dalla sostanza finita all'ente assoluto; ed è allora, che quella diviene come una rappresentazione, o più veramente un vestigio, un geroglifico di questo. Questa specie di *rappresentazione* appartiene dunque unicamente al pensiero trascendente, ed è quella di cui accenna l'Apostolo, dove dice: *Videmus nunc per speculum, in aenigmate*.

Le sensazioni, considerate quali modificazioni dello spirito, non lo rappresentano, appunto perchè sono modificazioni, e però non mai sole, ma unite al sentimento sostanziale, nè prime nell'ordine logico.

All'incontro il sentito corporeo rappresenta il corpo, perchè quantunque egli abbia natura di termine, tuttavia egli cade

nell'immediata nostra cognizione come primo e solo, giacchè il principio che risponde a quel termine ci rimane occulto, non cadendo nella nostra percezione. Ma dobbiamo spiegare in che senso lo rappresenti.

Nel sentito convien distinguere due elementi, la *forza* e il *tocco del sentimento*. Per forza intendo quella virtù che modifica lo stato di un altro ente. Ora vi ha una forza che modifica il principio senziente producendo in lui il fenomeno dell'esteso: vi ha pure una forza che modifica questo esteso. Non potendosi conoscere la forza che dal suo effetto, la nozione della forza è relativa, cioè si conosce nell'effetto. Vero è ch'ella suppone un ente soggetto a cui appartenga, ma trattandosi dei corpi, questo ente soggetto della forza corporea si rimane straniero alla nostra percezione, e tutto ciò che noi conosciamo è unicamente la forza. Questa forza, come prima ed unica cosa cadente nella cognizione nostra, diviene per noi la sostanza corporea, e quindi il corpo. Così il corpo noi lo conosciamo immediatamente, e non per mezzo di alcuna rappresentazione.

Ma questa cognizione è relativa, anche per esser ella cognizione di una sostanza termine: e desunta dall'effetto. Ora questo effetto essendo doppio, poichè un effetto è quello che la forza produce in noi producendoci il fenomeno dell'esteso, e un altro effetto è quello che la forza produce nell'esteso stesso (modificazioni che un corpo riceve dall'altro), perciò la sostanza corporea ha come due basi, che la farebbero parere due sostanze, onde si ha la distinzione fra il corpo soggettivo e il corpo extra-soggettivo. Ma colla riflessione poi si trova che trattasi d'una sola sostanza, la quale prende in noi due forme a cagione ch'essa si conosce come termine, e non come principio, e il termine è doppio benchè il principio sia unico. In qualche maniera si potrebbe dire, che le due forme sostanziali nelle quali conosciamo il corpo, sieno rappresentative dell'unica sostanza corporea.

Una forza diffusa nell'estensione esprime il concetto del corpo, che hanno comunemente gli uomini. Al qual concetto se si

applica la dialettica trascendentale, questa conduce al di là della sostanza termine, e trova un ente soggettivo principio. Ma di questo non altro si conosce che l'esistenza con tale ragionamento, e però il comune concetto di corpo diviene così rappresentativo di questo ente trascendente, diviene vicario di lui nella mente nostra, quantunque la cognizione che ce ne dà non sia più che proporzionale e negativa.

Ma veniamo alle sensazioni organiche. Ciascuna specie ha un diverso tocco di sentimento. Ora i diversi tocchi del sentimento, appunto perchè diversi, ed effetti della forza stessa, non la esauriscono. E tuttavia valgono a rappresentarla nel nostro spirito. Così le immagini visive ci mettono innanzi allo spirito i corpi (e lo stesso si può dire delle altre sensazioni degli organi sensorj). Ma questi corpi, che abbiamo innanzi in virtù delle immagini, non sono le immagini stesse; che se fossero, ciascuna immagine, e più generalmente ciascun sentito organico, sarebbe un corpo. All'incontro sappiamo che uno stesso corpo produce innumerevoli immagini, come pure sensazioni tattili, acustiche ecc. Dunque altro è il corpo, ed altro sono i sentiti organici. Ma questi li prendiamo pel corpo stesso, cioè per la forza che tutte quelle sensazioni produce. Quelli adunque ci fanno conoscere i corpi per una cotale rappresentazione. Questa rappresentazione non è però uguale a quella per la quale un ritratto ci fa conoscere la persona ritratta, perocchè nè il ritratto è l'effetto della persona ritratta, nè in quello vi ha nulla dell'attività reale di questa. All'incontro la sensazione organica è l'effetto della forza, e tiene in se stessa una parte di questa tuttavia in atto. In questo modo adunque le sensazioni organiche rappresentano la sostanza corporea. Nè la rappresentano come un incognito, ma come un cognito; perocchè la sostanza corporea, che è la forza che abbiám descritta, è a noi cognita nel sentimento fondamentale. Le sensazioni adunque ci fanno riconoscere la presenza di questa forza, e così fanno più del ritratto, il quale, se è di persona conosciuta, ce la richiama bensì alla memoria, ma non ce la fa riconoscere presente.

Che se consideriamo i sentiti organici non rispetto alla sostanza corporea, ma rispetto all'ente reale corporeo, molto meno quelli ce lo danno alla mente per immediato, e solo ce lo presentano come rappresentato imperfettamente, quasi segni di cosa segnata. Il segno non giova a richiamare al pensiero se non ciò che già si conosce; e così se la mente già prima non conoscesse l'ente, mai non potrebbe giungere a pensarlo, per quantunque sensazioni si avesse lo spirito: nuova prova della teoria dell'intuizione dell'ente in universale, precedente a tutte le sensazioni organiche.

CAPO XXII.

RIEPILOGO DEGLI ELEMENTI DELL'ENTE REALE, DE' QUALI ABBIAMO FIN QUI DISCORSO.

E qui prima d'avanzare il passo, volgiamo addietro lo sguardo. Noi volevamo spiare la natura dell'ente reale, argomento di questo libro, e dovendola spiare ne' concetti che si ha di esso la nostra mente (fuori dei quali concetti nulla noi possiamo spiare), trovammo che l'ente reale risulta da due forme categoriche primitive, le quali sono 1° *l'ente*, che si conosce nell'idea, 2° e la *realità*, che è il sentimento. Noi vedemmo che l'ente senza la realtà, non è ancora ente reale, ma semplicemente ente, oggetto. Vedemmo ancora che la *realità* sola è inconoscibile, e non somministra alla mente l'ente, l'esistenza oggettiva. Vedemmo che la realtà ha una *relazione essenziale* colla mente, e che perciò non si può concepire la realtà sola: concepandola poi nella mente, ella sintetizza coll'ente; di maniera che di questo (che è l'ideale), e di quella, si forma dinanzi alla mente un solo oggetto, che chiamasi ente reale.

Questi sono i due primi elementi, se così si vogliono chiamare, dell'ente reale: veniamo ad analizzare il secondo, cioè il sentimento (ente-soggettivo).

Partiamo dal principio, che conviene rilevar la natura della realtà pigliandola quale si mostra ne' primitivi nostri concetti,

quasi afferrandola in quel primo ingresso che ella fa nella mente nostra.

Noi nel sentimento abbiamo prima di tutto distinta una attualità, che per non essere stata nominata fin qui da filosofi, abbiamo appellata lo stoffo del reale; ed ancora un organismo intrinseco al reale, dove la legge del sintesismo più che mai si manifesta. Lo stoffo è come la materia del reale, e a noi è noto per quella comunicazione che abbiamo detta il tocco del sentimento; l'organismo è come la forma onde il reale è distinto e ordinato.

Lo stoffo è semplice, e ogni parte dell'organismo è per così dire materiata da esso. Nell'organismo poi abbiamo distinto due altri elementi di secondo ordine, cioè la sostanza e l'accidente, e le sostanze si compartirono in due classi, quella delle sostanze principio, e quella delle sostanze termine.

Abbiamo poi osservato che le sostanze termine si comunicano a noi con *diversi tocchi di sentimento*, come accade del corpo, che cade nella nostra percezione or con quel tocco che ci dà il concetto di corpo soggettivo, or con quello che ci dà il concetto di corpo extra-soggettivo; ma perocchè è identico il suo *organismo*, si riconosce in entrambi i tocchi la sostanza identica.

Onde, se noi vogliamo ridurre a un piccolo specchio l'analisi fin qui fatta dell'ente reale, avremo la seguente tavoletta che ne dimostra gli elementi.

ENTE REALE

ELEMENTI PRIMI.

- I. *Ente-oggetto, Idealità.*
- II. *Ente-soggetto, Sentimento, Realtà.*

ELEMENTI SECONDI.

- A. *Stoffo.*
- B. *Organismo.*

ELEMENTI TERZI.

- 1.° *Sostanza.*
 - a. *Sostanza-principio.*
 - b. *Sostanza-termine.*

- I) *Identità della sostanza—termine.*
 - II) *Moltiplicità delle basi conoscitive della stessa sostanza—termine, le quali basi diverse sono formate da un diverso tocco del sentimento sostanziale.*
- 2.° *Accidenti, ossia modificazioni del sentito—sostanza.*

Ma è da ritenersi che quest'analisi non vale, come abbiamo detto, se non per l'ente reale relativo; giacchè l'assoluto unico e semplicissimo non ammette altra distinzione in sè, che quella categorica dell'ideale, e del reale.

CAPO XXIII.

DELL'IMMAGINAZIONE INTELLETTIVA.

Noi abbiamo fin qui ragionato dell'ente reale a quella maniera, che egli cade nella percezione intellettuale: ora dobbiamo considerarlo come oggetto dell'immaginazione intellettuale. E poichè questa è facoltà poco conosciuta, noi dobbiamo trattenerci intorno più accuratamente.

ART. I.

L'animale non può immaginare il sentimento sostanziale, ma solo certe sue modificazioni accidentali.

In prima si dee ben distinguere l'immaginazione intellettuale dall'immaginazione animale: sono facoltà essenzialmente diverse, ed è necessario che noi accuratamente le distinguiamo.

Qual è l'ufficio dell'immaginazione animale? Egli è quello di riprodurre i sentiti, e, se si vuole, d'annodarli altresì fra loro, secondo le leggi dell'associazione e della forza sintetica animale. Non si tratta dunque, nella immaginazione animale, che di riprodurre sensazioni, modificazioni de' proprii sentimenti animali.

Quindi l'immaginazione animale non arriva mai a riprodurre il sentimento sostanziale dell'animale, il principio senziente.

Questo si prova anche in più altri modi:

1.° Uno de' quali si potrebbe ritrarre dalla natura stessa dell'immaginazione animale (1), che altro non è che la facoltà di riprodurre dei movimenti sensorj simili a quelli che eccitano le sensazioni.

2.° Un altro argomento è questo. L'immaginazione riproduce i sentimenti perchè questi rimettono del loro atto e cadono a stato d'abito. Se dunque vi avesse un sentimento così permanente, che non rimettesse punto dell'atto suo, esso non avrebbe bisogno d'essere riprodotto, nè potrebbe; non potendosi fare quello che è fatto. Or il principio senziente ed il sentimento sostanziale dell'animale è sempre in atto fino che dura l'animale; dunque non può riprodursi.

3.° Acciocchè un animale potesse produrre un sentimento uguale a quello che costituisce la sua essenza, converrebbe che in pari tempo lo distinguesse da sè. Ma niun sentimento s'estende a ciò, che non ha, nè può avere in se stesso. Ora un sentimento sostanziale non ha e non può avere in se stesso un altro sentimento sostanziale, perchè i principii senzienti sono incomunicabili. Dunque l'animale, che è un sentimento sostanziale, non può immaginare un altro sentimento sostanziale da sè distinto, un altro animale (2).

4.° Se si esamina ed analizza l'operazione con cui si immagina un altro soggetto, ella si vede trascendere la forza del senso, ed esser d'indole intellettuale. E veramente chi la fa deve 1° immaginare un sentimento uguale al suo senza determinare

(1) *Antropologia*, * n. 350, *agg.*

(2) Le conversazioni degli animali fra loro potrebbero far credere che si percepissero come animali. Ma per ispiegare tutti i fenomeni che si osservano nella loro convivenza e nel loro mescolamento, non è necessario supporre nient'altro se non che: 1° ogni animale abbia il sentimento proprio; 2° riceva dagli altri certe sensazioni speciali; senza che l'uno immagini il sentimento proprio, o il principio senziente del suo simile. L'attribuire di più agli animali è sempre quell'illusione, per la quale l'*immaginazione intellettuale* dell'uomo attribuisce ad altri enti ciò che sperimenta in se stesso, e quindi le proprio facoltà, le proprio cognizioni.

se sia il suo proprio o no, un sentimento sostanziale in se stesso; 2° poter dire che quel sentimento non è il suo, ma un altro soggetto.

Ora la prima di queste due operazioni è quanto un considerare il *sentimento proprio* in se stesso, nella sua essenza come possibile, in una parola, oggettivamente. Ma ogni concezione oggettiva è *intellettuale*, siccome ell'è anche universale, è però non si può fare dal senso, ma si esige a ciò l'intelletto, a cui solo appartiene l'oggetto, e tutto ciò che è oggettivo. Si consideri bene. Il pensiero, col quale io affermo l'esistenza d'un ente uguale a me, comprende il concetto di questo ente, e però il pensiero preliminare, che un *tal ente* è possibile. Che cosa è un *tal ente*? È un ente *simile* a me. Interviene dunque la *possibilità*, e questa è oggetto dell'intelletto, il senso non la raggiunge. Interviene la *similitudine*, e la similitudine suppone il *comune*, e il *comune*, che è quanto dire l'universale, di nuovo è l'oggetto dell'intendimento e non punto del senso (1). Ma non solo, nell'operazione che noi esaminiamo, si concepisce un ente uguale a noi come possibile e realizzabile più volte, ma anche si afferma. Ora di nuovo *l'affermazione* appartiene *all'ordine intellettuale*. Di più si *distingue* un me che non si sente, dal me che si sente: si pensa un me che sente se stesso, e che non è sentito da altri. Tutte queste operazioni appartengono all'intelletto, perchè al senso non può spettare ciò che non si sente.

Questa dunque è notabilissima differenza tra il sentimento sostanziale, e i sentimenti accidentali, modificazioni di lui: che l'immaginazione sensitiva può riprodur questi, i quali vanno e vengono, e sono effetto della facoltà sensitiva, atti secondi dell'attività dell'anima, non può riprodurre il sentimento sostanziale, che non cessa mai di essere in atto, e non è effetto di alcuna facoltà, ma è la natura stessa dell'anima fatta dal Creatore.

(1) *N. Saggio*, * Sez. I, n. 55, segg.

ART. II.

L'operazione della immaginazione intellettuale si compone di tre atti.

Ma quello che non può l'immaginazione sensitiva, bene il può l'immaginazione intellettuale, come l'esperienza ci dimostra. Perocchè non è dubbio alcuno, che noi possiamo immaginare un altro noi stessi, ed anzi molti, quanti ci piace. Or egli è necessario che da noi si analizzi questa operazione.

In primo luogo noi non potremmo immaginare un altro noi stessi, se non potessimo concepire l'ente in sè quale oggetto. Concepire un oggetto è lo stesso che concepirlo indipendentemente da noi, indipendentemente da quello che noi sentiamo; perocchè nel concetto di un oggetto in sè, non entra punto nè poco il nostro proprio sentimento. Può ben essere che nell'oggetto concepito noi pensiamo un sentimento, e altresì un sentimento uguale al nostro. Ma questo sentimento non lo riferiamo a noi stessi, e non lo prendiamo per quello che sentiamo noi, ma per un sentimento che non è ancora di nessuno, ma solo di quel principio ipotetico, che in lui pensiamo: consideriamo quel sentimento solo in relazione con se stesso, proprio del principio senziente che è in lui, e non in noi. Altro servizio adunque non ci presta il nostro proprio sentimento, se non quello di valerci di tipo o d'esemplare. E il poterlo usare quale tipo è già un averlo universalizzato e considerato nella sua possibilità: è un essere passati dal sentimento al concetto del sentimento, nel qual concetto è l'essenza; e questo appunto è ciò che fa l'intelligenza. La quale operazione dell'intelligenza, se bene si perscruta, manifestamente si risolve in un atto che considera il senso per sè soggettivo come entità oggettiva, e, se trattasi di sentimento sostanziale, come ente; chè considerare un oggetto è il medesimo atto che quello di considerare un ente.

La prima operazione adunque dell'immaginazione intellettuale, che è la facoltà d'immaginare enti od entità, consiste in questo, in contemplare il sentimento proprio come un ente o una entità, oggettivamente, universalmente.

La seconda operazione è quella di considerar questo sentimento oggettivo come possibile a sussistere in un numero indeterminato d'individui. Già, se si tratta di sentimento sostanziale, l'individuità vi è compresa, perocchè vi è compreso il principio senziante che lo unifica. Se poi si tratta di sentimenti accidentali, la mente li individua pigliandoli come subbietti dialettici.

La terza operazione si è quella di pensare espressamente uno di questi sentimenti individuati possibili, o pensarne più, in un numero determinato.

Ma egli è da riflettere, che la prima delle tre operazioni, le quali vedemmo necessarie acciocchè possa adoperarsi l'immaginazione intellettuale, non appartiene propriamente a lei; ma è quella universalizzazione, che rimane quasi spontanea nella mente al cessare della percezione, ossia dell'affermazione in essa compresa; giacendo nel seno della percezione medesima il concetto della cosa, il quale acciocchè apparisca nella sua universalità non ha più bisogno, che di slegarsi dall'affermazione. Il concetto che rimane allora è la specie piena che presta la pura cognizione, ma positiva. Per essa si conosce il reale tostochè vi s'aggiunge l'affermazione. Se questa non vi s'aggiunge, si conosce il reale ancora, ma nella sua natura o concetto, senza che s'abbia la comunicazione di lui stesso. Ma la cognizione del reale, attuata in modo che supplisce alla stessa percezione, si ha colla seconda e terza operazione dell'immaginazione intellettuale.

E da prima s'è noti, che quantunque noi dicemmo che l'immaginare un sentimento sostanziale diverso dal nostro eccede la facoltà del senso animale, e però dell'immaginazione sensitiva; tuttavia non si deve credere che l'immaginazione intellettuale si limiti alla riproduzione d'un sentimento sostanziale diverso dal nostro, perocchè ella che abbraccia il più abbraccia anche il meno, e riproduce anche i sentimenti accidentali, al modo suo, cioè non come puri sentimenti, ma come sentimenti conosciuti, come entità.

Fin qui adunque va l'immaginazione intellettuale.

ART. III.

*L'affermazione così assoluta come ipotetica è diversa
dalla immaginazione intellettuale.*

A questa talora si aggiunge l'atto della facoltà di affermare, la quale è doppia, assoluta e ipotetica.

Si afferma assolutamente la sussistenza d'uno degli individui immaginati, quando si ha ragioni sufficienti a dimostrarne la sussistenza, come gl'indizii e segnali delle sensazioni che di lui si ricevono, o una dimostrazione razionale. Finalmente anche l'arbitrio può aver parte in tale affermazione, nel qual caso ella riesce falsa.

L'affermazione ipotetica è quando si afferma la sussistenza d'uno degli indicati individui senza *persuadersi* perciò che sussista, ma unicamente per farvi sopra un ragionamento, cercando appunto di conoscere quali sarebbero le conseguenze della sussistenza di lui.

L'immaginazione intellettuale appartiene al gruppo delle facoltà oggettive (*Antropologia*, * n. 522, sgg.); l'affermazione appartiene al gruppo delle facoltà soggettive: per la prima l'uomo ha l'idea *positiva* della cosa; la seconda non fa altro, che produrre la persuasione, la consapevolezza che la cosa agisce sopra di noi, soggetto.

ART. IV.

La concezione è diversa dalla immaginazione intellettuale.

Dopo di ciò dobbiamo distinguere fra il *concepire*, e l'*immaginare* intellettuale.

Il concepire può abbracciare la stessa cosa, che l'immaginare; ma la lascia quasi direi co' soli suoi lineamenti come in potenza. All'incontro l'immaginare rappresenta la cosa agli occhi dello spirito come se attualmente la percepisse: per meglio dire, l'immaginare forma l'oggetto nello spirito. Quindi l'immaginare non si stende tanto quanto il concepire, benchè l'atto di questo ceda all'atto di quello per la vivezza. Si concepiscono relazioni, oggetti così astratti, che non presentano nulla di sensibile; ma

non s'immagina se non ciò che si percepisce sensibilmente, trattasi poi di sentimento animale o d'altra fatta. Si concepiscono oggetti per via di segno, senza che il pensiero badi agli oggetti segnati, se non puramente pigliandoli come cose segnate e aventi certe proporzioni coi segni. Così si può ragionar lungamente del cavallo, senza aver immaginazione di alcun cavallo; e l'algebrista può condurre un lungo calcolo, senza che gli accada mai d'immaginare quegli astri, intorno a cui forse il calcolo s'aggira; e se qualche volta gli immagina, ciò non fa mestieri a condurre innanzi il suo calcolo, bastando la semplice concezione delle quantità segnate in lettere e in numeri.

L'immaginazione intellettuale adunque si restringe ai sentimenti universalizzati, e riproduce o forma nello spirito tali sentimenti; e se tali sentimenti sono sostanziali, il prodotto dell'immaginazione intellettuale è un ente sostanziale, formato nello spirito di chi lo immagina.

ART. V.

Inesistenza imaginaria d'un ente in uno spirito intellettuale.

E questo è appunto cosa che fa stupire chi ben considera: che uno spirito intelligente abbia virtù di formare in se stesso un altro ente, un altro principio senziente, un altro spirito. Questa specie d'inesistenza d'uno spirito in un altro è degna della più profonda riflessione: noi vi ci dobbiamo trattenere.

Non è da credere che nell'immaginazione intellettuale avvenga solamente un fatto simile a quello che avviene nell'immaginazione sensitiva. In questa tutto si riduce a modificazioni del soggetto, come abbiamo già detto, e a certe leggi di associazione e di azioni che quelle producono: non trattasi della formazione di un soggetto nuovo, neppur d'un subbietto dialettico, perocchè il senso non ha dialettica. Per l'immaginazione intellettuale si forma un soggetto nuovo nel nostro spirito, il quale noi sappiamo che non è il nostro, ma è naturato e foggiato come il nostro. Questo soggetto che si foggia in noi col pensiero

non è un segno, non è un'immagine, non è una pura rappresentazione; molto meno è una modificazione nostra. Noi pensiamo propriamente e direttamente un soggetto sostanziale, quale è in sè e non in alcun segno, lo pensiamo senziente, pensante ecc. d'un sentimento e d'un pensiero sostanzialmente e totalmente diverso dal nostro, al nostro incomunicabile. Come ciò si spiega?

Dividansi le due operazioni, quella che abbiamo attribuita all'immaginazione intellettuale, e quella che abbiamo attribuita all'affermazione persuasiva.

Il fatto della prima ritorna a quello che abbiamo chiamato il mondo metafisico (Ved. * *L'Ideale*, n. 160, sgg.).

Noi vedemmo che l'essenza della realtà è tutta nell'idea, e che però nell'idea v'è anche il sentimento, ma non coll'atto suo ultimo, che è quello in cui consiste la realtà di lui, e che realtà del sentimento si chiama. Che se nell'idea dell'essere, come ci sta presente per natura, non si mostra a noi qual sia la realtà dell'essere, questo accade perchè l'essenza dell'essere ci è data ad intuire inizialmente, e non compiutamente; la limitazione dunque è tutta relativa a noi, non relativa all'istessa idea dell'essere, quale è in se medesima, o ad una intelligenza infinita.

Ora egli accade, che noi non vediamo nell'idea la realtà della sua essenza, se non a misura che ci viene comunicata nel suo ultimo atto, che costituisce propriamente la realtà sussistente, e che è il sentimento nostro e tutto ciò che cade in esso.

Dato questo sentimento reale, noi tosto ne vediamo l'essenza nell'idea, e distinguiamo quest'essenza dall'atto di lei, il quale la realizza. Noi stimammo opportuno chiamare la realtà nella sua essenza, *stoffo della realtà*; e nel suo ultimo atto, *atto della realtà*. Si rammentino le cose da noi dette là dove dimostrammo che l'intelligenza apprende il sentimento nella sua condizione di entità (*Psicologia* 174-180, 249-287): apprendere il sentimento nella sua condizione di entità è quanto apprendere l'essenza della realtà, lo stoffo del reale.

La realtà adunque, nella sua essenza, esiste nel mondo metafisico, cioè nell'idea. E se si tratta di realtà infinita ed assoluta,

vi esiste coll'ultimo suo atto, che a lei, appunto perchè assoluta, non può mancare. Ma se si tratta di realtà finita e relativa, questa realtà relativa vi esiste assolutamente, cioè nel modo assoluto, che è quanto dire come ideale e possibile; ma le manca l'atto relativo, l'ultimo atto pel quale essa sia relativamente a se stessa, che è appunto l'atto della realtà finita e relativa. E rispetto a questo suo atto, la realtà finita dicesi contingente, significando che quell'atto può aversi e non aversi.

La realtà dunque, il sentimento, un determinato sentimento, ha l'essenza sua nell'idea, e quest'essenza è proprio lo stoffo della realtà. Questo sentimento dunque, che acconciamente si dice sentimento-entità, ha per natura sua un'esistenza oggettiva. Perocchè, sebbene come sentimento egli importi un principio senziente, e quindi un soggetto; tuttavia questo soggetto non ha ancora l'atto suo proprio che lo renda un soggetto relativo a sè, ma è un soggetto che può realizzarsi non una volta sola, ma molte, in ciascuna delle quali diverrebbe attual soggetto; fino che non ha quest'ultimo atto, rimane un universale, e però niente più che un soggetto-oggetto, un soggetto avente esistenza oggettiva, ed assoluta.

Quest'oggetto adunque, che è un soggetto possibile, ossia un soggetto nella sua essenza e non ancora nella sua esistenza relativa, è ciò in che si affissa l'immaginazione intellettuale, quando forma e compone dentro di noi un sentimento sostanziale ch'ella pensa e contempla. Quest'oggetto dell'immaginazione intellettuale è distinto da noi stessi, appunto perchè egli ha meramente un'esistenza oggettiva; laddove noi abbiamo un'esistenza soggettiva, e non ci intuiamo come s'intuisce un'essenza, ma di più ci percepiamo come un soggetto *relativamente esistente*, e così rispetto a noi l'essenza è appropriata e coll'ultimo suo atto particolareggiata.

ART. VI.

Quanta sia la dipendenza, che ha la cognizione di un sentimento, dall'esperienza del sentimento medesimo.

Il lettore sagace nondimeno troverà qui un'apparente contraddizione. Egli dirà: « Un sentimento, per es. la sensazione del

color rosso, non può cessare di essere sentimento. Come può dunque la mente pensare questo color rosso, se non lo sente? E se lo sente, v'ha la sensazione di natura contingente. È ella questa l'oggetto dell'immaginazione intellettuale? In tal caso quest'oggetto non è l'essenza del color rosso, la quale si dice necessaria, eterna. Non è ella questa? Allora l'immaginazione intellettuale non potrà avere per suo oggetto il color rosso, poichè si pone che questo sentimento non sia l'oggetto di lei. Che cosa è dunque l'essenza del color rosso? È color rosso, o non è? È sensazione, o non è? E se non è sensazione, sarà un vestigio o un rappresentante della sensazione? Ma la sensazione non può essere surrogata da niun'altra cosa, come è stato detto: niun segno o vestigio o altro può fare intendere al cieco nato l'essenza del colore: lo stoffo della sensazione è semplice, e lo stoffo d'una sensazione è per intero differente dallo stoffo di un altro genere di sensazione. Perciò la questione sembra inestricabile: sembra altresì avervi contraddizione fra il dire d'una parte, che l'essenza del color rosso sta nell'idea e quivi è universale, necessaria eterna, e il dire dall'altra, che il color rosso è una sensazione, e non può stare altrove che nella sensazione ».

Per uscire di questa difficoltà e conciliare dottrine così apparentemente contrarie, è uopo riflettere che quantunque il necessario e il contingente siano cose opposte, come pure l'universale e il particolare, l'eterno ed il temporaneo; tuttavia non vi ha alcuna ripugnanza nel concepirli annodati insieme, chè l'unione e annodamento non confonde le loro opposte proprietà; non vi ha ripugnanza a pensare che il contingente sia termine all'atto del necessario, e il particolare sia termine all'atto d'una natura universale, quindi neppur ripugnanza a concepire la percezione intellettuale come noi l'abbiamo descritta, avente un oggetto composto d'un elemento eterno e d'un temporaneo; ed anzi che la cosa sia così, ce ne assicura l'osservazione del fatto, la quale ci dice che la percezione nostra d'un corpo, o d'altro essere contingente, è appunto fatta così. L'oggetto adunque percepito dall'intendimento è un essere unico,

risultante da una parte eterna che è l'idea, e da una parte contingente che è il senso e l'affermazione. Queste due parti sono così individuamente unite, che costituiscono un solo oggetto dell'intendimento; e la parte contingente e particolare sta legata colla parte universale come sua continuazione ed ultimo atto, avendo una relazione seco stesso, per la quale diviene un ente relativo. Non conviene dunque dividere quello che è unito, il contingente dal necessario, il reale dall'idea; poichè il farlo sarebbe un disciogliere e annullare l'oggetto dell'intendimento. Considerando dunque quest'oggetto qual è, senza discioglierlo e dismembrarlo, noi ne avremo i seguenti risultati.

1° L'essere in universale, che è il primo de' due elementi, sta nell'idea.

2° Il sensibile, ossia reale, è un atto o termine dell'atto dell'essere in universale; e in quanto è termine dell'atto dell'essere in universale, in tanto è anch'egli dove è l'essere universale, cioè nell'idea; e però in tanto quel sensibile è universale come l'idea, di cui è termine, è l'essenza del sensibile ecc.

3° Il sensibile, ossia reale, oltracciò ha una relazione con se stesso, è qualche cosa a se stesso o ad altro ente relativo; e se si considera in questa relazione con sè, o più generalmente con un sè, con un soggetto attuale, se si considera nella sua qualità di *proprio*, egli è un ente relativo, puramente contingente, temporaneo ecc.

Da questa analisi risulta che il sensibile, il sentimento, o si considera nella sua relazione coll'essere in universale e a lui unito quasi atto alla potenza e quasi termine all'atto, e questa relazione è eterna e necessaria; o si considera in se stesso, e questa relazione seco è temporanea e contingente. Ma come lo stesso reale può fare questi due uffici opposti? Come quello che è contingente può apparir necessario? Se non fosse stato da Dio creato l'occhio e la luce e quindi il fenomeno del color rosso, il sentimento del rosso mancherebbe nell'universo. Or ne mancherebbe perciò anche l'essenza, l'idea del rosso? In tal caso tale essenza non sarebbe più eterna come pur si pretende. E

se quella essenza vi sarebbe tuttavia, dunque ella non dipende dal sentimento del rosso, dal rosso reale; ovvero è a dirsi che anche nell'idea esiste un vero sentimento, tipo del rosso, come sostengono alcuni Platonici,

Tre sono qui le difficoltà.

La prima, come ciò che è contingente, dato che esista, possa essere dalla mente considerato come un tipo eterno.

La seconda, come l'essere necessario, che non sperimenta il sentimento contingente, possa nondimeno possedere il suo tipo eterno.

La terza, come, se il sentimento contingente non esistesse, potrebbe nondimeno stare il tipo di lui eterno, siccome deve, se è eterno.

Alla prima premettasi, a maggiore intelligenza, l'osservazione che il contingente potendo avere delle relazioni col necessario, queste relazioni, in quanto sono abitudini del necessario, sono pur esse necessarie ed eterne: così è eterna la possibilità del contingente ecc. Ma qui trattasi di più che di relazioni. Fra il contingente e il necessario, come abbiamo detto, vi ha continuità e indivisibilità, dato che quello esista. Onde se esiste il contingente, egli esiste come entità, e come entità esiste identico nella forma reale e ideale. E in quanto esiste nella forma ideale, è necessario perchè tal forma è necessaria, benchè nella forma reale esista solo come contingente. Quindi egli è impossibile pensare un sentimento, p. es. il rosso, senza che il pensiero pensi all'essenza del rosso prima ancor che ne affermi la sensazione per l'individua unione che passa fra l'essenza del rosso. e la sensazione: la quale individua unione costituisce l'oggetto del pensiero che colla facoltà intuitiva termina nell'essenza e coll'affermativa nella sensazione, mentre tuttavia essenza e sensazione affermata formano un atto solo dell'anima avente un oggetto solo. Quando dunque si prende una sensazione come tipo di altre uguali sensazioni, allora questo tipo è formato dalla sensazione in quanto ella è entità possibile, ed è entità possibile perchè è individualmente unita dalla mente coll'entità la quale è possibile e

necessaria, e quell'entità forma il subbietto dialettico della sensazione reale, senza il quale ella non sarebbe sensazione pensata, nè se ne potrebbe affatto ragionare. Il tipo non è qui dunque la semplice entità, ma l'entità subbietto dialettico della sensazione, senza aggiungervi l'affermazione che tocca all'alto della realtà, ma fermandosi alla sensazione che così non è affermata, ma intellettualmente appresa e concepita. Quest'apprensione intellettuale, che congiunge l'essere nella sua forma ideale alla sensazione, è il primo passo della percezione, che poi col secondo, cioè coll'affermazione, si compie. La difficoltà dunque giace tutta nell'intendere quest'individua unione fra la sensazione e l'essere ideale, per la quale la sensazione diventa entità, entità sentita, tipo o concetto, e nulla è ancora affermato o negato del suo sussistere.

Veniamo alla seconda difficoltà. L'essere necessario, si dice, non è il soggetto della sensazione contingente; e non avendo questa sensazione, come potrà averne il tipo? La risposta si deve desumere da ciò che abbiamo detto innanzi, cioè che fra il reale contingente e l'idea v'ha un anello di mezzo che ci rimane velato, onde l'oscurità della cognizione umana. Questo anello è l'attività dell'essere reale assoluto creante il mondo. Or in quest'attività conviene che si accolgano necessariamente tutti i sentimenti che nel mondo sussistono, formanti unità con quella perfezione che esclude ogni difetto e partimento. Ora questo sommo e perfettissimo sentimento è quel reale, che colla sua relazione all'ideale forma l'archetipo del mondo, e di tutto ciò che è in esso. Questa è la realtà che contiene il mondo reale come suo termine, e però non in quant'è un essere relativo, ma in quanto è compimento morale dell'assoluto. Non piccola difficoltà qui si leva circa l'esclusione dei sentimenti dolorosi: ond'egli parrebbe che non potessero avere in Dio il loro proprio archetipo. Ma ella si supera in questo modo. Noi abbiamo veduto che il reale sensibile ha una doppia esistenza, l'una nella mente, dove esiste come entità, l'altra nel senso dove esiste come sensibile reale. La prima esistenza ha relazione

strettissima alla seconda, di maniera che è la seconda stessa nella sua forma ideale e necessaria. La seconda è la stessa nella sua forma reale e contingente. Ora il sentimento, in quanto nella mente esiste, produce od ha seco unito un diletto contemplativo, ma non quel piacere e quel dolore che sta nella realtà e che è tutto relativo al soggetto contingente. Quindi il pensiero ed anche l'immaginazione puramente intellettuale del dolore, non è dolorosa ma dilettevole; poichè il dolore, che è nel suo oggetto, è soltanto relativo al soggetto nella sua esistenza soggettiva. Può adunque trovarsi nell'essere divino il dolore entità (1) (propriamente parlando privazione d'entità), il tipo del dolore senza che vi si trovi il dolore stesso reale. La difficoltà consiste, come quest'idea del dolore possa aversi senza la presenza del dolore reale, e in altro modo: come il dolore, essenza e tipo, possa aversi nell'essere assoluto, quando il dolore reale che gli corrisponde è nell'essere relativo. Se il dolore idea è individualmente uno col dolore reale, come quello potrà essere in un soggetto, e questo in un altro? Perocchè qui si tratta che il dolore reale e il dolore idea sieno presenti, ma cadano in soggetti diversi. Se il dolore reale non fosse presente, saremmo alla terza delle proposte difficoltà; dobbiamo ora tenerci nella seconda. Or egli è certo, che nell'uomo il soggetto del dolore reale, e il soggetto che lo intuisce come essenza, è il medesimo; è certo ancora, che l'uomo non potrebbe intuire il dolore essenza, se egli soggetto unico non avesse sperimentato il dolore reale. Ma questo non prova che sia cosa ripugnante il pensare, che v'abbia in un soggetto il dolore essenza, e v'abbia la presenza del dolore reale, ma d'un altro soggetto. A concepire tale possibilità, basterebbe supporre che vi avesse un modo, pel quale il dolore reale d'un soggetto si rendesse presente ad un altro soggetto. Or che que-

(1) Vi ha questa differenza importantissima fra il sentimento piacevole e il doloroso, che, essendo il primo realtà positiva, può essere sostanziale, laddove il secondo, essendo negazione e privazione di atto, è sempre un accidente.

sto modo debba essere e sia veramente nell'essere assoluto, ce lo persuade il considerare che l'essere relativo non è fuori di lui come essere, ma soltanto come relativo, di maniera che il termine dell'attività dell'essere assoluto, che come termine appartiene all'assoluto, come relativo a sè è il mondo, perocchè tutto il mondo reale, come vedremo in appresso, è il sentimento finito in quanto è finito è racchiuso in se stesso. Dunque l'ente reale relativo e tutti i sentimenti finiti che il formano, tutte le loro modificazioni sono presenti a Dio, benchè Iddio non sia il loro soggetto, perciò appunto essendo relativi, perchè hanno un soggetto finito avente un'esistenza propria relativa a se stesso.

Questo concetto si renderà via più facile a penetrare quando si consideri, che l'unione che si fa nell'intendimento umano fra l'essere ideale e un sentimento reale, onde se n' ha il concetto del sentimento, è un'unione oggettiva, cioè un'unione che si fa nell'oggetto, dalla quale anzi si fa l'oggetto. Non è un'unione soggettiva per la quale si costituisca un soggetto. Or Iddio coll'atto creativo pone a se stesso l'oggetto, il creato, il quale è formato a dirittura, non già per l'unione de' suoi elementi, come lo si forma l'uomo; perocchè questi non preesistono all'atto creativo come preesistono all'atto della percezione umana. Or nell'oggetto formato e posto dall'atto creativo vi ha il soggetto senziente, ed il sentimento relativo ad esso, non relativo al Creatore. Così il Creatore ha presente la realtà, il sentimento creato, senza ch'egli stesso esperimenti questo sentimento come suo proprio; lo possiede come oggetto del suo conoscere e del suo operare, senza esserne passivo. Chi ha bene inteso questo, vedrà che la difficoltà che sembrava sì terribile è superata.

E in fatti in che consisteva ella? Riassumiamola in altre parole. Il sentimento (piacevole o doloroso) è nell'uomo in due modi 1° come suo proprio di lui principio senziente, come sentito realmente; 2° come conosciuto in se stesso come possibile, assenza del sentimento, concetto del sentimento. È fuor di questione che in questo secondo modo, nel quale il sentimento è oggettivamente presente all'uomo, l'uomo non ne sperimenta

nè soffre il piacere e il dolore proprio del sentimento, perchè, quantunque questo sia di natura soggettivo, tuttavia è presente solo in un modo oggettivo; e chi lo conosce, in quanto il conosce non è il soggetto del sentimento, ma soltanto è il soggetto della cognizione del sentimento. Ora la cognizione del dolore non è dolorosa, e lo stesso dicasi del piacere. Fin qui niuna questione. Ma l'osservazione dimostra, che l'uomo non può aver presente il sentimento in questo secondo modo, come essenza, se non lo sperimenta nel primo modo, come realtà. Ed egli pare che ciò non debba essere soltanto dell'uomo, ma che vi abbia necessità intrinseca che così sia, di maniera che ripugni una cognizione positiva del sentimento senza che il sentimento reale sia.

Noi abbiamo risposto (per riassumere qui in altre parole la soluzione della difficoltà) accordando che vi abbia nesso fra la cognizione positiva del sentimento e il sentimento reale, di maniera che se questo non fosse, quella non potesse essere; ma negando la necessità, che il soggetto della cognizione del sentimento sia anche il soggetto di esso sentimento piacevole e doloroso. Nell'uomo bensì vi ha questa necessità, ma ella non è intrinseca, procedente dalla natura della cosa; anzi nasce dalla speciale circostanza che a lui è dato per natura soltanto l'essere assoluto ideale, e non l'essere assoluto reale; ond'è costretto a congiungere la realtà finita, ch'egli sperimenta, coll'idea dell'essere universale, unico modo che egli ha di formarsi il concetto di questa realtà. Ma Iddio è l'essere assoluto nelle tre forme, e perciò oltre l'idealità ha per natura la realtà assoluta, totale, dell'essere, e in questa trova l'esemplare anche del reale finito quando coll'atto creativo il produce (il che egli fa ab eterno, quantunque l'effetto relativo sia nel tempo). Ora l'esemplare dell'essere reale, ossia del sentimento finito, è appunto la cognizione, il concetto, l'essenza di questo sentimento, l'oggetto intellettuale analogo a quello, che l'uomo si forma congiungendo la realtà che sperimenta all'idea dell'essere universale. Ma la cognizione, ossia il concetto del sentimento non è sentimento stesso sperimentato, rimanendo il soggetto senziente nell'oggetto

conosciuto, e non confondendosi col conoscente. Dunque si può dare cognizione positiva del sentimento finito, senza l'esperienza di questo (non però senza l'esperienza di alcun altro sentimento, nè senza la sussistenza reale del sentimento finito); ed ella si dà, non nell'uomo veramente, ma sibbene in Dio.

Rimane la terza difficoltà come Iddio possa conoscere quelle realtà finite, ch'egli non crea, e che però non sussistono; e intorno a ciò rimettiamo il lettore a quanto dicemmo nel *Rinnovamento* (1).

Rimettiamoci ora in cammino. L'essenza dunque delle realtà contingenti, o dei sentimenti finiti, sta in Dio senza di questi, ed ella è eterna come è eterno l'atto creativo di Dio. Ella ha un'eterna relazione colla realtà contingente, che esiste solo nel tempo. L'uomo non vede questa eterna relazione, se non a condizione di sperimentare quel sentimento finito e contingente. Questa relazione gli si scopre tostochè s'accorge che sentire è essere: accorgersi di questo è conoscere il sentire, è ancora intuire il sentire nell'essere. Intuire il sentire nell'essere come atto di lui, è quanto intuirlo oggettivamente, come oggetto, non più sperimentarlo soggettivamente: intuire l'essenza eterna del sentire. Quando l'uomo cessa di sperimentare attualmente un sentimento, allora egli non cessa d'intuirne l'essenza. Ma rimane a sapere s'egli, per continuare a intuire l'essenza positiva del sentimento, abbia bisogno d'un qualche vestigio o rimasuglio del sentimento attualmente sperimentato. Egli pare di sì. Laonde se si tratta di sentimento animale, par verosimile che quando cessasse al tutto ogni vestigio immaginario del sentimento provato, non potrebbe più l'uomo positivamente conoscerlo. E però qualora un uomo perdendo la vista perdesse ancora ogni facoltà d'immaginarsi e ricordarsi de' colori veduti, egli si troverebbe ridotto allo stato del cieco nato. Quanto poi ai sentimenti spirituali, sembra che questi abbiano sempre bisogno nell'uomo di essere accompagnati e investiti ne' sentimenti corporei,

(1) L. III, 52, 53.

giacchè se ai sentimenti spirituali non sempre s'aggiungono immagini corporee determinate, tuttavia pare che quelli suscitino sempre mai movimenti nella sensitività nervosa, o questi movimenti sensibili diano la leva a quei sentimenti spirituali nella presente condizione dell'uomo.

Quindi è che l'immaginazione corporea, e per dirlo più in generale la facoltà di rinnovare i sentimenti avuti co' loro vestigi, aiuti l'opera dell'immaginazione intellettuale.

Ma sono ciò non ostante due questioni diverse: se col pensiero positivo dei reali e dei sentimenti s'associno sentimenti animali quasi stimolo della spontaneità intellettuale, o naturale appendice; e se l'oggetto di quel pensiero è sempre una realtà presente, un rimasuglio, vestigio o richiamo del sentimento sperimentato, il qual rimasuglio o vestigio è anch'egli sentimento attuale, benchè più languido del primo.

A sciogliere questa seconda questione viene il fatto, che si può benissimo pensare al dolore con attuale positivo concetto, senza provare attualmente alcun dolore; e lo stesso dicasi del piacere. Quando si pensa il dolore oggettivamente senza applicarlo ad alcun soggetto, certo allora si sa che cosa è dolore, lo si sa positivamente, e tuttavia non si prova alcun dolore. Se per saperlo noi avessimo bisogno di avere un vestigio del dolore provato, il quale fosse un rimasuglio di lui, un dolore bensì minore del precedente, ma però ancora un dolore presente che affetta la nostra sensitività; se questo piccolo dolore riprodotto fosse il vero oggetto del nostro pensiero, in tal caso noi non penseremmo l'essenza del dolore in generale suscettibile di più gradi, ma penseremmo quel dolore particolare, e in quel piccolo grado soltanto, nel quale l'abbiamo saputo produrre in noi. Neppure sarebbe possibile a spiegare l'affetto della compassione per la quale noi compatiamo agli altrui mali, misurandone in qualche modo colla nostra mente la grandezza, benchè noi stessi non li proviamo attualmente; e non li deploriamo come nostri, ma come altrui; e ne proviamo solo un riflesso, per così dire, che è di tutt'altra natura da que' mali reali, che soffrono i

nostri simili, e che formano l'oggetto del nostro compatimento. Quando dunque fissiamo la mente nel dolore, qual è l'oggetto positivo del nostro pensiero, se non è alcun rimasuglio o suscitamento del dolore da noi provato? Sarà forse un segno sensibile immaginario del dolore, e non il dolore stesso? Ma, o ci fermiamo nel segno, e allora non pensiamo più al dolore; o col pensiero passiamo dal segno al dolore segnato, e allora torna la difficoltà come possiamo pensare il dolore che non ci è attualmente soggettivamente presente. Certo egli è da porre, che quando noi pensiamo il dolore (e lo stesso dicasi di ogni altro sentimento come oggetto), allora questo oggetto di necessità trovasi spoglio d'ogni relazione con noi soggetto; è pensato in se stesso, e tuttavia pensato positivamente nella sua essenza positiva. Che per venire a questo noi abbiamo dovuto prima sperimentare quel sentimento, ella è un'altra questione. Poichè altra questione è: come noi ci siamo sollevati a conoscere una cosa; altra questione: che sia la cosa conosciuta. Sia, che il dolore, nella sua essenza positiva, non l'avremmo potuto mai conoscere senza l'esperimento del dolore reale. Del pari deve concedersi che l'essenza del dolore, benchè positiva, intuita dalla mente non è il dolore reale soggettivo. Che cosa è dunque? Noi abbiamo veduto, che l'oggetto dell'atto creativo rispetto a Dio sono appunto le essenze positive delle cose create, le quali sono relative a se stesse e soggettive, e in tanto relativamente esistenti, che viene a un dire esistenti fuori di Dio. Se dunque la mente umana, quando pensa l'essenza positiva d'un sentimento, pensa cosa eterna e non soggettiva; è da conchiudersi ch'ella pensa lo stesso oggetto dell'atto creativo, e così vede le cose come termine di quest'atto. Quest'è quell'elemento di verità, che travide Vincenzo Gioberti; ma non ne viene da ciò, nè che l'uomo veda l'atto creativo nella sua sorgente, nè che veda questa sorgente, cioè Iddio. Neppur è vero che l'uomo veda il termine della creazione con un giudizio o con un'affermazione, ma il vede con atto di semplice intuizione. Che anzi quando poi passa all'affermazione, allora arriva al

contingente, e movendo col suo pensiero dall'oggetto giunge al soggetto e quivi si ferma, perocchè il termine dell'affermazione è il soggettivo dell'essere, e non l'oggetto.

E questo snoda il gruppo più difficile della questione, cioè come sia vero che l'uomo dirige il sentimento reale, da lui sperimentato, in tipo od esemplare. Se il tipo è eterno, come può essere il sentimento temporaneo, che cade nella sua esperienza? Qui sta la vera difficoltà. Ma ella è appieno vinta e superata per chi non si lascia sfuggire dalla mente nessuna delle cose dette fin qui. Perocchè fu detto, che il termine dell'atto creativo è il mondo creato. Questo termine rispetto a Dio nella sua essenza è oggetto, e come tale è eterno come è eterno lo stesso atto creativo. Ma questo mondo oggetto ha un atto che riguarda se stesso, e in quanto riguarda se stesso, in questa precisa relazione con se stesso, non è più oggetto, ma è sentimento soggettivo, poichè tale relazione sta fra sentito e senziente. Ora questa relazione di sentimento, in quanto è tale, è nel tempo, incomincia e successivamente si modifica; e questa è la realtà contingente. Poichè questa soggettività sta nel seno dell'oggetto, non è più difficile intendere, come l'uomo, che appartiene a questa soggettività, possa emergere da essa colla sua intelligenza passando a considerare questa relazione sentimentale soggettiva in quella condizione oggettiva che ella ha rispetto al Verbo divino. E ciò può far l'uomo, perchè gli è dato ad intuire l'essere oggettivo nell'idea, dove appunto sta il soggettivo. Così egli sembra che il soggettivo si trasformi nell'oggettivo. Ma la cosa non è rigorosamente così. Piuttosto il soggetto uomo prescinde dalla soggettività, e dalla relazione con sè, e allora gli rimane la realtà quale ella è come oggetto, che è quello che abbiamo chiamato lo stoffo del reale (oggettivo), in contrapposizione dell'atto del reale (soggettivo). È questo il reale oggettivo, il soggettivo veduto nell'ente oggetto, come termine del suo atto.

Il che riceve conferma dall'analisi della percezione, che, come abbiamo detto, racchiude due operazioni. La prima è l'oggettivazione del reale, ovvero universalizzazione, ovvero intuizione

dell'essenza speciale; e la mente che fa questa operazione cessa d'essere a se stessa soggetto della cosa percepita; nè pensa ancora ad alcun soggetto determinato, ma ad un soggetto in universale. La seconda è l'*affermazione* con cui dell'oggetto, intuito nella prima, predica la realizzazione, e con ciò pensa il soggetto determinato relativo a se stesso. Quando dunque si afferma, che un uomo p. e. sussiste, allora che cosa si fa, se non predicare la sussistenza dell'uomo? E che cosa è l'*uomo* se non l'*oggetto*? Che cosa è la sussistenza se non il *soggetto*? Si predica dunque il soggetto dell'oggetto, la realizzazione dell'essenza, il contingente del necessario, il temporaneo dell'eterno. Laonde in qualunque affermazione e predicazione della sussistenza finita vi ha un subbietto dialettico, di natura sua necessario ed eterno, ed è veramente la radice a cui s'attiene il contingente. Onde l'uomo nella percezione considera sempre il contingente siccome un atto del necessario, non lo confonde col necessario, ma ve lo innesta, acciocchè possa essere, e possa essere conosciuto. È solo da dire, che quest'atto del necessario è relativo a se stesso, e perciò appunto non è il necessario avente natura oggettiva ed assoluta. Ma quello che è relativo a se stesso, cessa di essere se si toglie questa relazione, ed allora rimane il solo necessario; e così accade quando dalla percezione si leva via l'affermazione, poichè allora rimane la sola idea positiva della cosa. In quest'idea positiva vi ha tutta la cosa in se stessa considerata, cioè considerata come essere; ma la cosa non esiste ancora a se stessa, che è l'esistenza relativa ossia la realtà contingente; ma ell'è la possibilità di questa esistenza. Così il relativo nulla aggiunge all'assoluto, ma egli solo è quello che comincia o cessa di essere, senza che l'essere in se stesso, assolutamente considerato, nè cresca perciò, nè diminuisca.

ART. VII.

*Prima funzione dell'immaginazione intellettuale,
richiamare in attualità le specie piene.*

La specie piena è propriamente l'oggetto dell'immaginazione intellettuale.

La prima funzione dell'immaginazione intellettuale è quella di richiamare dinanzi all'attuale attenzione nostra la specie piena, ed a questa funzione appartengono i tre atti sopra descritti, che ne compongono l'operazione: la conservazione della specie piena nell'anima umana spetta all'abito della memoria.

Come l'immaginazione intellettuale richiami le specie piene, è questione che spetta alla Psicologia; esse possono essere richiamate per eccitamento della fantasia animale, colla quale nell'uomo procede di pari passo l'immaginazione intellettuale; e l'immaginazione animale è condotta agli atti suoi dalla spontaneità sollevata da stimoli materiali e procedente secondo le leggi della *forza sintetica* dell'animale, da noi esposte nell'*Antropologia* e altrove: possono anche essere richiamate dalla spontaneità intellettuale e dalla libera volontà, ove qualche *bisogno* sia appreso dall'intelletto, o qualche *fine* proposto alla volontà. Ed è raro che tutte queste cause e leggi insieme non vi concorrano.

ART. VIII.

*Seconda funzione dell'immaginazione intellettuale,
formatrice di nuove specie piene.*

Ma io non so se l'immaginazione intellettuale eseguisca mai puramente quella prima funzione senza mescolarla colla seconda, la quale consiste nella formazione di altre specie piene accidentalmente variate da quella, la cui materia fu somministrata a principio dal senso: e s'egli accade, certo mi pare dover essere cosa rarissima e del tutto accidentale.

E nel vero si ponga l'occhio al fenomeno dei sogni, da cui le visioni della veglia non differiscono già in quanto al processo di loro formazione, ma solo forse in questo, che vi ha un'influenza maggiore la libera volontà, e l'uomo è consapevole del suo immaginare. Rade volte (io credo nessuna) avviene, che nei sogni si suscitino le sensazioni avute, tali quali si ebbero, senza che negli accidenti loro si trovino mutate. Se si sogna una persona veduta in veglia, questa non apparisce in quegli atteggiamenti e in quelle condizioni precise nelle quali ella si vide,

ma in atteggiamenti e condizioni simiglianti: il sogno presenta la persona cogli accidenti opportuni al dramma, per così dire, rappresentato dal sonno: il qual dramma in veglia non si vide giammai. La persona sognata, poniamo, si mostrerà affannata, correrà per fuggire, avrà sul volto il pallore, quando in veglia non s'è veduta mai così. Oltracciò, fra gli accidenti della sensazione reale ve n'hanno di così minuti, di così poco rilevanti, come una piega della veste, un'esser volta la testa d'una linea più in qua, o più in là, e simiglievoli, che niuna memoria ritiene, o certo l'ordinaria reminiscenza non sa riprodurre. Questi vanno smarriti anche per l'immaginazione, la quale supplisce del proprio, ristorando il quadro, e quasi ponendovi del proprio colore. Ella poi fa di più, perocchè quell'oggetto che vide in forme ordinarie, lo riproduce gigante, e in altri casi pigmeo, conservandone il tipo tuttavia: compone altresì nuovi oggetti di parti, che non caddero mai sotto il senso tali quali ella le pose nella sua composizione, benchè ne caddessero di somiglianti.

ART. IX.

Nesso fra l'immaginazione animale e l'intellettiva.

E perchè il fatto analogo si vede avvenire tanto nell'immaginazione animale, quanto nell'intellettiva; per ciò cominciamo dal considerar quell'intimo nesso che congiunge nell'uomo due immaginazioni così fattamente, che riesce al sommo difficile il distinguerle, e il riconoscerle per due facoltà non pigliandole per una sola. Il qual nesso abbiamo detto consistere in una certa identità, che ha il termine delle due immaginazioni; se non che rispetto alla prima questo termine è un *sensibile relativo*, quando l'altra lo considera come un'entità *oggettiva*, e quindi in modo assoluto; è la stessa realtà, che nel primo caso esiste come termine del sentimento finito, nel secondo come termine possibile dell'atto creativo. Ritenuto adunque quest'ultimo nesso, non parrà più maraviglioso, che le due immaginazioni vadano di conserva nel loro operare, e l'una provochi

l'altra, l'altra alla prima si continui. E poichè l'immaginazione animale è quella che precede e somministra la materia e lo stimolo all'intellettiva, quando si tratta di oggetti corporei, perciò vediamo di spiegare come l'immaginazione animale o sensitiva in suscitando le immagini non si restringa a suscitare quelle che rispondono precisamente alle sensazioni avute, ma altre di nuove ne formi e ne configuri,

ART. X.

*Spiegazione della seconda funzione dell'immaginazione sensitiva,
per la quale ella suscita immagini
non in tutto rispondenti alle sensazioni avute.*

Il principio che genera la difficoltà di questa spiegazione si è, che l'attività dell'istinto, facoltà attiva, tien dietro nel suo operare all'impronta del sentimento, facoltà passiva; di modo che l'impronta del sentimento è quella che incomincia e che determina l'attività istintiva. Quindi i movimenti di questa sono conformi all'impronta del sentimento che n'è la radice, il disegno, la direzione. Come dunque l'immaginazione nel suscitare le immagini si discosta da questa legge?

In prima è a supporre che i sentimenti transeunti lascino nell'anima (nel sentimento sostanziale) de' vestigi di sè, di cui l'uomo non ha coscienza; la conserva de' quali vestigi si può chiamare l'*abito dell'immaginazione*, rispondente all'*abito della memoria*, che è la conserva de' pensieri nell'anima intellettiva. Senza supporre la conservazione di tali vestigi, non si potrebbe spiegare la prima funzione dell'immaginazione: per la quale accade che l'immagine li ripristini in attualità dinanzi alla nostra attenzione mediante associazione; in virtù della quale, una parte del sentimento avuto, riprodotto che sia, basta a muovere la spontaneità suscitatrice del sentimento intero. Ora una parte del sentimento altre volte avuto viene riprodotto in noi da un nuovo sentimento; e quella parte può essere materiale, come sarebbe un braccio rispetto al corpo (in fatti la vista d'un braccio mi può richiamare per associazione l'intero corpo);

ovvero formale, quando il sentimento attuale si rassomiglia ad un sentimento avuto in passato, e però lo richiama, sebbene niuna parte determinata del sentimento attuale sia uguale ad una parte del sentimento già avuto. Questo risuscitamento, che va dalla parte (materiale o formale) al tutto, fa supporre, come dicevamo, che il tutto si trovi disegnato, in qualche modo, nel fondo dell'anima; altramente non si vedrebbe perchè il moto spontaneo del sentimento riuscisse a suscitare quel tutto, più tosto che un altro tutto, o anzi si movesse, piuttosto che ristarsi da ogni moto quietandosi nel sentimento attuale.

Del rimanente, si potrebbe anche dire, che quel moto istintivo che ripristina il sentimento fosse reso il più facile, nel suo genere, d'ogni altro moto, come quello che fu eseguito altra volta: secondo la legge appunto, che presiede al passaggio dall'abito all'atto, la quale consiste nell'essere questo passaggio più facile che il passaggio della nuda potenza all'atto; onde, per la legge che la spontaneità segue la via più facile, ella ripristinasse quel sentimento di cui le è dato una parte, più tosto d'ogni altro. Ma questa spiegazione non differisce sostanzialmente dalla prima; perocchè non si potrebbe intendere come il detto passaggio fosse più facile, se non si avesse una determinazione di lui, sicchè l'esser più facile appartenesse ad esso, anzichè ad ogni altro atto possibile di sentimento. Esso dunque dee esser nell'anima in qualche modo determinato e distinto: e però si può dire, che il sentimento che si ripristina si trovi come disegnato nel fondo dell'anima, sia una attività incipiente ivi di continuo conservata.

Or qui si presentano più difficoltà. La prima è questa. La similitudine delle cose non è altro se non una relazione, che più di esse hanno con un concetto che è il lume, pel quale la mente le conosce (*N. Saggio*, * n. 182, sgg.). Or se la cosa è così, come si può fare operare la similitudine nel puro ordine del sentimento e della realtà? quand'ella non è che una relazione coll'idea? — A questo si risponde, che quando un sentimento, simile ad un altro sentimento che s'ebbe altra volta, risveglia

questo istintivamente, non deve pensarsi che propriamente parlando sia la similitudine quella che opera; ma un sentimento reale ne risveglia un altro, che poi la mente trova esser simile, onde la relazione di similitudine è posta dalla mente. Egli è bensì certo che fra il sentimento risvegliante, e il sentimento risvegliato vi ha talora similitudine; ma di nuovo questa è trovata dalla mente. L'effetto riesce simile alla causa, ma l'*efficacia* che ha la causa a produrre un effetto che poi rispetto alla mente acquista la denominazione di simile, è un efficacia reale, che non consiste in alcuna similitudine; il riuscirne l'effetto simile è una di quelle leggi di sintesismo, che legano insieme ontologicamente l'ordine reale coll'ordine ideale; onde avviene che ad ogni cosa che sia in quello, risponda qualche cosa in questo. — Ma perchè un sentimento attuale ripristina e richiama un altro sentimento passato, se non perchè è a lui simile? — Intendiamoci; non è mica, che egli ripristini il sentimento reale passato; no, quel che è passato è passato, la realtà ivi è finita: ripristinare il sentimento passato, altro non vuol dire, se non far nascere un sentimento nuovo, che dalla mente viene trovato uguale al passato. La mente sola ha la virtù di rendersi presente il passato, perchè ella ha i suoi oggetti in quel mondo metafisico che va immune dalle leggi dello spazio e del tempo; ma il sentimento, a propriamente parlare, non ha passato, nè futuro, ha solo presente; benchè abbia de' vestigi del passato e delle radici del futuro; vestigi e radici, che la mente riferisce al passato ed al futuro; e che il principio senziente adopera anch'egli per distribuire quasi in una serie tutta presente i tre tempi passato, presente e futuro, che è un modo tutto diverso da quel della mente. Onde l'espressione: « ripristinare un sentimento passato » dovrebbe essere sostituita da quest'altra che torrebbe l'equivoco: « attivare un sentimento uguale ad un altro avuto in passato ».

Ritorniamo ora alla spiegazione dell'immaginazione formatrice. Abbiamo supposto che lo spontaneo suscitamento d'un sentimento, di cui s'era sperimentato per innanzi un altro simile,

venga determinato (ove preceda lo stimolo opportuno d'un altro sentimento a quello associato) dai vestigi, che ogni sentimento lascia nell'anima, e che sono come tante prime attualità pronte a ultimarsi e completarsi. Ma se questo spiegherebbe come si suscitino un sentimento in tutto simile all'avuto, non ispiega ancora come possa suscitare un sentimento variato o variamente composto.

Convien intanto ritenere questo principio: che dato lo stimolo, la spontaneità mossa suscita quel sentimento o quel gruppo di sentimenti, che di tutti le è più *facile* o più piacevole a suscitare.

Ora ne' gruppi de' sentimenti suscitati si distingue la *moltiplicità* dall'*ordine*, cioè dai legami e dall'unità che si trova in essi. Quanto alla moltiplicità, ella trova facile spiegazione nella moltiplicità de' vestigi di sentimenti, che si conserva nel fondo dell'anima: questi molteplici sentimenti disegnati nell'anima, ivi stanno pronti a sbocciare ed attuarsi intieramente. Ma questa attualità e proclività a muovere non è in tutti uguale, ma in certi maggiore, e in certi minore. Di più, non ogni stimolo ha un'eguale efficacia su tutti. Perocchè lo stimolo non è altro che un dato speciale avviamento al moto sensibile; onde ciascuno di questi avviamenti speciali e iniziamenti del moto possibile suscita una spontaneità, che si riferisce a un diverso gruppo di sentimenti; come la leva, applicata ad un corpo, il fa muovere diversamente secondo il punto di esso corpo, a cui ella viene immediatamente applicata. Dato dunque lo stimolo, l'anima sensitiva, secondo le leggi della spontaneità, si muove a produrre de' sentimenti; e produce quel gruppo di essi, a produrre il quale ella trova più piacere che a non produrlo, e più piacere che a produrre qualsivoglia altro sentimento isolato, o qualsivoglia gruppo. Essendo tutti i sentimenti e i loro vestigi nel sentimento sostanziale, a cagione dell'unità di questo sono unificati, quasi come i diversi elementi costituiscono un corpo solo, per la loro coesione e per l'unicità dello spazio continuo da essi occupato.

Ma se questo spiega la molteplicità delle immagini suscitate contemporaneamente nell'immaginazione, non ispiega ancora come nell'aggrupparsi abbiano un ordine, e non rappresentino un accozzamento d'immagini disordinato e puramente casuale. Anzi tanti sono i vincoli dell'associazione delle immagini, che parrebbe nel primo aspetto, che dovesse suscitarsi la più gran confusione d'immagini disparatissime.

Ora egli è da considerare prima di tutto, che nell'uomo non opera solo il sentimento, ma in un con esso la ragione tanto in veglia, quanto in sonno; perocchè la ragione, almeno colle prime sue funzioni del percepire e dell'intuire, accompagna sempre nell'uomo il sentimento; benchè, quando ella si fa pedissequa al sentimento, sia oltremodo difficile avvertirne i passi. Ora la ragione ha anch'essa la sua spontaneità d'operare; e la direzione ch'ella prende, varia secondo lo stato di sviluppo della ragione stessa, secondo i pensieri che si conservano nel deposito della memoria, le abitudini, e i sentimenti spirituali. Quando la ragione non è ancora sviluppata, segue il sentimento colla percezione, e non più; ma quando è sviluppata, ed ha acquistato gusto a ragionare e connettere ed ordinare ad un fine i pensieri, allora anche la spontaneità tende più o meno ad ordinarli, ed in questa tendenza è più o men forte. Allora ella influisce sui sentimenti che si risvegliano, e si affatica a dar loro qualche ordine, non potendoli soffrire affatto disordinati. In ragione di questo grado di dominio spontaneo, con cui la ragione opera sui sentimenti, e ne dirige il loro attuarsi, que' diversi gruppi, che per la spontaneità animale si attuerebbero, vengono modificati e più o meno ordinati, finò a ricevere una unità perfetta, a rappresentare un dramma, o una serie connessa di piccoli drammi: appunto perchè la ragione possente non può soffrire il contrario, e spontaneamente ella stimola e determina a questo l'istinto vitale che li produce.

Ma prescindendo dalla ragione (e specialmente da quella funzione della ragione che abbiamo detta *fantasia ragionante*), e riducendosi al puro sentimento animale, entro la sfera di questo

non si troverà altro principio di ordine, secondo il quale operi la spontaneità che suscita le immagini? Questo principio certamente non manca, ed è l'unità-molteplice da cui l'animale risulta, alla quale unità-molteplice di sentimento, ossia soggettiva, risponde un'altra unità-molteplice extra-soggettiva, che è quella dell'organizzazione.

Per questa unità organica accade, che l'operare dell'animale sia diviso in altrettante funzioni, come quella della nutrizione, della generazione ecc., ciascuna delle quali è un gruppo ordinato di sentimenti, a cui risponde quasi rappresentazione extra-soggettiva un gruppo ordinato di movimenti. Benchè dunque l'animale non conosca ciò che è *fine*, e quindi il dire che l'animale ha un *fine* nel suo operare sia un applicargli il linguaggio che conviene solo all'essere ragionevole; tuttavia egli sente i bisogni ed opera in conformità di questi; i quali ordinano tutto quel gruppo di atti contemporanei, che sono necessari per la soddisfazione di detti bisogni. Questi bisogni, e le funzioni che vi soddisfano, annodano in ordine i sentimenti ed i movimenti relativi; e così ordinati li ama l'animale, e li conserva nell'*abito dell'immaginazione*, e quindi ancora spontaneamente ne riproduce le immagini. A ragion d'esempio, un cane che sente il sentimento della fame, sognerà di vedere un cibo sopra una tavola e di spiccare un salto per impadronirsene. Questo gruppo ben ordinato d'immagini, e di sentimenti attivi e passivi, ha per suo principio il bisogno della *fame*, che muove nel cane tant'altri sentimenti e movimenti parziali, che alla sua soddisfazione si riferiscono.

Ma perchè, si dirà, il cane sogna che il cibo, in vece d'esser in piana terra, sia in luogo eminente, dove nol può abboccare se non con un difficile salto? Anzi tal altra volta sognerà che il cibo sia chiuso entro un armadio, al quale raspa d'intorno e geme senza che gli riesca d'aprirlo. — Queste difficoltà, che l'immaginazione sognatrice rappresenta alla soddisfazione del bisogno, non nascono dal principio di ordine che è il bisogno stesso, a cui rispondono e s'attengono le funzioni volte

a soddisfarlo, ma dalla forza delle immagini staccate, disegnate nell'anima: la tavola, o l'armadio lasciarono de' vestigi vivaci nell'immaginazione, quindi da sè s'intromettono a dispetto del principio ordinante, il quale tuttavia le fa entrare nell'unità del dramma, ed ordina il gruppo tentando di superare e vincere quelle difficoltà, che gli si contrappongono per un altro elemento di attività spontanea, non dipendente da lui, ma insieme con esso lui operante.

E qui oggimai noi dobbiamo venire al fatto più difficile a spiegare. L'immaginazione formatrice, abbiamo detto, non riproduce esattamente le sensazioni od immagini avute altra volta, ma variandole secondo l'opportunità: ella, invece di riprodurre un uomo di statura ordinaria, lo riprodurrà gigante, o pigmeo; varierà i colori, gli adocchi, gli atteggiamenti, la collocazione, la forma delle cose: sognerà di veder morto quel che è vivo ecc.; in somma non riterrà dalle sensazioni avute se non il *tema*; e su quel tema farà ella un quadro affatto nuovo. La difficoltà di spiegare un tal fatto nasce da questo, che non pare che la produzione di immagini o sentimenti così modificati possa spiegarsi co' vestigi rimasti delle sensazioni precedenti: i quali vestigi dovrebbero riprodurre le immagini quali si ebbero, della stessa forma e grandezza e, in generale, cogli stessi accidenti. Lasciamo dunque da parte nella considerazione di questo operare l'ordine della composizione immaginaria, che crediamo avere sufficientemente spiegato ricorrendo a que' principii di unità e quindi di ordine (e sono molti), i quali si ritrovano nella stessa composizione del sentimento animale, uno, ma risultante da tanti sentimenti, e dell'organizzazione, una, ma risultante da tanti organi: i quali principii di unità danno unità ed ordine anche all'opera della immaginazione. E analizzando il fatto, noi intanto possiamo osservare:

1° Che la sola esperienza somministra all'immaginazione lo *stoffo* del sentimento: quindi colui che non avesse mai avuto un dato genere di sensazioni, non potrebbe produrle coll'immaginazione. Questo è quel fatto che fa dire comunemente che

l'immaginazione non fa altro che suscitare le immagini avute mediante gli organi sensori; il che è inesatto; perocchè lo stoffo non è che un elemento dell'immagine, che tiene in essa il luogo di materia;

2° Che la grandezza delle immagini prodotte dall'immaginazione può riuscire maggiore o minore di quella che avevano le sensazioni sperimentate; ma questo aggrandimento e impiccolimento non è senza limite; e questo limite dee desumersi dall'organizzazione, e dal sentimento che le corrisponde; e si può determinare così: « L'immaginazione formatrice non può produrre un'immagine di grandezza maggiore di quella, che gli organi sensori possono abbracciare nelle loro sensazioni; e del pari non può produrre un'immagine di grandezza minore di quella che è propria della minima fra le sensazioni possibili ». La ragione del qual principio si è che l'immaginazione formatrice produce le immagini mettendo in gioco quello stesso organismo che presiede alle sensazioni, come quella che altro non è che una facoltà di sentire interna; onde non può produrre immagini per grandezza disformi dalla capacità di quell'organismo;

3° Che la forma delle immagini è in balia dell'immaginazione formatrice, ma ancora con alcuni limiti, i quali sono i seguenti:

a) Tutte le forme sono possibili a prodursi dall'immaginazione, ma entro la grandezza propria dell'immagine; e ciò, quantunque il senso non le avesse percepite tutte (ed è quasi impossibile che tutte le abbia percepite); perchè già lo spazio le contiene virtualmente, non essendo che limiti di esso, ond'è conseguente che la facoltà che può determinare la grandezza, e quindi limitarla d'ogni parte, possa altresì produrre qualsiasi forma;

b) Nella formazione spontanea delle immagini, certo è che mantengono non piccola virtù d'operare le attualità de' vestigi, di cui abbiamo parlato; e che il disformare questi vestigi costa fatica all'immaginazione, ond'ella nol fa se qualche altro principio d'azione spontaneo a ciò non la muove, come sarebbe il principio dell'ordine e dell'unità. L'immaginazione formatrice adunque nel produrre le immagini si regola più che ella può

sulla forma de' vestigi; di che le nasce un altro limite nell'alterazione o variazione delle forme. È bene da considerarsi in che principalmente questo limite consista. Nella forma del vestigio può considerarsi il *totale* del vestigio, e le parti *singole* di esso. Può variare una parte o assai piccola o poco importante, di maniera che l'immagine così poco variata sembra ancora quella stessa di prima, ne ritiene per così dire la *fisionomia*, o richiama quella prima per una maggiore o minore similitudine con essa. Ora il vestigio è forte nella tendenza ad attuarsi in immagine quanto al suo totale, ed è assai meno forte quanto a conservare le parti minute ed accessoria. Questo fa sì che l'immaginazione formatrice, se non opera in tutto a tenore del vestigio, opera nondimeno a tenore della *totalità* di esso, ne mantiene il carattere fondamentale, la similitudine al maggior grado che ella può; e questa totalità per lo più è quella che alla mente rappresenta la sostanza della cosa. A ragion d'esempio il sogno ci porgerà un uomo colle gambe storte, privo di un braccio, con un gran taglio sulla fronte, o con altre simiglianti deformità, o varietà; e tuttavia l'oggetto che ci si presenta è ancora un uomo, per tale ancora si conosce, è conservata quella parte che la mente suol prendere per la sostanziale, e a cui ella dà un nome. L'immaginazione formatrice adunque non cangia interamente la forma dell'immagine, ma produce un'immagine che ha qualche cosa della forma del suo vestigio, ne ha la parte principale, e, in generale parlando, una parte tale, che rende simile la forma dell'immagine alla forma del vestigio, così poco differente che l'una conserva ancora coll'altra l'indentità specifica, variata solo accidentalmente.

c) Finalmente il *principio rettore* della immaginazione formatrice anch'egli entra a determinare la forma delle immagini, il qual principio rettore è appunto quel principio di convenienza, di unità e di ordine che dicevamo; il quale quanto più è forte ed influente, più il sogno o la visione fantastica è regolare ed alla veglia somiglievole. Ma talora quel principio

opera debolmente (ed è segno che l'animale ha del difetto nella sua composizione, e nell'uomo è anche segno di debolezza nella facoltà ragionante). Qualora dunque l'azione della immaginazione formatrice ha una tendenza unica benchè complessa, sia perchè l'istinto animale è concentrato in uno scopo, sia perchè nell'uomo la ragione pratica e prevalente si proponga un unico fine anch'esso risultante da atti complessi; allora questa virtù unificatrice è quella che regola la grandezza e la forma di tutte le parti della visione secondo la convenienza del tutto; e meno che questa virtù prevale, meno la visione o il sogno ha di ordine e di unità, più è disordinata e sconnessa.

Tutte queste osservazioni danno delle conseguenze importanti; noi, riassumendo anche il detto, le compendieremo così:

1° I vestigi delle immagini sono le prime attualità, secondo le quali opera la *spontaneità fantastica* producendo altre immagini e gruppi di esse, per modo tale, che senza di quelli questa spontaneità formatrice non potrebbe essere suscitata; e ciò per la natura generale del principio senziente « il quale non esiste come solo principio, ma come principio unito al suo termine, secondo la legge del sintesismo ».

2° L'immagine appartiene al *sentimento d'eccitazione*, onde la facoltà formatrice « è un principio senziente d'eccitazione immaginaria ». L'eccitazione è di diversi generi, come si vede dai diversi organi sensorj e dai diversi generi di sensazioni e d'immagini ad essi corrispondenti, e a ciascuno d'essi presiede « un principio o potenza senziente ». Questa potenza speciale senziente immaginaria non è messa in essere, se non dagli stimoli suoi propri; onde il cieco nato, che non ha vestigi in sè della sensazione de' colori, nè pure ha in atto la potenza delle immagini colorate. Di che si vede che l'immaginazione non produce le sue immagini se non concorrono tre principj a) la potenza speciale sensoria; b) l'attualità in cui viene messa questa potenza dai *vestigi* (1) delle sensazioni sue proprie altra

(1) Ho già avvertito che adoperando la parola *vestigi* non intendo di pregiudicare nulla alla questione che si potrebbe muovere sulla natura di questi

volta sperimentate; c) uno stimolo che susciti questa prima attualità all'operazione spontanea che produce l'immagine; il quale stimolo può anche essere intellettuale, come può essere anche meramente sensibile (un'immagine legata, per virtù della *forza sintetica* dell'animale, con quella che si vuol suscitare).

3° Ma se una potenza sensitiva ha bisogno, per essere costituita, del suo termine proprio (e per la potenza dell'immaginazione questo termine sono i vestigi delle sensazioni avute); quando poi ella è costituita, allora ella ha altresì un'attività propria, che non le viene dal termine; questa è legge comune d'ogni principio senziente, come fu detto più volte altrove. La quale attività è la spontaneità, e l'istinto, che è come l'attivo in cui si continua il passivo (atto primo della potenza), siccome abbiamo già detto altrove. Ora in questa virtù propria del principio senziente costituito, e indipendente dal termine che lo costituisce, conviene cercare la ragione, per la quale l'immaginazione non si limita a suscitare le immagini corrispondenti alle sensazioni avute, e quasi dipartendosi da esse, ne altera la grandezza, la forma, la composizione. Ma per riuscire a questa spiegazione, più cose si convengono attentamente osservare.

4° E la prima si è, che le diverse potenze sensitive che sono nell'uomo si distinguono unicamente per la diversità degli organi corporei, il che è quanto dire dalla parte del termine. Avendo ogni organo un sentimento fondamentale diverso, accade che egli ponga in essere una potenza di sentire diversa. Ma questa potenza è un principio prossimo di sentire. Il principio remoto abbraccia in sé tutti questi principi prossimi, ed è quello che colla sua unità li mette in armonia, e colla sua virtù li domina e regge. Questo principio remoto, o, se ve n'ha una serie di meno e più remoti (questione in cui non voglio entrare), il

vestigi; non s'immagini dunque che questi vestigi sieno come una scolorata pittura della sensazione avuta; noi pigliamo vestigi in generale « come una determinazione della virtù sensitiva dell'anima a riprodurre una più tosto che un'altra sensazione intera ».

rimotissimo di tutti è l'anima stessa. La virtù di questo principio rimotissimo è appunto la *suprema forza sintetica* dell'animale, della qual partecipano gli altri principj meno rimoti (ma non prossimi), se ve ne sono. Questa virtù unica, in quanto opera in modo spontaneo ed istintivo, contiene la ragione di quegli atti dell'animale, che simulano l'intelligenza, come abbiamo a lungo espresso nell'*Antropologia*: e spiega altresì quelle composizioni immaginarie che risultano di più immagini.

5° Spiega ancora la graduazione della tinta dell'immagine, se si tratta d'immagini visive; perchè la graduazione della tinta d'un colore dipende da una composizione diversa di vari colori, e in generale si può dire che una quantità di bianco mescolata con un colore lo illanguidisce, e però ne fa uscir fuori tutte le tinte;

6° Quanto è alla vivacità e forza dell'immagine, questa dipende dalla maggiore o minor forza, che spende il principio immaginativo a suscitarela.

7° Spiega inoltre, perchè si possa suscitare la metà d'un'immagine, o una parte qualsiasi di essa, piuttosto che tutta intera. Il che dipende certo da più cause anche organiche; ma, fra l'altre, dal bisogno che ha il principio rimoto di armoneggiare al suo modo le immagini che suscita e accozza.

8° Di che potrebbe anche trarsi la spiegazione, onde si muti la forma delle immagini; giacchè la forma diversa dell'immagine si cangia coll'accozzamento diverso di varie parti d'immagini d'uno stesso stoffo, e d'uno stoffo dello stesso genere e della stessa tinta. Per esempio, con diversi pezzetti rossi d'una stessa tinta, io posso formare, variamente accozzandoli, diverse figure rosse. E sembrerebbe che di qui si potesse ancora dedurre la spiegazione come si possa accrescere la grandezza dell'immagine. Chi ben considera, questo non si spiega intieramente; perchè non si spiega, a ragion d'esempio, come si possa formare un circolo rosso più grande coi frammenti d'un circolo rosso più piccolo, e meno ancora coi frammenti d'un'altra figura.

9° Per spiegare dunque a pieno l'ingrandimento o l'impiccolimento dell'immagine, che l'animale suscita nella sua fantasia, conviene aver ricorso ad altri principii. Tentiamo anche questo.

In prima è da considerare, che se l'immaginazione può suscitare un'immagine, o un suo frammento, ella può ripetere quest'operazione quant'ella vuole, e perciò avere un numero d'immagini o di frammenti, quanto ella vuole. Ma affinché da più immagini uguali, o di più frammenti della stessa immagine, ella riesca a formare un'immagine nuova; le è necessario avere la facoltà di disporre quelle e questi come a lei piace nello spazio, di modo che l'una non sia sovrapposta all'altra, ma sia collocata in continuità dell'altra, senza lasciare intervallo fra esse, il quale intervallo conserverebbe la pluralità delle immagini, e non ne lascerebbe risultare l'immagine sola che si desidera. Ora che ella debba avere questa facoltà chiaramente deriva da questi due dati: *a)* il primo, che sta innanzi all'anima sensitiva lo spazio puro e illimitato come suo termine permanente (*Antropologia*, * n. 162 sgg.); *b)* il secondo, che l'anima come principio remoto, cioè universale, del sentimento è determinata da' suoi bisogni sensitivi, dalle leggi della sua spontaneità sensitiva, a collocare le immagini elementari con una certa distribuzione ed ordine; e questo può farlo per la forza sua propria, indipendentemente dai vestigi delle sensazioni, che non legano se non il principio prossimo di sentire.

Riconosciuti per indubitati questi due dati, s'appiana anche la difficoltà dello spiegare l'ingrandimento e l'impiccolimento delle immagini. Perocchè

a) l'estensione la porta seco, e questa estensione è illimitata, e basta trovare il modo di limitarla, per averne tutte le figure e le grandezze possibili; onde dalla natura stessa è data la tela vuota su cui, per così dire, dipingere le immagini d'ogni figura e grandezza;

b) lo stoffo, che è come il colore che dee dipingere quella tela, è pure dato nei vestigi delle sensazioni avute. E qui è da osservare con somma attenzione, che viene dato all'uomo da

diversi fonti lo *stoffo* della sensazione, e l'*estensione* della medesima. Perocchè l'estensione è un termine della *percezione* naturale che costituisce l'uomo, diverso dallo stoffo del sentimento fondamentale corporeo, che è un altro *termine* della medesima percezione. L'uno di questi due termini è infinito, l'altro finito ossia limitato; il secondo di questi termini è nel primo, ma non è il primo; nè lo compie intieramente. Di qui esce una questione importante, che noi non possiamo preterire, e che dee essere risolta anche per l'intento nostro presente di spiegare, come l'immaginazione possa produrre immagini di una grandezza diversa da quella che viene determinata da' vestigi delle sensazioni avute.

c) Che l'anima sensitiva abbia per termine l'estensione illimitata e in essa un limitato corporeo, questi si debbono ricevere come fatti primitivi dati dall'osservazione dell'animale: de' quali perciò non si può cercare altra ragione, che quella che s'asconde negli abissi dell'essere stesso creatore, dove niuno sguardo terreno s'inoltra. Solo si può dire, il che noi esporremo a suo luogo, che « tutto ciò che non ripugna è possibile » e la volontà dell'Essere supremo determina i possibili che ella vuole, realizzandoli. Ma que' due fatti primitivi non contengono tuttavia la ragione perchè il *limitato corporeo*, termine del sentimento fondamentale, tenga un'estensione, una figura, un'organizzazione, piuttosto che un'altra. Quale è dunque questa ragione (1)? Il principio sensitivo ed il suo termine sintetizzano; perciò sono costituiti con un solo atto creatore, esistono in una perfetta contemporaneità. Quando il principio sensitivo è costituito, allora egli non ha la sola attualità che riceve dal suo termine primo, ma è dotato d'attività sua propria di un certo grado, operante secondo la legge « d'atteggiarsi nel modo più

(1) Si potrebbe altresì proporre un'altra questione: qual è la ragione sufficiente per la quale un dato animale si manifesta in un luogo dello spazio, piuttosto che in un altro? Ma anche questa ragione non si rinviene che nella volontà del Creatore, come abbiamo detto nella *Teodicea* 238, 443.

comodo e più piacevole ». Ma qui non si cerca, quali modificazioni l'attività del principio senziente già costituito dia a se stesso e al suo termine; ma qual sia la limitazione del suo termine corporeo: trattasi dunque della legge, secondo la quale un animale è fin da principio della sua esistenza costituito. Questa costituzione rispetto al termine corporeo, sguardata bene addentro, porge un lavoro di varie attività, azioni e controazioni che logicamente si succedono. 1.^o In prima si deve concepire un'azione del termine corporeo; 2.^o poscia una controazione del principio che modifica (avviva) il termine; 3.^o in terzo luogo un'altra controazione del termine modificato sul principio, colla quale si porge al principio come sentito; e così è costituito il principio come senziente. Prima dunque che il principio sia senziente di sentimento animale limitato, si concepisce coll'astrazione della mente un principio, che non è ancora il principio dell'animale; prima che il termine sia sentito come esteso corporeo, si concepisce un agente. Ma in questa specie di lotta fra le azioni e le contr'azioni vi ha un ordine. Da che dipende la contr'azione del termine? Dipende dalla contr'azione del principio. Ma da che dipende, da che è determinata nel suo grado e modo d'agire la contr'azione del principio? Dalla prima azione di quell'agente, che non è ancor termine sentito, ma sta per divenir tale. Essendo questa l'intima costituzione ontologica del corpo sentito come termine del sentimento fondamentale, egli è manifesto che la determinazione della grandezza e della forma del termine sentito ha la sua ragione in quella prima azione dell'agente non ancora sentito, che determina il principio alla contr'azione, alla quale quell'agente medesimo rispondendo con un'altra contr'azione, accade che rimanga costituito sì il termine come sentito, e sì il principio come senziente; e così l'animale. Dall'*attività* dunque del principio dipende la limitazione del termine corporeo sentito; ma quell'attività dipende alla sua volta, nel suo grado e modo d'agire, dall'attività d'un agente non ancora sentito, ma in via ad essere poscia sentito.

In quella contro-azione del principio giace il nascimento dell'*Istinto vitale*, che è causa dell'animal sentimento. Questo istinto viene suscitato dalla prima azione di quell'agente incognito che poscia viene, per azione di esso istinto medesimo, ad essere termine sentito. Ma la potenza dell'*Istinto vitale* è determinata da quella dell'agente che lo suscita, e la potenza di questo nasconde la sua ragione nella profondità della stessa creazione.

L'*Istinto vitale* poi si concepisce in due gradi d'azione: 1° nel suo cominciamento, come mera potenza fondamentale di sentire; 2° come già senziante, quando all'atto suo ha risposto la contro-azione del termine che così si rende sentito. In questo secondo grado egli acquista nuova potenza di agire e diviene *Istinto sensuale*, il quale agisce sull'agente primitivo e lo modifica (la quale modificazione percepita extra-soggettivamente riceve nome di *movimento*); e quindi ha luogo una nuova serie d'azioni, di contro-azioni del principio, e di contro-azioni dello stesso agente che si fa termine sentito. Così il *termine sentito* viene alla sua volta modificato ed alterato. Il grado poi di forza dell'*Istinto sensuale* è determinato da quello dell'*Istinto vitale* al suo secondo grado: ma la legge che segue l'*Istinto sensuale* nell'operare è sempre quella « d'atteggiarsi, colla forza che ha, nel modo più piacevole, ossia in istato di sentimento massimo. Ora, la produzione delle immagini appartiene essa all'*Istinto vitale* produttore del sentimento, o all'*Istinto sensuale* operante in conseguenza del sentimento prodotto? — Si rammenti, che questi due istinti hanno una stessa radice, sono, a propriamente parlare, un istinto solo, che chiamammo animale; onde non fa maraviglia se entrambi queste due funzioni dell'istinto animale concorrono a produrre le immagini. E di vero, se si considera che l'immagine suppone innanzi di sè il vestigio di sensazione avuta altra volta, si conchiuderà che la produzione di lei appartenga all'istinto sensuale, perocchè *vestigio di sensazione* è già sentimento, benchè tenue, inosservato, o certo è modificazione del sentimento fondamentale: onde egli pare che la facoltà produttrice dell'immagine operi in conseguenza di un sentimento

precedente, cioè del vestigio, e però appartenga all'istinto sensuale. Lo stesso si raccoglierà dalla considerazione che l'immagine non si suscita se non in virtù di qualche stimolo sensibile. Perocchè quantunque la volontà intellettuale possa contribuire a suscitare, tuttavia questa stessa volontà non potrebbe suscitare senza in qualche modo conoscerla, nè potrebbe conoscerla senza averne presente qualche vestigio o stimolo sensibile. Ma se poi si riflette che l'immagine che si produce è sovente d'altra grandezza da quella della sensazione di cui si conservano i vestigi, non si potrà fare a meno di conchiudere, che in tale produzione dee intervenire l'*Istinto vitale*, il quale produca una parte di sentimento.

E qui oggimai apparisce qual sia la spiegazione che per noi si dà al fatto così difficile, che l'immaginazione produce immagini di grandezza e forma diversa da quella delle sensazioni avute altra volta, benchè del medesimo stoffo.

L'*Istinto sensuale*, secondo la sua legge « dell'atteggiamento più piacevole o del sentimento massimo » determina la grandezza e la forma dell'immagine, e muove l'efficacia dell'*Istinto vitale*, il quale ubbidendo al primo la produce. Ma per definire via meglio la concorrenza di queste due funzioni nella produzione dell'immagine, che è un sentimento d'eccitazione, si distingue così:

1.° L'Istinto vitale produce il sentimento fondamentale di continuità;

2.° In seguito ai primi stimoli egli produce ancora i primi sentimenti d'eccitamento;

3.° L'Istinto sensuale continua questi, e li modifica nel modo detto, a fine di recarli al sommo del sentimento piacevole: or ciò egli fa producendo (col movimento della parte del continuo) all'Istinto vitale de' nuovi stimoli, avuti i quali egli produce i sentimenti relativi;

4.° I vestigi delle sensazioni sono o piccole oscillazioni, o disposizioni di mobilità maggiore, o conati agli eccitamenti ossia movimenti ad essi relativi. Venendo la spontaneità dell'Istinto sensuale suscitata da qualche stimolo sensibile, e trovando quelle

disposizioni, conati, o piccoli moti già in atto, ella continua ad operare per ottenere « il massimo sentimento » nel totale dell'animale; e quindi produce gli stimoli occorrenti all'Istinto vitale per la produzione delle nuove immagini.

Questa spiegazione del fenomeno che esaminiamo ci pare completa; perchè il fenomeno avea tre parti 1.^a l'estensione; 2.^a lo stoffo del sentimento, che deve occuparla; 3.^a i limiti di questa occupazione; e tutte e tre queste parti rimangono spiegate. L'estensione è data in natura; lo stoffo è dato dai vestigi delle sensazioni avute; la determinazione de' limiti è somministrata dalle leggi della *spontaneità dell'Istinto animale*, cioè 1.^a dell'*Istinto sensuale*, che ha per legge di produrre, dato lo stimolo sensibile, il maggior ben essere complessivo, possibile alle sue forze, dell'animale; 2.^a dell'*Istinto vitale*, che ha per legge di concorrere alla produzione de' sentimenti, in conformità dell'azione che viene esercitata in lui dall'agente primitivo, sia come immoto (sentimento di continuità), sia come mobile nelle sue parti (sentimento d'eccitazione); l'azione del quale agente determina il grado di potenza dell'Istinto vitale, e questo grado determina alla sua volta il grado di potenza dell'Istinto sensuale. Concorrono adunque a produrre le immagini due agenti: 1.^a quel *principio prossimo di sentire* (appartenente all'Istinto sensuale), che è posto in essere immediatamente dai vestigi delle sensazioni avute, e questo *principio prossimo* somministra lo stoffo; 2.^a quel *principio remoto di sentire* (appartenente pure all'Istinto sensuale) che, dato uno stimolo sensibile, impiega tutta la sua forza a produrre nell'animale tutto il sentimento possibile, costituendolo così nello stato più piacevole, e questo principio è propriamente quello che determina la grandezza, la forma, la composizione, la vivacità dell'immagine: è principio dominante, rettore del sentimento complessivo di tutto l'animale. Acciocchè poi alla virtù che riproduce lo stoffo (cioè al principio prossimo) questo principio remoto possa determinare quale estensione ella debba occupare, egli è uopo che l'estensione pura sia data precedentemente all'anima a quella guisa che dee esser data al pittore

una tavola o superficie acciocchè sopra vi possa dipinger le figure che intende di colorirvi, e questa è nuova prova della percezione naturale dello spazio puro ed immobile (1).

Questa spiegazione soddisfa al problema anche se egli si considera nelle altre sue condizioni, di cui non abbiamo ancora parlato. Una di queste si è, che l'Immaginazione non produce già le immagini con successione di lavoro, non fa mica come il pittore che dà una pennellata alla volta, e dipinge una parte del quadro dopo l'altra; nè fa come il verseggiatore che compone un verso dopo l'altro; nè fa come il fanciullo che studia di accozzare diversi ritagli di carta colorita per farne uscire un quadretto dipinto, o come il mosaicista che raggiunge pietruzze a pietruzze e con molti studi, e confronti di tinta a tinta, ne cava una scena colorata: l'Immaginazione opera tutto d'un tratto senza prove, senza studio, senza pentimenti: il dramma d'un sogno è rappresentato d'un tratto quasi ci fosse presentato da altri bello e formato, e non da noi stessi suscitato. Come la natura colorisce i fiori, i quali sbocciano colorati intieramente e in tutte le loro parti come debbon essere; così l'immaginazione d'un solo tratto, d'un atto semplicissimo porge all'anima tutto intero il gruppo composto e in ogni sua parte finito delle immagini. Ora questa maniera di operare dell'Immaginazione non si spiega se non ricorrendo ad uno Istinto, il cui operare è semplicissimo; ad un Istinto, che abbraccia tutto insieme lo stato e condizione sensibile dell'animale, e lo determina: nella quale condizione attualmente sensibile si distinguono poscia coll'analisi molte parti, e molti colori; ma l'Istinto produttore senz'analisi le produsse tutte sintetizzando, a lui non esistendo parti separate. Io non credo che altra spiegazione sia stata fin qui data, che soddisfi a questa rilevantissima circostanza del fatto di cui si tratta.

(1) Chi avrà ben inteso tutto questo ragionamento sentirà che questa è una prova efficacissima che l'anima sensitiva ha per suo termine naturale ed immanente lo *spazio puro*, come quello che viene necessariamente supposto dall'operazione della Immaginazione formatrice.

ART. XI.

Applicazione all'Immaginazione intellettuale.

Veduto come l'immaginazione sensitiva suscita immagini uguali nello stoffo alle sensazioni avute, ma diverse nella forma e nella figura, rimane spiegato altresì come l'immaginazione intellettuale pensi le specie piene corrispondenti, attesa l'intima unione e concordia delle due immaginazioni, in quanto l'immaginazione intellettuale riceve la sua materia e il suo incitamento dalle immagini sensitive.

Rimane solo a considerarsi, che, come nell'animale il principio remotissimo di sentire s'estende a tutti i sentimenti che cadono in esso, e la spontaneità di quel principio tende a produrli armonici così fattamente, che il loro complesso sia lo stato più piacevole di tutti i possibili all'animale; così l'intelligenza ha pure il suo principio istintivo remotissimo e supremo, che tende spontaneamente a costituire l'essere intelligente nel suo stato piacevolissimo quanto mai egli può, e quindi modifica a tal uopo tutti i sentimenti parziali cadenti nell'essere intellettuale, e i pensieri, acciocchè concorrano colla loro forza ed armonia a produrre quello stato conformissimo a sua natura. Di che seguita che nell'uomo la spontaneità intellettuale abbia anch'essa il suo grado di potenza sull'immaginazione animale, e più o meno, secondo la perfezione dell'uomo, la modifichi e regga. Onde il principio spontaneo supremo dell'immaginazione sensitiva, e il principio spontaneo supremo dell'intelligenza si debbono concepire come operanti insieme, e quasi fusi in uno stesso principio, che è quello che determina finalmente l'immaginazione, e la governa nella seconda delle sue funzioni.

CAPO XXIV.

ORIGINE DE' CONCETTI DI MATERIA E DI FORMA RISPETTO AI CORPI.

Egli è degno qui di notarsi, che la distinzione antichissima fra materia e forma fu tratta dalla cognizione che noi abbiamo de' corpi.

È la natura stessa che costitui due termini distinti, benchè strettamente uniti alla sensitività corporea: 1° lo spazio puro illimitato; 2° ciò che empie lo spazio, limitato. Dallo spazio puro, limitato da ciò che lo riempie, procede il concetto di *forma*, il quale in rispetto a' corpi abbraccia la *grandezza* e la *figura*; ciò che riempie lo spazio somministra il concetto di *materia*.

Per questo si può concepire in qualche modo la materia senza la forma, perocchè realmente la forma è cosa diversa dalla materia; e per la stessa ragione quella si può concepire senza di questa. Sono separate in natura: sono termini diversi del sentimento.

Si consideri bene, che se non fossero termini diversi del sentimento, nè pur l'astrazione potrebbe dividerli; perocchè l'astrazione non potrebbe dividere ciò che fosse al tutto indiviso, cioè l'indistinto per natura: è un errore il credere, che l'astrazione sia una facoltà arbitraria, quasichè la natura delle cose non somministrasse il fondamento alle sue operazioni. Questo è quello che non considerano i sensisti, i quali pretendono che per astrazione si tragga l'universale dal particolare, quasi creandolo; laddove l'astrazione non fa che trovarvelo annesso, colla quale osservazione noi abbiamo già confermato il sistema dell'idea dell'essere iu universale (1).

Ma se lo spazio puro, e però la grandezza e la figura (la forma) che sono relazioni di lui colla forza corporea che lo empie, è un termine distinto da questa forza, cioè dalla materia; tuttavia quando l'uno e l'altra coesistono, allora in parte sintetizzano. Dico in parte, avverandosi questo soltanto rispetto alla materia, che non si può concepire se non nello spazio, onde l'essere nello spazio è per essa una *relazione essenziale*. Non s'avvera rispetto allo spazio stesso, il quale si concepisce anche vuoto, e non bisognevole di materia che lo empia. Onde la facoltà sensitiva dello stoffo, che è la *materia sentita*, si dee concepire come una facoltà sensitiva che sorge nel seno di quell'altra facoltà sen-

(1) *N. Saggio*, Sez. VII, o. VI.

sitiva che ha per termine lo spazio puro, e per ciò quella facoltà sensitiva dello stoffo non può trovare il suo termine, che nello spazio. In questo senso si può dire che lo spazio sia una cotal forma innata; e Kant avrebbe colto una verità, se non l'avesse fatto nascere arbitrariamente dall'anima, invece di attenersi all'osservazione del fatto, la qual ci dice, che lo spazio è cosa diversa dall'anima, è termine di lei, e però non può essere nè lei, nè produzione di lei, ma dee esserle dato altronde, secondo la disposizione del creatore; giacchè nessun principio dà a sè stesso il suo termine che lo fa principio, per la stessa ragione per cui niun ente dà a sè l'esistenza.

CAPO XXV.

ORIGINE DE' CONCETTI DI ENTE IN ATTO, E DI ENTE IN POTENZA.

Dalle quali cose acquistano nuova luce i difficili concetti di essere in atto, e di essere in potenza. Anche questi antichissimi concetti filosofici nella loro origine furon tratti dalle percezioni e notizie nostre de' corpi.

In fatti la materia corporea non potendo esistere se non vestita di una forma, pel sintesi che ha con questa, si disse che quella, presa puramente, era in potenza alla forma. In tal modo, della materia si fece un essere astratto suscettivo di tutte le forme. Questo concetto rimane spiegato tosto che

1° si riconosce, che la materia ha in natura una distinzione dalla sua forma, trovandosi bensì unita con essa nel nostro sentimento, ma venendo a questo sentimento i due elementi (la materia e la forma) da due fonti diversi: il che spiega come si concepisca per astrazione la materia senza la forma;

2° e tosto che si riconosce, che la materia sintetizza nel sentimento nostro colla forma, onde senza di questa ella rimane un essere astratto e possibile, e perciò appunto universale, d'universalità non sua propria, ma relativa ossia partecipata dalla forma a cui si riferisce, la qual sola è universale per sè; ed

essere un'entità universale è il medesimo che essere in potenza (1).

(1) L'*universalità* è uno di que' concetti che dominano in tutta la filosofia, ne' quali il filosofo dee porre somma attenzione, perocchè se non lo renderà chiarissimo alla sua mente, l'oscurità che vi rimane, per piccola che ella sia, il travolgerà ad infiniti errori, arresterà e intralcierà la sua via fino a perderlo in un inestricabile labirinto di confusi ragionamenti. Perciò non sarà riputato inutile l'aggiungere nuova chiarezza a sì importante concetto colle seguenti dichiarazioni.

In prima diamo una definizione generale dell'*universalità*: « Per universalità noi intendiamo quella proprietà che la mente scorge in una entità da lei concepita, per la quale essa entità può esistere in un infinito numero di modi, restando sempre identica ». Partendo da questa generica definizione si possono rinvenire tutte le diverse maniere di universalità, e quindi i diversi sensi ne' quali viene adoperata una parola che si spesso cade in mezzo a' discorsi filosofici. Perocchè si raccoglie:

1° Che l'*Essere assoluto precategoryco* non si può dire, propriamente parlando, universale, perocchè egli non è in un infinito numero di modi, ma solamente ne' tre modi categoryci;

2° Che l'*Universalità* è cosa diversa dall'*Idealità*; perocchè questa può essere senza di quella. Così l'*Essere assoluto*, in quanto è *ideale*, è unico, e però non universale, e la sua realizzazione non è già possibile, ma si presente;

3° Che l'*Essere intuito* senza i suoi termini che lo assolvano è quello che ha la massima universalità, quello in cui risiede l'*universalità* come in sua propria sede, dov'è l'*universalità prima*, onde ogni universalità si deriva ad ogni altra entità.

4° Ma l'*universalità* che dall'*Essere iniziale*, ossia segregato coll'atto della mente da' suoi termini, si deriva all'altre entità concepibili, diventa di due maniere: le quali si vogliono ben distinguere, a cagione delle due guise nelle quali l'*universalità* si può derivare.

1° *Maniera di universalità derivata* — Considerando l'*universalità* dell'essere iniziale nell'intuirei privo de' suoi termini e però appunto iniziale, accade, che quando colla mente si aggiungono a lui i termini, questi sieno più o meno completi; e quindi v'abbia una gradazione nel completamento dell'essere. Ora fino che l'essere non è compito intieramente, egli da quella parte che gli manca il compimento resta ancora *universale*. Questa è la prima maniera d'*universalità*. Quindi cominciando dal sommo genere, e venendo fino alla specie piena si ha una gerarchia più o meno lunga di concetti tutti universali.

Anche la forma poi dicesi in potenza alla materia; ma la forma ha natura d'iniziamento dell'essere, laddove la materia ha

2° *Maniera d'universalità derivata* — Questa nasce dalla relazione di un'entità che non sarebbe per sé universale, con una entità che ha l'universalità di primo genere. Così la materia considerata senza la forma non ha per sé l'universalità. Essa non è un essere iniziale, ma ha per l'opposto natura di termine, e il termine è quello che particularizza l'essere, non quello che lo generalizza. Tuttavia la materia può essere termine d'innumerabili enti, quante sono le parti e le forme che si possono disegnare nello spazio puro ed infinito. Quante sono queste parti e queste forme, altrettanti sono gli enti materiali possibili. La materia corporea ha dunque questa universalità, ch'ella può esser termine di questo numero indefinito di corpi possibili. Si dirà, che l'identità della materia di tutti questi corpi appartiene soltanto alla materia come possibile, e non come realmente sussistente, perocchè la materia di un corpo non è la materia di un altro. E questo è vero. Ma nondimeno il concetto della materia che si realizza identico in tutti i corpi, non è nè generico, nè specifico, nè pure quel concetto è una specie piena, perocchè la specie piena è il concetto di un essere che ha tutti i suoi termini, e il concetto di materia è soltanto concetto di un puro termine. Che cosa è dunque il concetto di materia, ossia la materia possibile? Essa non è altro che l'essere iniziale del termine, il qual essere iniziale del termine si completa colla realizzazione, colla quale egli viene a compiuto termine. Per questo avviene, che la materia non sia nè genere, nè termine, nè individuo; e che i diversi pezzi di materia componenti i diversi corpi non differiscano fra loro per alcuna differenza o di genere, o di specie, o d'individuo, ma differiscano per la sola realizzazione; e la possibilità che si realizzino tali parti diverse di materia nasce unicamente per la relazione cogli spazj e figure diverse, i quali rendono possibile un indefinito numero di corpi.

I corpi possibili adunque sono i corpi come esseri iniziali. Ma i corpi possibili sono condizionati allo spazio e alle forme possibili nello spazio. Perciò l'universalità del concetto di materia, cioè la sua molteplicità possibile, non è propria di lei, ma è derivata dalla relazione ch'ell'ha colla forma, la quale è universale a cagione dello spazio dove si può concepire un infinito numero di forme infinitamente replicato.

In generale adunque si conchiuda, che l'universalità di quella entità che ha natura di termine è partecipata dall'universalità di quella entità ideale che ha natura di inizio.

natura di termine. Quindi il termine si considera in potenza ad unirsi col principio, quando per astrazione da lui si divide; il principio si considera in potenza ad unirsi col termine, quando del pari si divide da lui coll'astrazione.

Ma qui conviene ben osservare che quando si parla di principio d'un ente, questo principio può essere primo, secondo, o terzo, secondo che è più remoto dalla realtà, ossia dal termine. Così lo spazio possibile, a ragion d'esempio, è il principio, o piuttosto l'iniziamento ontologico dello spazio reale. Questo spazio possibile è un mero concetto, un ideale, e l'ideale è sempre il principio primo di tutti gli enti. Nondimeno anche nell'ordine dell'idealità vi ha una serie di enti—principio men remoti o più remoti. Così il concetto generico è inizio di ente più remoto che non il concetto specifico, e se si considera un corpo ideale, il concetto generico di corpo è un ente iniziale più remoto che non un corpo ideale determinato dalla forma; sicchè la forma possibile è già un passo avanti, che fece il corpo in verso la sua realizzazione; e pure fino che il corpo non esce dall'ordine ideale, ha sempre natura d'un ente iniziale, e non più. Ma tutti i passi che fa il corpo nell'ordine ideale per rendersi completo in quest'ordine, li fa del pari nella sua' realizzazione considerata come quella che effettua l'ideale, e però in rapporto con questo. Trattandosi di corpi, dove lo spazio è veramente distinto dalla materia, noi troviamo che lo spazio reale condizione all'esistenza d'un corpo reale, ha natura di iniziamento remoto rispetto al corpo reale. Ma se nello spazio reale col pensiero si determina un luogo e una forma, questo luogo e questa forma che è reale, benchè dipendente dal pensiero, è un passo di più verso alla reale sussistenza del corpo, e però si può anch'essa quella forma denominare un iniziamento del corpo reale, benchè non sia il più remoto nè meno nell'ordine della realtà, nel qual ordine il più remoto iniziamento del corpo è lo spazio stesso indeterminato. Quindi anche la forma reale determinata dal pensiero nello spazio dicesi in potenza alla materia corporea; non perchè ella non sia reale come spazio, ma come forma (spazio limitato),

ROSMINI, *Il Reale*.

7

la quale, come tale, involge una relazione col pensiero, che la limita e che vede la possibilità che la materia empia quella forma. Di che chiaramente si scorge che ogni qualvolta si parla di essere in potenza, non si parla di pura realtà, ma di realtà pensata in relazione con una idealità, o certo con una possibilità.

Quando adunque più entità dipendono l'una dall'altra per un sintesismo unilaterale, cioè tale che trovasi soltanto rispetto alla dipendente e non rispetto a quella da cui dipende, allora questa può essere realizzata senza l'altra, come accade dello spazio puro che può stare senza il corpo; e quella, cioè la dipendente, rimane ideale, cioè un ente in potenza, e però dicesi che è in potenza quella realtà prima rispetto alla seconda, cioè che non ripugna alla realizzazione della realtà da lei dipendente. Così è che lo spazio, e la forma sono in potenza a ricevere la materia, e il corpo.

CAPO XXVI.

SE GLI ANTICHI METAFISICI SONO PROCEDUTI CON DIRITTO DISCORSO
QUANDO GENERALIZZARONO A TUTTI GLI ENTI,
O ALMENO A' CONTINGENTI, I DUE ELEMENTI DELLA FORMA
E DELLA MATERIA.

Ora non si può dubitare che quando gli antichi metafisici considerano tutti gli enti come composti di materia e di forma, essi altro non fecero che generalizzare ciò che avevano osservato ne' corpi. Così la loro Ontologia non fu che la Fisica generalizzata.

E primieramente è da osservare, che dopo aver posto questo principio della composizione degli enti in un modo così generale, furono talor condotti dalle più particolari osservazioni e considerazioni fatte sugli enti stessi a restringere la soverchia generalità in cui l'avevano annunziato. Così alcuni d'essi s'accorsero che nell'Essere supremo non poteva cadere alcuna composizione di materia e di forma. Alcuni altri esclusero anche dall'anima umana la materia, lasciandola nondimeno composta di potenza e di atto, come fu nella *Psicologia*.

Quest'ultima restrizione, che posero al principio della composizione di materia e di forma enunciato da essi in un modo troppo generale, venne così a cozzare anche colla definizione che essi avean data della materia, per la quale prendevano la materia per l'ente in potenza (1), mentre poi riconoscevano che potea avervi potenzialità là dove non v'avea materia.

Ma il peccato maggiore che commisero gli antichi generalizzando il concetto di *materia* si fu ch'essi non giustificarono in modo alcuno tale generalizzazione, nè provandola con qualche efficace raziocinio, nè deducendola per via di osservazione di tutti gli enti cognitivi (cosa per altro assai difficile). Per quanto possiamo giudicare dai monumenti dell'antica filosofia a noi pervenuti, nessuno degli antichi dedusse con logico rigore la generalità della proposizione che « gli enti tutti si componessero di materia e di forma ».

Or poi, che questo principio non goda della generalità attribuitagli, ma si debba restringere ad alcuni enti, lo si prova facilmente anche coll'esempio dello spazio puro, il quale non ammette alcuna composizione di materia e di forma benchè sia contingente, ma è un ente semplicissimo avente natura di termine dell'anima sensitiva; giacchè come vedemmo le forme non appartengono a lui, ma gli sono sopraggiunte dall'opera del pensiero, e dalla presenza in esso de' corpi.

Per altro l'etimologia assai probabile della parola, e del concetto di materia può indicare il cammino che tenne il pensiero degli antichi. Il vocabolo *ύλη*, che in greco equivale a quello che noi diciamo materia, sembra derivarsi dal verbo *ύω* che significa *pluo* che è lo stesso verbo greco latinizzato: dove mi par di vedere un'allusione all'opinione che l'*umido* sia la materia di tutte le cose, opinione tratta da ciò che nasce nella generazione, onde i primi uomini tolsero la dottrina universale della produzione delle cose generalizzando, siccome facevano con tanta facilità, all'altre produzioni naturali, quel che aveano

(1) S. Th. I, LXXVI, I.

osservato nella generazione degli animali a loro più noti. In appresso la parola ὕλη da una significazione così generale fu fissata e ristretta ad una specie di cose, secondo la legge che i vocaboli di significato generalissimi si applicavano a significare specie, cioè alla specie degli alberi, sia perchè gli alberi co' loro rami rappresentano come una pioggia, o si diffondono come l'acqua, o sia perchè anche la loro produzione procede dall'umido. In questo significato la parola ὕλη fu latinizzata nella parola *sylva* (1). E poichè col legno si costruiscono tanti utensili ed altre opere utili all'umana società, perciò quella parola trapassò, tornando a estendersi il suo significato, a significare « ciò di cui si costruisce e forma checchessia ».

Anche l'origine della parola *materia* si riferisce originariamente, come mi par probabile, alla generazione. Perocchè il verbo μάω, onde si deriva, pare dovesse significare in principio *tendo, sono trasportato verso checchessia*, e dal preterito perfetto passivo di quel verbo μέμνται (fui tendente, fui trasportato con ardore), viene la parola μήτρα (contratta da μντέρα), che significa *matrice*, e la stessa derivazione ha la parola *madre*, μήτηρ che nel dialetto dorico si dice μάτηρ forma ricevuta nella lingua latina (2). Sembra dunque che la tendenza della *materia* a formarsi sia stata prima osservata più distintamente nel fatto della generazione, e poichè la madre, come si reputò generalmente dagli antichi, poneva la *materia* informe, però fu generalizzata poi quella parola a significare ciò *ex quo aliquid fit*, o ciò che ha tendenza a divenir qualche cosa, il che appunto esprime la voce *materia* usata nel suo significato filosofico più generale (3).

(1) V. l'Etimologico del Vossio alla voce ὕλη.

(2) Mi sembra probabile che dalla stessa origine, cioè dal verbo μάω, venga pure a derivarsi la voce μάχλος che s'applica specialmente alle femmine incontinenti.

(3) È da notarsi il fatto che i Latini usavano della parola *materia*, appunto come i Greci facevano della parola ὕλη, per significare ogni *legname*, onde anche si disse *materiatio* per tutto ciò che entrava di legname nella fabbrica di una casa.

Ma lasciando tali ricerche a' filologi di professione, noi torniamo al significato che vien dato al presente nelle scritture filosofiche alla parola *materia*. Ella ha due significati ben distinti, l'uno speciale e l'altro generale. Nel primo significato più ristretto la parola *materia* vale « ciò di cui constano i corpi ». Nel concetto de' corpi, noi abbiamo detto, vi ha lo spazio: questo non è *materia*: nello spazio si può disegnare una figura solida, e nè pur questa è la *materia*, ma la forma de' corpi. Vi ha finalmente ciò che empisce questa forma; e questo dicesi *materia*. Sarebbe a desiderarsi che, quando può nascere equivoco, si chiamasse questa *materia corporea*.

Nel secondo significato più esteso significa in generale « ciò di cui un ente è composto ».

Ma 1° quando si dice « ciò di cui un ente è composto », allora si suppone che l'ente si componga di più elementi, come appunto accade de' corpi, i quali risultano dei due elementi, cioè da una forma, e da una *materia* che la empie; questo dimostra che la *materia* non si può trovare dove l'ente non sia composto nè componibile: dove cioè l'ente non abbia una forma che lo rappresenti in qualche modo al pensiero ancor prima ch'egli sia composto, cioè *materiato*;

2° Di più, l'espressione « un ente composto di qualche cosa » suppone che la cosa che compone l'ente di cui si tratta sia concepibile prima dell'ente, e che quand'ella entra nella composizione dell'ente, rimanga identicamente quella che era prima. Questo in fatti s'avvera nella *materia corporea*, che per astrazione si concepisce senza la forma, e che sotto la forma rimane indentica a quel ch'era prima. La *materia* dunque non si può rinvenire se non in quegli enti, che non sussistono per sè, vengono alla sussistenza per una via concepita dal pensiero, il quale gli rappresenta a se stesso prima come informi, e poscia come formati: non si dà dunque *materia*, neppure nel senso più generale della parola, negli enti necessari, ma solo ne' *contingenti*.

I soli *contingenti* adunque, e fra questi quelli, che hanno una *forma* distinta da ciò di cui constano, quelli che constano

di ciò che si concepisce identico ancor prima che l'ente sia formato (1), hanno *materia*, presa quella parola nel suo più generale significato.

CAPO XXVII.

DELLA SIGNIFICAZIONE DE' VOCABOLI PRINCIPIO E TERMINE,
CHE S'USANO IN METAFISICA,
CONSIDERATI IN RELAZIONE DE' VARJ ENTI.

Il vocabolo termine ha un significato sempre relativo al suo principio; e il vocabolo principio ha un significato sempre relativo al suo termine. Al che non badando potrà sembrare che tali vocaboli in queste nostre metafisiche trattazioni si prendano a significare cose molto diverse; ma pur non è, e solo avviene quello che incontra di tutti i vocaboli che ammettono una latitudine grande e generalità di significazione, la quale rimane sempre la stessa benchè si applichino a cose speciali diverse.

Di queste cose diverse, a cui s'applicano i vocaboli di principio e di termine, facciamo una breve enumerazione.

Prima è a separarsi l'ente assoluto e l'ente relativo.

Nell'ente assoluto distinguonsi tre forme primitive da noi chiamate reale, ideale, morale. Lasciando da parte la morale che complicherebbe il discorso, e di cui parleremo a suo tempo, riteniamo la forma reale e la ideale. Queste si possono anche chiamare, come già facemmo altrove, forma soggettiva, forma oggettiva. Se si considera la relazione di queste due forme fra loro, trovasi che la soggettiva ha natura di *principio*, e l'oggettiva ha natura di *termine* immediato. Ma qui, nell'ente assoluto, principio e termine non dividono l'ente, cioè non fanno che l'ente assoluto diventi due enti quasi che vi sia un ente assoluto principio e un ente assoluto termine; perocchè nel termine vi ha tutto ciò che nel principio, eccetto l'esser principio;

(1) Quindi l'anima intelligente non ha materia perchè il *sentimento animale* non è ciò di cui consta l'anima intelligente; nè quest'anima conserva l'identità colla sensitiva, che si può concepire avanti di essa.

e nell'ente principio vi ha tutto ciò che nel termine, eccetto l'esser termine; di maniera che la distinzione delle forme può dirsi modale e non entitativa. Il che si prova anche così: nell'essere assoluto la sussistenza (forma soggettiva) è principio, e non ha per suo termine altro che se stessa come oggetto (di cui è analogo nelle menti umane l'idea). Se stessa dunque è identica come soggetto e come oggetto, e però se stessa come oggetto non costituisce un ente diverso da se stessa come soggetto: essa è dunque ossia rimane un ente unico. Tale è la relazione d'identità entitativa fra principio e termine considerata nell'ente assoluto.

Ma le due forme oggettiva e soggettiva, se si considerano rispetto all'ente relativo, dividono l'ente, cioè fanno che vi abbia un ente soggettivo diverso dall'ente oggettivo. Questa prima divisione dell'ente non separa e moltiplica gli enti relativi, ma pone quella separazione che divide l'ente relativo dall'ente assoluto, cioè fa che l'ente relativo non sia un medesimo ente coll'assoluto, e però è quella che recide affatto la radice del panteismo. Il che si vede considerando che la forma oggettiva non appartiene in proprio all'ente relativo, perchè la forma oggettiva è l'idea spettante all'ordine delle cose eterne e necessarie; quando ogni ente relativo è temporaneo e contingente; onde l'ente relativo non ha come sua propria, che la sola forma soggettiva e reale. Vero è che questa realtà propria dell'ente soggettivo tiene una relazione coll'idea, che è quanto dire coll'oggetto, così necessaria, che senz'essa non sarebbe; ma questo altro non prova se non che l'esistenza dell'ente relativo è appoggiata all'esistenza dell'ente oggettivo che è una forma analoga dell'assoluto; e questa è dimostrazione evidente dell'esistenza di Dio già altrove per noi toccata e degna ancora di svolgersi. Rimane adunque la forma oggettiva, separata dall'entità relativa, come un'appartenenza dell'essere assoluto; e dall'altra parte rimane l'entità relativa, soltanto soggettiva, che riceve e partecipa il nome di ente unicamente perchè s'appoggia alla forma dell'ente assoluto, pel quale appoggio viene *oggettivata*. Se

dunque noi cerchiamo in questa relazione dell'entità relativa colla forma oggettiva ed assoluta, qual sia il principio e quale sia il termine; noi troviamo che la forma cioè idea è principio, e l'entità relativa, soggettiva solamente, è termine. Ma perocchè la forma oggettiva non è parte integrale dell'ente relativo, ma soltanto suo necessario appoggio, perciò non può dirsi principio intrinseco dell'ente relativo, ma principio estrinseco ed anteriore.

Se dunque l'entità relativa si considera rispetto alla forma oggettiva, quella è termine, e questo termine prende nome di ente dal principio anteriore a cui s'appoggia.

Ciò vale per qualsivoglia ente relativo.

Ma se questo divide l'ente relativo dall'ente assoluto e da ogni sua forma e appartenenza; quale è poi la ragione che divide l'ente relativo in più enti?

L'ente relativo che è termine, considerato in relazione coll'ente assoluto e sue pertinenze, costituito che sia come ente, e in se stesso considerato, ~~dividesi~~ divide in principio e termine. Infatti principio e termine nell'ente relativo divide l'ente, cioè fa che l'ente relativo non sia un ente solo, ma vi abbiano più enti relativi, alcuni de' quali sieno principii ed altri termini.

Per vedere come ciò sia, egli è uopo distinguere tutti i termini proprii dell'ente relativo, giacchè i principii si conoscono pe' loro termini, da' quali vengono costituiti ed informati. Ora primieramente noi troviamo che l'idea è termine dell'essere intellettuale, intelligente; quell'istessa idea che abbiám detto essere suo principio per modo che da lei riceve la denominazione oggettiva di ente. L'idea dunque, la forma oggettiva, appartenenza dell'essere assoluto, sarebbe ad un tempo principio e termine dell'essere relativo intelligente: come si può spiegare? Non sembra qui intervenire contraddizione manifesta? No; perocchè ella è principio in un ordine, ed è termine in un altro. L'essere relativo intelligente è anch'egli, come ogni altro essere relativo, nell'ordine oggettivo, e in quant'è nell'ordine oggettivo egli ha per suo principio l'idea, di cui è termine come soggetto divenuto oggetto ossia oggettivato; ma in quant'è in se stesso come

semplice soggetto egli è principio, ed ha per suo termine lo stesso oggetto, cioè l'ente oggetto e l'ente oggettivato. Or qui però è da dire di questo termine idea quello stesso che fu detto del principio idea: è da dire che l'idea, sia come principio di ogni essere relativo, sia come termine dell'essere relativo intelligente, è sempre un principio od un termine straniero ed anteriore, e non mai un costitutivo intrinseco dell'ente relativo. Onde l'ente relativo intelligente soggettivamente considerato, e però come principio, ha un termine fuori di sè, cioè che non è lui ma che è un altro ente o potenza di un altro ente, a cui egli però è congiunto come principio e termine, ma in pari tempo con una separazione entitativa, di maniera che egli è un ente e il suo termine è un altro ente o un'altra entità, appartenenza di un altro ente. Non solo questo termine è appartenenza di un altro ente, ma è appartenenza dell'Ente assoluto.

Veniamo ora a quei termini che si possono conoscere coll'osservazione ontologica nell'interno degli enti relativi, e che sono anch'essi enti relativi.

L'essere relativo intelligente è separato dagli altri enti relativi per quel suo termine che appartiene all'ente assoluto, il quale lo determina ad essere un principio che non ammette altro termine fuorchè ciò che appartiene all'ordine assoluto. Questo termine adunque divide e separa l'essere intelligente e relativo tanto da sè, termine, quanto dagli altri enti relativi; cioè fa che egli sia un altro ente diverso dall'oggetto termine come pure dagli altri enti relativi.

Ora in tutti gli enti relativi il termine a cui s'appoggiano nell'ordine soggettivo è uno straniero, e però un altro ente che per ciò appunto dicesi extra-soggettivo. Or fra gli enti extra-soggettivi non è oggetto per sè se non quello che è termine dell'intelligenza, l'idea; gli altri sono meramente extra-soggettivi; e non essendo oggetto forz'è che appartengano ad un altro soggetto che resta occulto, ma che si rileva appunto mediante questo ragionamento dialettico.

Una di queste entità è lo spazio, e un'altra è la materia; e

queste due entità sono termini del principio sensitivo animale. Or poichè sono termini stranieri, quindi ne viene che l'essere principio e termine divida l'ente per modo che l'ente principio, cioè nel caso nostro l'anima sensitiva, sia un ente diverso dallo spazio e dalla materia. E questa è la confutazione ontologica del materialismo, ricavandosi ad evidenza che l'anima sensitiva non è estensione nè corpo; ma che all'estensione ed al corpo ella è opposta siccome principio al termine straniero.

Nell'ordine adunque degli enti relativi il principio e il termine divide l'ente, perchè il termine è straniero.

La differenza ontologica poi fra lo spazio e la materia è questa, che lo spazio è illimitato e però unico, nè può essere realizzato se non tutto intero, quindi non ammette parti, è indivisibile, benchè ammetta estensione ossia a parlare esattamente sia l'estensione stessa. La materia poi è finita, e però non può mai esser realizzata tutta. La sua essenza è inesauribile: quindi ella è subbietto di quantità, venendo realizzata più e meno: di che ancora procede che per lei abbia luogo la pluralità de' corpi; e dalla pluralità de' corpi organizzati nasce la pluralità delle anime sensitive, di cui quelli sono termini diversi; e dalla pluralità delle anime, o per dir meglio de' principii sensitivi, nasca la pluralità delle anime intellettive che ne ricevono una diversa individuazione; come a suo luogo sarà più ampiamente dimostrato.

Vero è che la materia è anch'essa unica nella sua essenza ideale; ma essendo tale che non ammette una piena realizzazione, non potendo l'essenza della materia per quanto di lei si realizzi rimanere esausta, tutto ciò che di lei si realizza rimane limitato, e queste limitazioni prendono il nome di forma quando limitano la materia da ogni lato, onde la materia è suscettibile di moltiplicazione per la sua forma, cioè per la sua onnilaterale limitazione.

Quindi le forme della materia possono variare all'infinito; la materia all'opposto è identica sotto ciascuna, perocchè sotto ciascuna forma non vi è che una parte della stessa materia, e

non tutta la materia. Laonde vi può essere un indefinito numero d'idee delle forme; laddove non vi può essere che un'idea sola della materia. Ma conviene aver sempre presente, che queste forme della materia sono limiti, e però non sono enti positivi. L'umano pensiero tuttavia pensa il corpo per mezzo della forma; perocchè il pensiero comune e relativo si piace sempre della molteplicità, dove gli pare di espandersi e conoscere di più, sott'intendendo l'unità della materia come cosa non meritevole di speciale attenzione. E questo nasce anche perchè essendo la materia termine del principio sensitivo, questo ne sente l'azione, la quale è proporzionale alla forma e disegna la forma di lei nel principio sensitivo.

Di che si può trarre una più compiuta definizione della materia dicendo « che ella è un ente termine del principio sensitivo, ed è soltanto termine, e termine finito in se stesso d'ogni parte »; dove dicendola termine finito in se stesso intendiamo dire che è finita rispetto alla sua essenza; perchè la sua essenza abbraccia sempre di più di ciò che è la materia realizzata, essendo inesauribile. Così la significazione della parola materia involge una relazione colla sua forma sia che l'abbia già in realtà, o che la si consideri come atta ad averla.

CAPO XXVIII.

DELLA SUPREMA CLASSIFICAZIONE ANALITICA DEGLI ENTI.

Le quali dichiarazioni premesse, noi potremo tentare una classificazione analitica di tutti gli enti, e per analitica intendo una classificazione fondata sui loro elementi, sui caratteri pe' quali vengono dalla mente concepiti.

Noi diciamo adunque che tutti gli enti e le entità concepite si distribuiscono in tre classi supreme, le quali sono:

I. Enti-principio,

II. Enti-termine,

III. Enti risultanti da principio e da termine.

L'anima umana, a ragion d'esempio, è un ente principio; il corpo umano soggettivamente considerato è un ente termine,

come pure ogni corpo considerato extra-soggettivamente; l'uomo è un ente composto di principio e di termine.

Il principio può essere ideale o reale, e così pure il termine: il termine ideale è principio rispetto al termine reale.

Il principio e il termine ideale sono necessari.

Il principio reale può essere necessario o contingente, e così pure il termine.

L'ente composto di principio e di termine può anch'egli essere ideale o reale, e in quanto è ideale è necessario.

In quanto poi è reale egli può avere un principio necessario o contingente. Se vi ha un principio reale necessario, forz'è che egli abbia anche un termine necessario; poichè altro non può essere che un ente assoluto. Ma oltre questo termine che lo compie nella sua natura, possono avervi altri termini delle sue operazioni, i quali sieno contingenti.

Ma il termine può essere necessario, e tuttavia il principio essere contingente, come appunto dicemmo accadere all'anima intelligente, che risulta per la congiunzione di un elemento divino con un principio creato. Se noi vogliamo ridurre in una tavola tutte queste differenze, potremo delinearla nel modo seguente:

TAVOLA

DELLA CLASSIFICAZIONE ANALITICA DEGLI ENTI.

I. Enti-principio :

A. Ente ideale necessario (principio nell'ordine oggettivo rispetto agli enti relativi).

B. Ente-Reale :

1° Necessario (che s'identifica entitativamente coll'ideale),

2° Contingente.

II. Enti-termine :

A. Ente ideale (che è termine oggettivo nell'ordine degli enti soggettivi; ed è il medesimo che l'ente ideale-principio).

B. Ente reale :

1° Necessario (che s'identifica entitativamente coll'ideale),

2° Contingente.

III. Enti risultanti dall'unione del principio col termine :

A. Enti che hanno il principio ed il termine contingenti; animali bruti.

B. Enti che hanno il termine ideale necessario, e il principio contingente.

C. Ente che ha il principio-reale necessario, e questo ha un *termine medio necessario* che è l'*ideale*, e un termine *morale* il quale trae seco un *termine della sua operazione* reale contingente ossia relativo (DIO) * (1).

CAPO XXIX.

DELLA NATURA DELLA FORMA.

Ora la *materia* essendo un concetto relativo alla *forma*, conviene che noi favelliamo alquanto anche di questa.

Se si comincia dal considerare accuratamente ciò che volgarmente si dice la forma del corpo, vedesi

1.° Che la forma contiene due elementi, lo spazio ed i suoi limiti;

2.° Che il primo elemento, cioè lo spazio, che è ciò che la forma ha di positivo, viene all'uomo da una fonte diversa da quella, onde gli viene la materia corporea ed i limiti della forma; perocchè il semplice spazio è termine costante di una percezione naturale;

3.° Che i limiti dello spazio, i quali lo determinano ad una forma, non sono suoi propri, ma appartengono alla materia limitata secondo l'arbitrio del Creatore; ovvero all'immaginazione che ha virtù di rappresentarceli mediante il suo organo sensorio, che è il cervello; ed è perciò che dicevamo la forma propria della materia altro non essere che i suoi limiti che da tutte parti la chiudono (2).

* (1) In questo *termine della sua operazione* si vuole esprimere la creazione degli enti finiti e contingenti operata per la potenza e bontà divina mediante l'ideale delle cose veduto nell'obbietto personale e divino.

(2) La parola latina *forma* è tolta dal dialetto eolico, dove si diceva *φάρμα* invece di *μορφή*. Se questa parola viene, come vuole l'*Etymologicum*

4.° Che il corpo non esiste senza una forma, non già perchè egli sia spazio, ma perchè sintetizza collo spazio. Onde fino a tanto che si pensa la materia informe, non si pensa ancora alcun corpo. Quindi l'atto primo pel quale il corpo esiste, e a cui viene imposta la denominazione di corpo, può dirsi la forma acquistata dalla materia colla sua estensione nello spazio e co' suoi limiti.

Di qui viene che il corpo sia la materia formata.

Ma non si potrebbe egli anche definire il corpo la forma materiata? No; e si intenderà considerando che lo spazio il quale è l'elemento positivo della forma, non è già quello che diventa corpo (ente termine) coll'aggiunta della materia; perocchè per la sua semplicità e indivisibilità egli non soffre dalla materia alcuna modificazione o perfezionamento, nè riceve limiti; chè i limiti della materia rimangono ad essa, non essendo lo spazio che pura estensione in largo, lungo e profondo. Non diviene dunque lo spazio corpo, nè soggetto del corpo; ma presta unicamente alla materia il luogo ove ella sia. All'incontro la materia estendendosi nello spazio con dei limiti suoi propri, viene da questi limiti definita; il suo essere rimane determinato e compiuto in modo che ella può sussistere come ente, e così esser segnata con un nome, il qual nome in generale è quello di corpo: onde il corpo tiene questa via per venire all'esistenza, che logicamente prima lo si pensa astrattamente come materia non ancora formata, nel quale stato il corpo non è ancora corpo perfetto, e poi lo si pensa come materia formata e individuata, e allora ha la compiuta esistenza di corpo. Quindi si considera la materia come il subbietto dei corpi, e la forma come un cotal predicato loro essenziale.

Magnum ed altri, da *μέτρω*, *divido*; pare che ella contenga il concetto assai filosofico che la forma ponendo limiti al soggetto materiale lo *divide* da ogni altra entità. Ma forse ancor più probabilmente viene dal verbo *ἵκω*, il cui primo significato sembra essere stato quello di *figgo, infiggo*, e poi quello rimasto più comune di *eccito*, onde *ἀποπαῖ* che significa *impeto causante*, a cui risponderebbe la definizione della forma data dagli Aristotelici e dagli Scolastici, *omne illud quo aliquid primo OPERATUR*.

Se ora prendiamo la parola *materia*, nel suo significato più generale, per ciò di cui un ente si compone; ogni qualvolta noi in un ente possiamo pensare una realtà (qualche cosa che cada nel sentimento, in un sentimento qualunque), ma priva di quei limiti di cui abbia bisogno per sussistere, e però ancora indeterminata, senza quell'ultimo atto che ne rende possibile la sussistenza, noi chiameremo quella realtà *materia*, e quell'ultimo atto che perfeziona l'ente nel suo *concetto*, senza il quale egli non è ancora quell'ente che è significato dal suo nome, lo chiameremo *forma*, nel qual senso la forma si può definire: « il complesso di quelle determinazioni che individuano l'ente », ossia, per le quali l'ente è un individuo.

Quando adunque si dice *forma* si dice bensì l'ultimo atto che perfeziona l'entità rendendola ente compiuto, ma non si creda che per un tale atto s'intenda la *sussistenza*, perocchè, come dicevamo, trattasi dell'ultimo atto che perfeziona l'ente nel suo concetto, sussista egli o no; non trattasi di quell'ultimo atto ontologico che dicesi *sussistenza*, ossia realizzazione dell'ente ideale. Onde altro è la *sussistenza* dell'ente, altro la *forma*, che non fa se non rendere possibile la sussistenza della materia. E per tornare all'esempio dei corpi, io non posso concepire che un corpo qualsiasi, per esempio una pera, possa sussistere fino a tanto che al concetto della materia non aggiungo tutte quelle condizioni di quantità, di limiti, di figura, di composizione ecc. che sono essenziali a farne riuscire il concetto d'una pera. Onde tutte queste condizioni prese nel loro complesso costituiscono la *forma* della pera, la pera individua idealmente considerata.

Ma perciocchè queste condizioni possono variare senza che varii il nome, con cui si fissa l'ente pensato (potendo, a ragion d'esempio, la pera esser verde, o gialla, o rossa, o a varie tinte colorata), perciò può variare la *forma*, ma queste variazioni possibili della forma si chiamano accidenti; e per forma si intende l'astratto, ossia ciò che si trova di comune in tutte queste forme possibili a realizzarsi, che si dicono anco l'una rispetto all'altra forme accidentali.

Quindi gli *accidenti* sono proprj della forma, e non della materia, la quale si considera come una, ed uniforme.

Ma egli pare che volendo esprimere ciò con linguaggio più esatto e filosofico si dovrebbe distinguere fra la forma *specifica- astratta*, e la forma *specifica-piena*, e riconoscere che questa sola è forma completa ed in atto, perchè questa sola è il tipo attuale dell'individuo: laddove la forma specifica- astratta è forma incompleta, se il pensiero con un altro atto non vi comprende virtualmente le determinazioni accidentali, nel qual caso ella appartiene ai tipi attuali dell'individuo.

Quella che gli Scolastici dicono *forma sostanziale* è appunto la forma specifica astratta. La forma *specifica piena* la comprende con di più un accidente tolto da tutte le classi di accidenti possibili.

Ora quantunque la forma specifica- astratta sia un'entità in potenza rispetto alla forma specifica-piena, tuttavia non si dice materia di questa (se non per un cotale traslato); perocchè ella non è il primo subbietto dell'ente, ciò di cui l'ente consti, ma una *parte* dell'atto che compisce il concetto dell'ente.

La *forma realizzata* adunque non è mai altro che la forma- specifica-piena, perocchè la forma astratta non ha ancora tutto che si richiede a rendere determinato l'ente, e quindi possibile a realizzarsi.

Del rimanente si vede, che il concetto di forma suol avere un'unità molteplice ed organica (almeno rispetto a certi enti p. e. i corpi); perocchè la forma racchiude *tutte le determinazioni* che dee avere la materia acciocchè possa costituire un ente reale.

Quindi nella forma specifica si può trovare coll'analisi una molteplicità ben diversa dalla molteplicità propria della sua materia. La materia specifica è uniforme nell'esser suo, e però le sue parti non differiscono di *qualità*, ma solo di *quantità*. Di più la *quantità* stessa non è propria della materia, ma è anch'essa una determinazione formale, di cui ella non ha la ragione in se stessa, ma nella sua realizzazione. L'origine dunque della varia qualità entro una data specie viene dalla forma;

l'origine della quantità materiale viene dall'unione della materia colla forma, che si fa nella realizzazione dell'ente, cioè nella creazione.

Se poi vi possa essere diversità specifica di materia, parmi questione che non si possa dall'uomo risolvere. Perocchè la corporea è una specie sola, il cui carattere specifico si è l'estensione, e noi non abbiamo esempio d'alcun'altra: benchè la parola materia per un cotal traslato si applichi ad altro, come quando si dice la *materia* di un ragionamento, ecc.

Si può dunque definire la forma anche in questo modo: « il complesso delle determinazioni di cui abbisogna la materia perchè somministri il concetto di un ente realizzabile ».

Ora, se si suppone che il concetto dell'ente di cui si tratta sia dato nella mente, si può altresì colla meditazione e coll'analisi distinguere la sua materia, e tutte le determinazioni che la costituiscono un ente. Il concetto dell'*ente determinato* precede dunque nell'ordine logico i concetti analitici di materia e di forma. Ma l'ente stesso come viene egli dato? Onde procede la determinazione del numero degli enti, e dei caratteri dell'ente specifico—pieno di cui si tratta? La soluzione di questa questione giace nascosta nell'abisso dell'*Essere assoluto*: l'essenza dell'essere ci scorge talora a conoscere quali enti (in potenza) sieno impossibili, e son quelli che involgono contraddizione; ma nessun mortale può enumerare e conoscere tutti quelli, che non l'involgono: è l'*ordine essenziale* dell'essere a noi nascosto nella sua origine, che determina e risolve un tanto problema.

CAPO XXX.

DELLA RELAZIONE DELLA MATERIA E DELLA FORMA COLL'ESSERE IDEALE,
E QUINDI COLL'INTELLIGENZA.

La materia e la forma appartiene al modo dell'essere reale, cioè non già di ogni essere reale, ma di una data classe. Tuttavia, attesochè l'un modo di essere inabita nell'altro, tostochè è dato l'ente reale composto di materia e di forma, quell'ente

ROSMINI, *Il Reale*.

8

con questi due suoi componenti si disegna nell'ideale, nel quale la mente vede una materia ed una forma possibile.

Ma vi ha grandissima differenza fra il concetto di materia (materia possibile), e il concetto di forma (forma possibile).

Primieramente la materia non si può pensare come possibile se prima non la si è percepita realmente sussistente; perocchè ella risponde a quello che abbiamo chiamato lo stoffo dell'ente: lo stoffo non è altro se non la materia, come sta nella nostra percezione. Ora abbiamo già veduto che lo stoffo non si può immaginare nè concepire, se non è preceduta la percezione nel nostro sentimento.

Vero è che, dopo aver noi percepita una materia, possiamo pensare che un'altra materia possa esistere; ma oltre che la possibilità di un'altra materia totalmente diversa dalla percepita è cosa assai incerta, e non dimostrabile; questa materia possibile supposta col pensiero non è più che un concetto negativo, un'incognita supposta gratuitamente, come avente una relazione con una forma del pari incognita. Il che si intenderà maggiormente se si considera che le diverse specie di stoffo, che ci danno i nostri diversi organi sensorj, non sono percezioni di una diversa materia, ma di una stessa che si percepisce in diversi modi, il cui carattere specifico si è l'empire di sè uno spazio.

In secondo luogo la materia è una, e però il concetto della materia non fa conoscere che una cosa sola, e questa cosa che fa conoscere non è un ente completo, e piuttosto, come lo chiamavano i Greci, gli conviene il nome di non ente. Onde una intelligenza col solo concetto di materia non conosce ancora alcun ente; e il concetto facendo conoscere solo l'elemento di un ente, e questo non ancora moltiplicabile, perchè la materia non si moltiplica che per la forma, manca di ogni universalità, e quindi tale cognizione soddisfa così poco l'intelligenza, che con essa sola a lei pare di non aver incominciato ancora a conoscere; perocchè la luce che soddisfa all'intelligenza umana è propriamente quella che è universale, quell'idea,

quei concetti, pei quali si conosce l'essenza di un numero infinito di enti, o almeno si conosce tutti gli enti possibili di una specie, d'un genere, o di un modo qualsiasi.

Ora questo è appunto l'ufficio che fanno i concetti delle forme.

Primieramente è da avvertire che i concetti delle forme suppongono già il concetto di materia: perocchè la forma non essendo che il perfezionamento della materia, questa rimane sempre presupposta. Soltanto che la ragione astraente che pensa alla forma non si ferma coll'attenzione nella materia, ma in ciò che la perfeziona, cioè nella forma.

In secondo luogo, appunto perchè la forma perfeziona la materia dandole quegli atti che la costituiscono ente, perciò anche la limita; e così la divide e la moltiplica. Il concetto di materia infatti fa conoscere una cosa indeterminata, e però illimitata, senza confini. Onde questa materia che è infinita può ricevere dalla forma quanti confini si vogliano senza che perciò venga esaurita giammai. Quindi una forma trova sempre materia possibile, a cui essere comunicata. Di che accade che una forma medesima possa riprodursi e realizzarsi in un infinito numero di individui (1). Così accade che il concetto di una forma sia per se stesso universale. Ma il concetto universale è quel lume che appaga l'intendimento umano, il quale si compiace di vedere l'universale nel particolare, e di abbracciare innumerevoli realtà nella semplicità di un solo concetto. Questo è così proprio dell'umano intendere che, come dicevamo, non pare all'uomo di intendere se non intende l'universale.

E qui si scorge la ragione perchè gli antichi, gli Aristotelici e gli Scolastici specialmente, confusero sovente le idee colle forme (2), dissero che le cose si intendevano per le loro forme, che le forme erano per sè stesse intelligibili, e cose somiglianti.

(1) Non è che tutti gli enti possano sussistere in un numero infinito d'individui, ma qui si parla soltanto di quegli enti che sono composti di materia e di forma.

(2) Questa maniera di favellare comune alle scuole si incontra talora anche nelle opere di S. Tommaso, come può vedersi nella S. I, XV, I.

Ma il vero si è, che le cose s'intendono non colle loro forme semplicemente, ma colle idee delle forme, cioè colle forme nel loro modo ideale di essere. Questa differenza è importantissima, perocchè in primo luogo se ne trae che il concetto della forma non fa conoscere se non quegli enti che sono composti di materia e di forma; per tutti gli altri rimangono i loro propri concetti ed idee, o percezioni, che li fanno conoscere immediatamente. Le idee dunque e le forme sono cose troppo diverse.

Oltre ciò apparisce che le forme in primo luogo appartengono alla realtà, in maniera che se si prescinde da ogni realtà, non si può concepire nè pure nell'idealità alcuna forma, se non creandosi un'illusione coll'immaginazione. Perocchè a quella maniera che l'immaginazione disegna una forma nello spazio e l'uomo crede di crearla, quando non la potrebbe disegnare se il senso non avesse prima percepito dei corpi reali, così il pensiero pensa una forma ideale nell'essere, e l'uomo facilmente stima che ella sia del tutto aliena dalla realizzazione, quando il vero si è che quella forma non la potrebbe pensare se prima non avesse conosciuto quell'ente reale onde astrae quella forma. Insomma ogni forma è una limitazione, e niuna limitazione cade nell'essere ideale puro; le forme ideali adunque nascono dalla relazione categorica fra il reale e l'ideale, in quanto questo si usa dalla mente a conoscere quello, onde diviene come suo rappresentante; e così le forme pure o sono il primo passo della realizzazione, o la sua conseguenza.

Dalle quali cose tutte, per riassumere, si raccoglie:

1.° Che l'esser possibili infiniti individui reali di una stessa specie piena nasce dalla congiunzione della materia colla forma a cagione dell'indeterminazione e illimitazione di quella, e che perciò questo deve aver luogo in tutti gli enti composti di materia e di forma.

Di che s'intende qual parte di verità avesse il detto degli Scolastici che « la materia è il principio della individuazione ». La parte di verità che ha questo principio si è che la materia diventa il principio dell'individuazione, quando si congiunga

colla forma, che la limita e la divide, e questo non avviene se non all'atto della realizzazione dell'ente, o per via d'immaginazione intellettuale, che rappresenta la realizzazione stessa. Onde noi altrove abbiamo detto che il principio dell'individuazione è piuttosto la realizzazione stessa dell'ente, che non sia la materia.

S'intende ancora perchè, giusta S. Tommaso, gli angeli si debbano dire piuttosto una specie ciascuno, che un individuo, non cadendo in essi materia. Il che se si vuole esprimere in un altro modo, potrebbe dirsi, che d'ogni specie d'angeli un solo individuo è possibile, perocchè non può negarsi che un angelo sia un individuo. Il che per spiegare gli Scolastici dissero che negli enti semplici la stessa forma è quella che gli individua. Ma per dir questo converrebbe cambiare il significato della parola forma, e non più prenderlo come un relativo della materia, onde egli pare più giusto il dire, che dove non vi è materia nè pure vi è forma in senso proprio. Ma la ragione per la quale fu ritenuto il nome di forma anche favellando degli enti i quali non si compongono di forma e di materia, fu la confusione sopraccennata della forma coll'idea, onde di tutto ciò di cui si ha idea, si volle che v'avesse forma. All'incontro è vero sempre che la realizzazione dell'angelo, il che è quanto dire la sua creazione, è ciò che lo individua; nella qual creazione si produce ad un tempo il concetto tipico dell'angelo, che nell'uomo sarebbe oggetto all'immaginazione intellettuale, e l'angelo stesso (1).

Al qual proposito un'altra osservazione è da farsi sulla questione Scolastica: « Se più Angeli possano appartenere alla stessa specie » — Gli Scolastici non distinsero, almeno con piena costanza, fra la *specie piena*, e la *specie astratta*, talora confusero la specie piena coll'individuo, e la specie astratta col genere. Ora è da osservare, che la moltiplicazione degli individui, che nasce a cagione dei limiti posti alla materia, non si riferisce che alla specie piena, e non punto alla specie astratta. Ciò è a dire, di ogni specie piena vi può essere un indefinito numero

(1) *Rinnovamento*, Lib. III, Cap. LII.

di individui, potendovi essere indefinite porzioni di materia di cui constino. Dove adunque manca la materia, come negli angeli, ogni specie piena non potrà avere che un individuo solo, il che mi pare detto ottimamente; ma ciò non toglie, che tutti questi individui non convengano nella specie astratta, e quindi la risoluzione di quella questione, che procede dagli esposti principi, si è che « ciascun angelo è d'un'altra specie dall'altro angelo, se si parla di specie piena; ma più angeli possono essere della stessa specie, se si parla di specie astratta ». Così questo lungo dissidio fra i Teologi sembra che ragionevolmente si componga.

2.° Che la *forma* non è il lume conoscibile per sè, ma questo lume è unicamente l'idea; la forma quindi è anch'ella prima *reale* (almeno nella immaginazione intellettuale, i cui oggetti hanno una realtà se non fuor di essa, almeno in essa), e poi *ideale*, risultando il concetto ideale disegnato nell'idea dal confronto colla realtà.

3.°

4.° Finalmente che non si può con proprietà attribuire forma agli enti semplici, che non hanno materia o non sono ordinati ad informare la materia: e qualora si voglia chiamar *forme* le intelligenze separate, conviene mutare il significato della parola, cioè prescindere dalla relazione della forma colla materia, e pigliare la forma in senso di primo atto o simigliante.

CAPO XXXI.

CHE L'ATTIVITÀ APPARTIENE ALL'ENTE PRINCIPIO,
E LA PASSIVITÀ E LA RICETTIBILITÀ ALL'ENTE TERMINE.

Distinti gli enti nelle due classi di principj e di termini, incontanente se ne può trarre una verità importantissima e fecondissima nell'Ontologia; e si è, che « ogni attività dee appartenere unicamente all'ente principio, ed all'ente termine non può appartenere che la facoltà di essere ricevuto e di patire ». Il che risulta manifestamente dall'analisi de' due concetti di principio e di termine; perocchè egli è manifesto che il soggetto

dell'azione è il principio di essa, e perciò appunto si chiama principio, perchè indi incomincia e si propaga l'azione. All'incontro nel termine l'azione finisce e non incomincia, e perciò ivi non può avervi attività, ma anzi il fine dell'attività. L'ente termine adunque, che è l'opposto del principio, patisce l'azione e non la fa, ovvero è involto dall'azione e ricevuto dal principio agente, il che chiamiamo ricettibilità.

Si dirà che ogni ente per esser tale dee aver qualche azione, almeno l'atto primo che lo fa esser ente, secondo l'assioma degli antichi: *Qui nihil agit, esse omnino non videtur* (1).

Ma è da considerarsi che il termine non sarebbe ente se non fosse unito al principio, e da questa unione di lui col principio riceve l'atto primo pel quale ha condizione di ente; onde anche quest'atto primo non è suo proprio, nè appartiene a lui come subbietto dell'atto, ma appartiene al principio da cui dipende, ed a lui si attribuisce soltanto in virtù dell'astrazione della mente che lo separa ed isola dal suo principio.

Onde l'ente che è soltanto termine dipende dal principio, dal quale ogni atto egli riceve.

CAPO XXXII.

DELLA VERACITÀ DELLA PERCEZIONE E DELL'IMMAGINAZIONE INTELLETTIVA.

Ritornando ora al principio, che dee dirigerci nella investigazione dell'ente reale, e che è perciò il principio rettore di tutto questo libro, noi dicemmo che « lo stoffo dell'ente reale non si conosce da noi che per via di percezione » (Cap. X). E poichè lo stoffo è il subbietto dialettico della realtà conosciuta; quindi tutta la cognizione nostra dell'ente reale dee avere per suo fondamento e materia il percepito: quindi solo possiamo dedurre tutta la dottrina intorno alla realtà dell'ente.

Dopo di ciò noi favellammo della veracità della *percezione* nel capitolo dove esponemmo la teoria della *rappresentazione*

(1) Cic. *De Nat. Deorum*, II, XVI.

(Cap. XXI) e distinguiamo quelle percezioni che ci fanno conoscere immediatamente l'*ente reale*, e quelle che solo ce lo rappresentano più o meno perfettamente, talor anche con un semplice segno.

Finalmente noi trattammo dell'*immaginazione intellettuale*, la quale ci rende presente un *ente reale* benchè attualmente noi percepiamo. Egli è necessario indagare qui qual veracità si abbia l'immaginazione intellettuale, quando ad essa si possa credere; e ciò pel pericolo che nella dottrina dell'ente reale si intro mettano delle illusioni non conformi alla verità. Ma per far ciò egli è prezzo dell'opera che noi riprendiamo il discorso più da alto; e però intitolammo questo capitolo della veracità della percezione e della immaginazione intellettuale.

L'*immaginazione intellettuale*, come abbiamo veduto, è quella facoltà per la quale, dato un sentimento, la mente pensa un ente non agente attualmente nel senso, e lo pensa di quello stoffo che è somministrato dal sentimento attuale. Poniamo ad esempio che il sentimento dato sia il sentimento di noi stessi; atto dell'immaginazione intellettuale sarà il pensare un altro soggetto avente lo stesso sentimento del Noi. Poniamo che sia l'immagine di un uomo; atto di essa sarà il pensare quell'uomo. Insomma ella, dato un sentimento, non fa che attuare la specie piena di un ente dinanzi alla mente.

Ora da questa facoltà dell'*immaginazione intellettuale* noi abbiamo tenuta distinta l'altra dell'*affermazione*. Imperocchè altro è immaginare un ente fornito del suo stoffo, compiuto di tutto punto, che è appunto la specie piena attuata dinanzi al pensiero, altro è affermare e persuadersi che quell'ente sussiste. Quell'ente semplicemente immaginato è ancora un ideale, un concetto; chè noi abbiamo pure veduto che anche lo stoffo di un ente è nelle due forme categoriche, la ideale, e la reale (Cap. XII): quest'ente all'incontro affermato come sussistente è reale, o supposto tale (ente ipotetico), o tale creduto (ente illusorio).

Da ciò si deduce che l'immaginazione intellettuale è verace; perocchè non è funzione di lei l'affermare che quell'ente sta

presente alla percezione; ma questo, se ha luogo, è solamente errore del giudizio (dell'affermazione), che prende l'immaginato per un percepito. La semplice intuizione immaginaria è verace, posto che l'ente immaginato non involga contraddizione.

Poichè vi hanno due maniere di vero, come vi hanno due maniere di cognizione: le cognizioni intuitive, e le cognizioni di predicazione. Il vero, ossia la veracità delle cognizioni intuitive, consiste unicamente nell'assenza di contraddizione, poichè, non avendo contraddizione in sè stesse, esse appartengono all'essere possibile, e l'esser possibile o ideale è la verità (1). Il vero poi delle cognizioni di predicazione consiste in questo, che ciò che si predica sia nel subietto di cui si predica.

Ora l'immaginazione intellettuale appartiene all'intuizione; a quella speciale intuizione che intuisce l'essenza intuitiva dell'ente con quello stoffo che manifesta nel nostro sentimento. Nell'oggetto dunque dell'immaginazione intellettuale non vi ha nulla di potenziale; tutto è attuale. Ma noi abbiamo veduto che la contraddizione non si nasconde se non nei concetti potenziali, nè cade in quelli dove tutto si conosce in atto. Dunque l'immaginazione intellettuale non può essere che verace; benchè in appresso possa cadere l'errore in quella affermazione colla quale si pronuncia che l'oggetto immaginato è sussistente; la quale affermazione tien dietro all'atto dell'immaginativa con tanta rapidità, che si suol confondere coll'atto dell'immaginazione stessa, benchè a torto.

Ma quando si afferma la sussistenza dell'oggetto immaginato, come può l'uomo assicurarsi che ciò che pronuncia è vero? La qual dimanda dipende da quest'altra. In che consiste la veracità di quell'affermazione che nuncia sussistente un dato ente?

A questa seconda domanda noi rispondiamo, che la veracità di tale affermazione vi è allorquando l'ente affermato è atto ad essere sentito, ad agire nel nostro sentimento, quindi ad essere percepito; perocchè noi non conosciamo la sussistenza di un

(1) *Nuovo Saggio*, Sez. VI.

ente, se non perchè lo concepiamo *agente* in un sentimento; divenendo per noi così il medesimo l'essere sussistente, e l'essere o il poter essere agente nel nostro sentimento, o in un altro sentimento qualsiasi, che noi immaginiamo per la somiglianza o l'analogia col nostro.

Da questo si deduce qual debba essere il motivo, la ragione, la prova che dà veracità alla nostra affermazione. Acciocchè noi possiamo con verità pronunciare che un ente sussiste, dobbiamo dunque non immaginarlo solamente, ma percepirlo, o averlo percepito, o aver prove che sia percepibile; insomma dobbiamo aver ragioni da credere che esso abbia l'attività di *agire*, come uno straniero, nel sentimento, e così rendersi percepibile. Restringiamoci ai corpi.

Se noi possiamo provare a noi stessi che un corpo ferisca qualche nostro sensorio, noi giustamente pronunciamo che egli sussista. Quando un corpo stimola un nostro sensorio, allora egli 1° fa sentire una forza modificante il nostro sentimento, 2° produce il fenomeno sentimentale, che è la modificazione del sentimento stesso. Acciocchè possiamo concludere a ragione che il corpo sussista, noi dobbiamo assicurarci che la forza del corpo sia applicata al nostro sensorio, non dobbiamo accontentarci del fenomeno sentimentale, che è la modificazione del fondamentale sentimento. Ma l'immaginazione sensitiva riproduce il fenomeno sentimentale senza che la forza sia applicata al nostro sensorio. Quando dunque prendiamo l'immagine fantastica per una realtà esterna, allora noi erriamo perchè fondiamo il giudizio della sussistenza del corpo sul fenomeno interno, che non fa prova, invece che sulla forza esterna applicata al sensorio. La forza esterna immuta con violenza il sensorio, laddove la fantasia si muove spontaneamente, o per stimoli interni, senza la presenza dell'agente esterno (4).

(1) Le illusioni fantastiche per lo più riguardano le immagini visive. Queste si confondono più facilmente, qualora sieno vivaci, colle percezioni visive; perchè in queste ultime l'agente immediato non essendo il corpo veduto, ma la luce che egli rimbalza, e la luce essendo un corpo esilissimo,

Rimane a vedere come noi ci possiamo assicurare della presenza e dell'azione esterna di un corpo su di noi.

La maggior prova che possiamo avere di ciò, come abbiamo detto altrove, nasce dal replicare le esperienze; perocchè se un corpo che crediamo esterno produce a nostra volontà diverse percezioni di sè in noi, toccandolo più volte, o più volte riguardandolo ecc.; in tal caso dobbiam credere di non essere ingannati quando il pronunciamo sussistente; perocchè la fantasia non ubbidisce alla nostra libera *volontà*, ma segue le leggi della sua propria spontaneità, e però ella non potrebbe prestarsi a produrci a voler nostro immagini che simulassero tutte le percezioni che noi possiamo, volendo, ritrarre da un corpo.

CAPO XXXIII.

SI RIASSUME E SI COMPLETA LA DOTTRINA INTORNO LA COGNIZIONE NOSTRA DELL'ENTE REALE.

Ora prima di inoltrare il passo, riassumiamo qui e completiamo la dottrina intorno alla cognizione nostra dell'ente ideale. Perocchè dell'ente reale noi non possiamo ragionare se non in quanto egli cade nella nostra cognizione; onde tutto ciò che noi possiamo esporre nel trattato dell'ente reale (come di ogni altra forma dell'ente) si riduce in fine a questi due punti: 1° a rilevare quale si presenta l'ente reale nella nostra cognizione, 2° a dimostrare qual grado di veracità abbia tale nostra cognizione.

non ci fa una violenza all'occhio così forte da richiamare la nostra attenzione, la quale si porta incontanente al fenomeno visivo, ed entra tosto in gioco l'intelligenza che ad esso annette l'ente-corpo. L'ente-corpo non lo congiunge tanto alla violenza che ne riceve il sensorio ottico che viene eccitato, quanto al fenomeno colorato che consegue a quella violenza. Se dunque il fenomeno imaginario corrispondente è d'una vivezza pari al fenomeno che si sveglia nella percezione, facilmente si confonde quello con questo, dimenticando d'osservare la differenza dei due fatti, che consiste nell'azione della luce stimolante l'occhio, la quale manca nella visione fantastica, e vi è nella visione percettiva.

Da ciò che abbiám detto in molti luoghi risulta che l'ente ideale si può considerare in due modi: 1° in sè stesso, ideale puro; 2° in relazione col reale che gli sta di fronte compresente.

Fino che si considera in sè stesso, egli è semplicissimo e universalissimo; niuna molteplicità cade in lui, essere in universale, idea. Ma quando si considera in relazione col reale compresente, allora egli dimostra in sè tutta la molteplicità e la divisione del reale medesimo, essenze specifiche, generiche ecc. concetti.

Queste essenze e idee limitate, questi concetti non ci fanno conoscere gli enti reali nella loro *sussistenza*, ma puramente nella loro *essenza*, ed è da avvertire che nè pur tutti que' concetti ci fanno conoscere gli enti reali nelle loro essenze complete: ci prestano questo ufficio solo i concetti specifici-pieni: i generici all'incontro, e gli astratti di ogni maniera, non ci fanno conoscere più che una parte dell'essenza del reale.

Ma noi non possiamo conoscere la *sussistenza* del reale se prima non ne conosciamq l'*essenza*. Perocchè conoscere la sussistenza è affermarla; ora non si può affermare la sussistenza della cosa, se non si sa prima qual sia la cosa di cui si afferma la sussistenza: e sapere qual sia quella cosa, è lo stesso che conoscerne l'essenza. Quindi l'*essenza* della cosa, che è lo stesso che dire la cosa, diventa nell'affermazione come il *subbietto*, e la sussistenza, ossia la realizzazione di lei, il *predicato*. Ora il predicato è annesso al subietto, poichè colla predicazione lo si connette nel nostro pensiero; quindi, in virtù di quest'atto di predicazione o di affermazione, il pensiero vede la sussistenza annessa all'essenza; e così è che una forma dell'essere inabita compiutamente in un'altra, la forma reale nella forma ideale, senza identificarsi con essa.

Dico « inabita compiutamente » perocchè il primo grado di inabitazione del reale nell'ideale è quello che si fa mediante le essenze specifiche piene, e le altre essenze astratte, benchè qui non v'abbia ancora la *sussistenza*. Il che non sembrerà tuttavia vero a chi non considererà la cosa sottilmente, perocchè

questi diranno: « nel concetto di una cosa tutto è ideale, non v'è che la possibilità, nulla v'è di reale, e però nulla di sussistente ».

Così è certamente, noi rispondiamo, se consideriamo il concetto isolato da ogni altra cosa che con lui sintetizza, e però in un modo astratto. Ma se il *concetto* si prende in connessione con tutto ciò con cui egli sintetizza, cioè con tutto ciò senza di cui egli non può essere, che perciò è a lui una condizione essenziale; si rileverà non esser così. Si rileverà cioè che, come abbiám detto, non si potrebbe intuire nell'essere ideale i concetti e idee limitate, se queste limitazioni non fossero date da una realtà che gli si trova a fronte, e che ha ragione di atto limitato in opposizione ad una possibilità illimitata, quale è quella che presenta l'essere in universale. Ed appunto perchè la realtà ha ragione di atto limitato, e l'essere in universale di potenza illimitata, perciò queste due cose non vanno divise (ed è soltanto una illusione della ragione astrante che ce le fa creder divise, ed anzi quasi incomponibili), ma unite; ed è per questa unione ontologica, che l'uno limita l'altro nello spirito intelligente in cui si manifestano. Lo spirito intelligente adunque non potrebbe intuire nell'essere in universale i concetti limitati, se egli non percepisse unito il reale all'ideale (senza che ne nasca perciò confusione), e quello non segnasse in questo i limiti suoi propri, e l'intelligenza non apprendesse queste segnature. Quando dunque si pensa il solo concetto specifico pieno, e più ancora quando si pensa il concetto astratto, allora è un pensiero il nostro, un pensiero parziale, e l'attenzione a questo si ferma; onde prendiamo la coscienza del pensiero totale e completo, che è pur nella mente, come condizione indispensabile di quelle.

Ma pure, si dirà, allorquando l'immaginazione intellettuale pensa l'ente specifico pieno, ella non ha bisogno che l'ente reale sia presente. Se intendete che l'ente reale non ha bisogno d'esser presente ai sensi, lo concedo; ma se intendete che la immaginazione intellettuale possa pensar l'ente senza averne dei segni reali, che gliene diano lo stoffo, questo è falso.

Questa facoltà ha una realtà per sua materia, perocchè l'immagine sensitiva è una realtà, è una parte dell'organo sensorio interno eccitata, in quanto questa parte eccitata è termine immediato del principio senziente. Vero è che l'immaginazione intellettuale non s'arresta all'immagine, o alla parte eccitata dell'organo sensorio interno, ma pensa un ente vestito di quello stoffo che presenta l'immagine. Ma il simile avviene nella percezione, quando il corpo è presente al senso esteriore.

Questo è quello che non mai giungono ad intendere i sensisti; essi non intendono in che modo il corpo esterno sia presente all'organo sensorio esterno. Il corpo esterno non è mica presente all'organo sensorio esterno come un ente, ma semplicemente come un agente, o per dir meglio come un atto straniero. Il senso non conchiude mica che « dunque egli abbia presente un ente ». Egli non fa nessuna illazione di sorte alcuna, ogni illazione appartenendo all'intendimento: riceve l'azione, sente l'azione, e qui si ferma, qui finisce la sua funzione sensitiva: egli propriamente non DICE nulla, egli non ha la loquela interiore. Questo è difficilissimo da cogliere: è il perpetuo gruppo che trova colui che filosofa, e dal quale se rimane arrestato non esce più dal sensismo. Il corpo dunque come ente non è presente mai al senso; al senso egli è presente o piuttosto compresente come azione, e come fenomeno sentito (stoffo). Ma nell'uomo sopravviene l'intelligenza; ed è questa, che dall'atto sentito induce la sussistenza del *subbietto* di un tal atto particolare, e così induce l'ente-corpo a cui appartiene quest'atto particolare come tant'altri. Tanto adunque nella percezione intellettuale, quanto egualmente nella immaginazione pure intellettuale, l'intendimento trova l'ente-corpo movendo da una realtà sensibile data nel sensorio, dal reale meramente sensitivo passa all'ente-reale (Cap. XIX). La differenza, supposto che l'intelligenza in queste operazioni proceda rettamente, è questa sola: che nella *percezione*, dall'azione ricevuta nel sensorio esterno, e però sentita, induce l'intendimento che l'ente-corpo opera nel sensorio esterno: e nella *immaginazione*, dall'eccitazione spontanea

del sensorio interno non induce che l'ente-corpo operi attualmente nel sensorio esterno, ma sì che potrebbe essere un tal ente che nel sensorio esterno operasse, e così potesse essere percepito. Nell'uno e nell'altro caso l'ente è posto dall'intelligenza, ma nel primo il sensorio esterno somministra all'intelligenza non pure il fenomeno dello stoffo, ma ancora un atto straniero e violento, al quale ella congiunge la persuasione che l'ente sia ivi; nel secondo caso il sensorio esterno non le somministra alcun atto violento e straniero, ma solo il sensorio interno le somministra il fenomeno dello stoffo, al quale unisce soltanto l'ente possibile, senza che si persuada perciò che un ente esterno agisca sul sensorio esterno, mancando l'atto violento su di questo esercitato, che nell'intelligenza costituisce la sussistenza dell'ente.

Da più alto fonte taluno deriverà qui un'altra obbiezione a questa dottrina: « Voi dite che il concetto specifico-pieno, e di conseguente anche gli astratti che da quello si prendono, non trovansi distinti nell'essere puro se non in potenza, ma il soggetto intelligente è quello che li determina e distingue in questo allorchè unisce a quell'essere illimitato le realtà limitate, e unite a lui le confronta, e in lui le disegna. Questo spiegherebbe ottimamente l'operazione dell'immaginazione intellettuale, ma nello stesso tempo supporrebbe che i concetti, o idee limitate, fossero posteriori all'esistenza delle realtà limitate. Se io vi dicessi che l'autore di un'opera dee averne il concetto prima di eseguirla, p. e. lo scultore dee concepire la statua prima di scolpirla, voi mi rispondereste a ragione, che lo scultore concepisce la statua da eseguirsi in virtù della seconda funzione dell'Imaginazione intellettuale, la quale toglie lo stoffo dalle precedenti percezioni. Ma voi non potreste rispondermi così se io vi richiamaSSI al primo artefice, ed alla sua opera, la creazione. Iddio non avrà egli avuti i concetti delle cose prima di crearle? Questi concetti non mostrano essere di natura eterna, quando le cose soggiacciono al tempo, ed hanno incominciato? »

Rispondo:

4° Che le cose create hanno incominciato e soggiacciono al tempo, e i concetti sono eterni: verissimo. Ma ciò non toglie l'esposta teoria. I concetti hanno in sè due elementi, l'essere ideale, e le limitazioni di questo. L'essere ideale è eterno per se stesso. Le sue limitazioni sono poste dall'atto creatore, il quale pure è eterno; e perciò anche le limitazioni dei concetti sono eterne di un'eternità dipendente dall'atto creatore. Le cose poi soggiacciono al tempo, ed hanno incominciato, è ancor verissimo, e in questo modo di vedere relativo elleno sono posteriori ai concetti. Ma se si considera la cosa secondo il pensare assoluto è da dirsi che il tempo, e il principio, il progresso, il fine delle cose sono condizioni relative alle cose stesse fra loro, e non relative all'atto creatore; rispetto al quale le cose tutte sono nel mondo metafisico, e però sono eternamente presenti all'atto creatore, e così involgono una relazione eterna coll'essere ideale, la qual relazione determina quelli che noi chiamiamo concetti o idee limitate di esse. Onde in questa veduta ontologica i concetti sono logicamente e non cronologicamente posteriori alle cose create, non in quanto le cose sono in sè stesse, ma nel loro essere nel mondo metafisico. E quest'è la vera maniera di spiegare come Dio con un atto solo e semplicissimo conosca tutte le cose, senza porre divisione alcuna nel suo pensiero; poichè la relazione che il suo pensiero ha colla molteplicità delle cose non reca pluralità nel suo pensiero, questa pluralità si rimane nelle cose che sono il termine molteplice della relazione, il cui altro termine è il pensiero semplicissimo di Dio creante; onde la relazione fra quelle e questo è molteplice da parte di quelle, e non da parte di questo (1).

(1) Chi attentamente considera la dottrina di S. Tommaso circa la semplicità dell'atto conoscitivo di Dio, chi considera le proprie parole del S. Dottore in que' luoghi, dove più chiaramente ed espressamente manifesta la sua opinione, dove dalla forza dell'obbiezione è costretto a manifestarla, vedrà che egli non è lontano dalla teoria da noi esposta. Egli riconosce che la molteplicità delle idee Divine altro non è che la molteplicità dei rispetti che la sua essenza viene ad avere colle cose create, e che questa molteplicità è

2° Rimane solo la difficoltà di sapere come Dio poteva scegliere a creare quest'universo piuttosto che altre cose; ma questa

prodotta dall'atto della sua intelligenza col quale atto riferisce la sua essenza alle cose; *Hujusmodi respectus*, dice egli, *QUIBUS MULTIPLICANTUR IDEAE, non causantur a rebus, sed AB INTELLECTU DIVINO COMPARANTE ESSENTIAM SUAM AD RES* (S. I, XV, II, ad 3.^o). Se dunque le idee, cioè i concetti, nascono dal paragonare che fa l'intelletto divino la propria essenza alle cose; dunque essi sono logicamente posteriori alle cose, perchè i termini della comparazione precedono logicamente la comparazione medesima. Insegna ancora lo stesso Dottore Angelico, che tali rispetti fra l'unica essenza divina e le cose multipli non sono in Dio *reali*, ma solo come intesi, come oggetti del suo atto intellettuale. *RESPECTUS MULTIPLICANTES IDEAS non sunt in rebus creatis, sed in Deo: non tamen sunt REALES RESPECTUS, sicut illi, quibus distinguuntur personae, sed RESPECTUS INTELLECTI a Deo* (Ivi ad 4.^o). Questi rispetti o relazioni che l'essenza di Dio ha colle cose, e che costituiscono le idee limitate o concetti, sono dunque l'*oggetto* dell'atto intellettuale, non sono lo stesso atto intellettuale divino, che è semplicissimo. Come poi l'essere tali rispetti oggetti del conoscere divino non ripugni alla semplicità del divino conoscere e della divina essenza, così S. Tommaso lo spiega in modo del tutto coerente a quello che noi esponemmo: *Hoc autem quomodo divinae simplicitati non repugnet, facile est videre, si quis consideret ideam operati esse in mente operantis, sicut quod intelligitur, non autem sicut species, qua intelligitur, quae est forma faciens intellectum in actu. Forma enim domus in mente aedificatoris est aliquid ab eo intellectum, ad cuius similitudinem domum in materia format. Non est autem contra simplicitatem divini intellectus, quod multa intelligat; sed contra simplicitatem ejus esset, si per plures species ejus intellectus formaretur* (S. I, XV, II). Il che è quanto dire: « le cose conosciute possono avere una pluralità, ma l'atto che le conosce può esser unico ». Ottimamente: questo è quello che vogliamo noi. Ma questa pluralità che si conosce nelle cose conosciute è ella vera, o, come si dice nel linguaggio delle scuole, reale, o no? Certamente deve essere reale, le cose conosciute sono realmente distinte. Ma queste cose conosciute, realmente distinte, dove sono? In Dio non ponno essere realmente distinte, il che porterebbe pluralità nella sua natura. Dunque sono distinte in sè stesse. Ma in sè stesse le cose quando esistono? Non prima che sieno create. Poichè se esistessero degli oggetti non creati realmente

ROSMINI, *Il Reale*.

9

è tolta da ciò che abbiamo detto, che l'essere morale come perfettissimo doveva avere in sè determinato il meglio da farsi, e

distinti fra loro, queste reali distinzioni non potrebbero trovarsi che in Dio, a meno che non si ricorresse al sistema platonico, che ammetteva le idee eterne fuori di Dio, sistema giustamente riprovato da San Tommaso (S. I, XV, I ad 1.^a), e a lungo confutato dal P. Ercolano Oberrauch (Theol. Mor. Tract. I). Gli oggetti adunque conviene che sieno creati, acciocchè sieno distinti; e Iddio li crea coll'atto stesso con cui li conosce col suo intendimento pratico ossia creativo, o, come li chiama S. Tommaso, coll'intelletto agente (S. I, XV, I; e XLVI, I). Coll'atto stesso adunque con cui Iddio creò il mondo, produsse anche i *rispetti* fra la sua essenza e il mondo: i quali rispetti sono le idee limitate, ossia i concetti di cui parliamo. Quindi S. Tommaso ricorre all'atto creativo per dimostrare che in Dio vi hanno più idee, cioè più rispetti conosciuti, e però dice che coloro che « dissero « che Iddio creò solamente un primo creato, il qual creato creò un secondo « creato, e così via fino che ne riuscì la moltitudine delle cose », non potevano spiegare come Iddio conoscesse tutte le cose, poichè in tal caso avrebbe conosciuto il solo primo creato, *secundum quam opinionem Deus non haberet nisi ideam primi creati*, o che solamente ponendo che Iddio abbia create le cose si può intendere come egli ne abbia di tutte le specifiche idee: *sed si ipse ordo universi est per se creatus ab eo, et intentus ab ipso, necesse est, quod habeat ideam universi ordinis. Ratio autem alicujus totius haberi non potest, nisi habeantur proprias rationes eorum, ex quibus totum constituitur* (Ivi, art. II). Dal che procede che delle cose che Iddio non crea, che è la scienza di semplice intelligenza, non vi hanno concetti se non immersi e indistinti nell'unità dell'essenza divina, come noi abbiamo più a lungo dichiarato nel *Rinnovamento*, Lib. III, Cap. LII. — Abbiamo creduto bene di apporre questa lunga nota, acciocchè apparisca quanto siamo stati male intesi dal signor Vincenzo De-Grazia anche su questo punto negli articoli da lui pubblicati nel *Progresso* di Napoli ed intitolati: *Esami dei più recenti sistemi della Filosofia*, e specialmente in quello inserito nel Quaderno 75 (Gennajo e febbrajo 1846). Il quale autore ci muove difficoltà che cadono sul sistema da lui erroneamente preso pel nostro sistema, ma non sul nostro vero sistema, nuova conferma di quanto abbiamo già dichiarato nella prefazione alla *Teodicea* N. 3. Certo la discordia in Filosofia nasce, più che da ogni altro fonte, dalle male intelligenze dei filosofi fra loro.

però la creazione dovea venir fatta quasi un'appendice dello stesso essere morale, come più ampiamente si verrà a suo tempo dichiarando.

Rimettendoci or dunque in via, il primo e originario fonte di ogni nostra cognizione del reale si è la percezione intellettuale, che è quanto dire: « la apprensione del sentimento, o di quanto cade nel sentimento ». — Di questa rimane la *memoria*, e poi ella si spezza nei tre elementi dell'affermazione, dell'idea, e del sentimento; e lasciando il primo da parte, gli altri due costituiscono il concetto specifico-pieno.

Succede l'immaginazione intellettuale, che richiama in atto questo concetto dopochè è cessato di esser presente all'attenzione; e se trattasi di corpi esterni, viene in aiuto di lei, e con esso lei a ciò coopera l'immaginazione sensitiva.

Ma il richiamo del concetto specifico-pieno non è che la prima funzione dell'immaginazione intellettuale. Trattandosi di corpi, ella fa di più: compone corpi d'altra grandezza e forma, e ne fa nuovi gruppi, tenendo però sempre le stesse qualità di stoffa, che le furono date dalla percezione, o i composti di tali qualità. Al che l'aiuta e coopera la legge della spontaneità animale, dalla quale è regolata e condotta l'immaginazione sensitiva.

Oltre a ciò l'immaginazione intellettuale non immagina solo corpi, ma anche sostanze spirituali, traendone il tipo dal sentimento fondamentale dell'anima, e' dal me; e varia a sua voglia gli accidenti.

Quindi all'opera dell'immaginazione intellettuale si associa l'astrazione, che dal concetto specifico-pieno dell'anima trae un concetto specifico astratto, e poi anche un concetto più o men generico di spirito; le quali astrazioni possono formarsi altresì sul concetto specifico pieno dei corpi.

Vedesi adunque che tutto questo edificio di pensieri intorno all'ente reale ha per sua base e materia prima la percezione; e che perciò se noi osserveremo ciò che ci dà in origine la percezione dei reali, avremo lo sgranellato, per usare una frase

del Romagnosi, di tutte le nostre cognizioni intorno al reale; e le classi primitive, le primitive stirpi, per così dire, dei reali a noi conosciuti.

Queste sono le seguenti:

1° Il sentimento di noi stessi, il quale è la prima sostanza reale, e come conosciuto a se stesso è un *ente principio*.

Questo ente principio, in quanto è intelligente, ha per primo termine l'idea. Questo non è un termine reale appunto perchè è idea. Egli non è solo termine, ma è propriamente *oggetto*, che è assai più di termine, perocchè quello che è semplicemente termine esiste unicamente nel principio; ma l'essere ideale è per se stesso, e non pel principio umano che lo contempla. Di più questa idea non è termine ultimo, ma mediatore fra il principio ed il termine ultimo. Finalmente questa idea, termine medio, è il principio logico e ontologico di tutte le cose. Dobbiamo adunque escludere questo termine idea dal novero delle entità reali; poichè egli non è termine della percezione che apprehende il reale, ma della prima intuizione.

2° La seconda classe o stirpe di reale che cade nella percezione è il termine corporeo che ha l'anima nostra, termine a cui l'anima è unita per natura, per la percezione fondamentale; ed è quello che costituisce il nostro proprio corpo vivente, soggettivo, sostanza corporea-soggettiva.

3° Il nostro proprio corpo viene immutato da una forza esterna che gli fa violenza, e questa forza esterna è la sostanza corporea extra-soggettiva.

La sostanza corporea soggettiva e la sostanza corporea extra-soggettiva si riconoscono per una sostanza della stessa natura, a cagione dell'identità dello spazio, e lo si può provare altresì per qualche altro argomento.

Del rimanente, ciò che si conosce appartenere alla sostanza corporea extra-soggettiva non è che la forza straniera e perciò violenta, e lo spazio in cui esercita la violenza. Tutto ciò che è fenomenale, e ciò comprende anche tutte le qualità seconde, non appartiene al corpo esteriore, ma al nostro proprio corpo

soggettivo. Ma molti di questi fenomeni costituenti lo stoffo dell'ente si attribuiscono al corpo extra-soggettivo a cagione che si manifestano precisamente nello stesso spazio dove egli esercita la sua violenza.

Questi fenomeni variano per infinite maniere, e la variazione dipende dall'organizzazione complicata del nostro proprio corpo soggettivo; e dalle diverse eccitazioni di cui egli è suscettibile. Ma tutti questi fenomeni variatissimi non indicano diverse sostanze corporee, ma sempre la stessa, che produce effetti diversi nel principio senziente. Quindi questi fenomeni diventano tracce direttive dell'azione istintiva dell'anima sensitiva; ed altresì *segni*, specie sensibili, di cui usa l'anima intellettuale per conoscere la presenza del corpo con più o men certezza.

4° Finalmente io sono persuaso che anche le anime altrui si diano a percepire alla nostra, non però nude, ma insieme co' corpi che esse informano, onde si generano gli affetti dell'anime fra loro, e spesso traggono seco le simpatie ed altre inclinazioni animali fra' corpi che hanno congiunti.

Se vi possa essere qualche percezione degli spiriti puri per l'uomo vivente su questa terra, io non so, ma credo che s'ella è possibile, dovrebbe effettuarsi insieme alle percezioni de' corpi investiti da quegli spiriti, che vogliono così darsi in qualche modo a percepire agli uomini.

5° Nell'ordine soprannaturale poi vi ha indubitabilmente la percezione di Dio, la quale è fondamento alla dottrina che deve esporsi nell'Antropologia soprannaturale.

CAPO XXXIV.

PARTI SECONDA — DELL'ORGANISMO ONTOLOGICO DELL'ENTE REALE:

ORGANI CHE SI CONOSCONO DIRETTAMENTE,

ORGANI CHE SI DEDUCONO COLLA DIALETTICA TRASCENDENTALE.

Le nostre cognizioni intorno all'ente reale possono adunque ripartirsi in due gran classi, le *immediate* e le *mediate*.

Le cognizioni immediate sono quelle che ci vengono fornite

dalla apprensione immediata dell'ente, cioè dalla *percezione*, e dall'*immaginazione intellettuale* che n'è la universalizzazione.

Le cognizioni mediate procedono dal ragionamento che si fa sulle immediate, il quale è duplice, *analitico*, e *dialettico trascendentale*. La materia in cui il ragionamento si volge sono sempre le cognizioni immediate, ma ad essa viene applicata la forma dell'essere in universale, onde quella materia viene fecondata a produrre nuove notizie.

CAPO XXV.

ORGANI DELL'ENTE REALE

SOMMINISTRATI DAL RAGIONAMENTO ANALITICO.

Fin qui noi abbiamo applicato all'essere reale immediatamente conosciuto il ragionamento analitico. A questo ragionamento appartien la notizia, che l'ente reale risulta quasi da due suoi primi organi, dal reale e dall'ente, cioè dalle due prime forme categoriche: così pure, che alcuni enti reali si compongono di materia e di forma. Finalmente anche quelli che non si compongono di materia e di forma, se sono enti finiti, si compongono di positivo e di negativo, cioè di entità reale e di limiti di questa realtà (*Teodicea*).

Vuol notarsi accuratamente, che i limiti degli enti si partono in due classi: altri sono *accidentali*, i quali si restringono o si dilatano senza che l'ente perda la sua identità; altri sono *necessari*; e questi ultimi costituiscono la natura dell'ente, e si dicono ontologici: sono quelli che determinano la natura dell'ente.

Ma trattandosi di enti completi, cioè di quelli che risultano da un principio e da un termine, le limitazioni ontologiche si suddividono in due altre classi; perocchè o limitano il principio, o limitano il termine. Ora se il termine fosse mutato intieramente, l'identità dell'ente andrebbe sicuramente a perdersi, come abbiamo detto dell'anima (*Psicologia* 184-199).

Ma se il termine rimane della stessa natura, l'aggiungersi un altro termine di tutt'altra natura adduce certamente un

cangiamento sostanziale nell'ente; ma non per questo rimane perduta l'identità dell'ente. E questo è ciò che accade nell'ordine soprannaturale: quando un essere intelligente viene sublimato ad uno stato superiore a quello di sua natura mediante la percezione dell'essere divino, accade in lui una mutazione sostanziale, ed anco personale, che non gli fa perdere però l'identità di quell'ente che era prima, giacchè non si trattò che di un'aggiunta al termine che lo costituiva; onde il principio ricevette nuova e più sublime attività, ma tuttavia quel principio che era prima rimane, non fu mutato egli stesso; e dalla conservazione dello stesso principio avviene l'identità di tali enti, poichè ciò che li costituisce è propriamente il principio, ed il termine non fa che suscitare l'attualità di esso principio. Si danno adunque delle mutazioni sostanziali e personali senza che perisca l'identità dell'ente.

All'incontro quelle limitazioni ontologiche che limitano immediatamente il principio degli enti, li costituiscono altresì per quello che sono, e non si possono alterare se ad un tempo non si smarrisca anche la loro identità.

Queste *limitazioni ontologiche costituenti*, sono state prese alcune volte da' filosofi per la *forma* degli enti, e furon quelle che ingannarono l'Hegel, e il condussero a far venire il positivo stesso dal negativo. Per altro esse hanno in sè qualche cosa di oltremodo mirabile e misterioso; giacchè per esse avviene che un ente limitato non può essere un altro. Che la cosa sia così, si vede manifesto, e la cosa a chi poco considera pare tant'ovvia, da non dovervisi trovare la minima difficoltà. Ma chi si riscuote da quella inerte e quasi dormiente soddisfazione, che ha la mente nello stato comune ed ordinario degli uomini che si fermano all'esperienza, ha grandissima difficoltà a comprendere come un ente finito escluda tutti gli altri enti finiti, perchè gli si presenta questo ragionamento: « È egli possibile che l'ente sia nemico di sè stesso? perchè mai una maniera di essere ne escluderà un'altra? perchè tutte le maniere di essere, come pure tutti i gradi, non potranno stare insieme »? Egli

non è certamente troppo facile il rispondere a questa questione ontologica; anzi io la credo delle più chiuse e difficili. Acciocchè si possa intendere come un ente limitato escluda da sè tutti gli altri, conviene supporre che l'essenza loro dipenda dalla stessa loro limitazione: la limitazione dunque *ontologica-costituente* entra nella essenza dell'ente, è un elemento negativo, ma che influisce sul positivo, lo determina e propriamente il forma. Acciocchè la cosa sia così, acciocchè ella si possa intendere, conviene ricorrere alla natura dell'ente *relativo*. Questo è costituito dalla relazione, è ente relativamente a sè; e solo relativamente a un sè, a un principio di sentire e d'intendere, l'ente può essere limitato; laddove l'ente senza relazioni, assoluto, necessariamente è seco medesimo consenziente, nè può escludere alcuna entità.

Ora affine di formarsi un chiaro concetto dell'ente *relativo*, conviene collocare l'attenzione osservatrice sull'ente senziente o sull'intelligente. L'uno e l'altro è un principio soggettivo, a cui si riferisce il sentimento, o l'intellezione, e più ancora la coscienza. Il sentimento e l'intellezione non istanno da sè, si riferiscono al principio che n'è il soggetto: quindi qualunque sentimento, e qualunque intellezione non si riferisca a quel principio, rimane escluso, non può costituire la natura di quel principio. Supponiamo che si avessero più principj subordinati e fusi in un principio solo superiore, come nell'uomo il principio del sentimento corporeo è subordinato e legato col principio intellettuale, al qual anche quello si riduce. In tal caso il principio superiore non escluderebbe gli inferiori, ma gli inferiori escluderebbero il superiore. Ora questa esclusione avrebbe luogo perchè i principj inferiori non possono riferire a sè il superiore, ma il superiore può riferire a sè l'inferiore. La esclusione dunque nasce dalla *relatività* dell'ente. E che la cosa sia così si può convincersi maggiormente, ripensando a ciò che nasce nella propria coscienza. Ciò che a me non si riferisce, non esiste per me: egli è fuori di me. Così questo *me* è un principio relativo, che limita l'essere; e ne esclude da sè la massima parte.

Ma il principio del sentimento non esiste che nel sentimento, senza di questo è nulla. Non vi ha dunque una divisione possibile fra il principio dell'ente e l'ente, ma il principio è nell'ente come un elemento nel tutto. Dunque l'ente di cui si tratta ha una relatività in sè stesso: l'intima sua costituzione è dunque quella che lo divide dal mare dell'essere, per così dire, lo fende esclusivo, limitato, incomunicabile.

Questo fatto è dato dall'esperienza, e non involge contraddizione; nè pregiudica all'unità di tutto l'essere; perchè quest'unità appartiene all'essere assoluto, e la limitazione è relativa, e appartiene all'essere relativo. Come accade nell'ordine ideale e logico, che posta una condizione arbitraria, un principio non è più universale come prima, ma limitato a quella condizione; così nell'essere reale parimente è realizzata una condizione arbitraria, cioè dipendente dall'arbitrio del creatore, e posta questa condizione arbitraria, l'essere di cui si tratta non può più avere la totalità dell'essere. Quella condizione poi, benchè arbitraria, ha questo di logico e di necessario, che non involga contraddizione. Ma questo lascia una latitudine grande all'arbitrio creatore, che sceglie quegli che egli vuole fra gli enti relativi e condizionati da realizzarsi; benchè la parola *sceglie* qui non si possa dire nel senso proprio, come vedremo a suo luogo.

Or poi quanti e quali possano essere enti sussistenti limitati, condizionati, relativi; questo è quello che rimane occulto negli abissi dell'essere assoluto, al cui fondo lo sguardo umano non può penetrare. Ma di ciò più diffusamente in appresso.

Tornando dunque al ragionamento analitico applicato agli enti reali che cadono sotto la nostra esperienza, a lui è dovuta ancora quella classificazione degli enti, che abbiamo esposto nel capo XXVIII di questo libro.

Finalmente il ragionamento analitico, aiutato dal dialettico trascendentale, distingue altresì gli enti in *completi*, ed *incompleti*. Ma posciachè il solo ragionamento dialettico-trascendentale giugne a rinvenire la dottrina *dell'ente completo*; perciò noi tratteremo di questo nel capo seguente.

CAPO XXXVI.

DELL'ENTE COMPLETO, E DELL'ENTE INCOMPLETO.

Il ragionamento analitico trova *ciò che è nell'ente* reale conosciuto immediatamente; il ragionamento dialettico trova *ciò che deve essere* in esso o fuori di esso, acciocchè egli sia un ente completo.

Il ragionamento analitico non fa che riconoscere parte a parte ciò che è dato dalla percezione e dalla immaginazione intellettuale, senza aggiunger nulla; il ragionamento dialettico considera ciò che è dato dalla percezione e dall'immaginazione intellettuale come un condizionato, e ne cerca le condizioni.

Il ragionamento analitico non applica più l'idea dell'essere, e si contenta d'averla come data nel percepito e nell'immaginato; ma il ragionamento dialettico tiene dinanzi l'essere ideale come un esemplare a cui riscontrare il percepito e l'immaginato, e conosce ciò che gli manchi per adempiere la compiuta nozione di ente. Quali sieno i primi caratteri di questo esemplare, quali le condizioni per le quali egli è oggetto del pensiero intero e compiuto, noi l'abbiamo detto nella *Psicologia* (vol. II, nn. 1326, sgg.). Non si dà pensiero, noi ivi dicemmo, se 1° non vi abbia un oggetto; 2° quest'oggetto non sintetizzi col pensiero; 3° non sia possibile; 4° non sia un atto primo rispetto al pensiero; 5° non sia uno; 6° non sia durevole; 7° non sia definito; e perciò 8° o finito, o infinito, senza che l'uno passi nell'altro.

Il pensiero dialettico, tenendo fissi gli sguardi nella natura dell'essere come in esemplare e norma di giudizi intorno all'ente, domanda che tutti questi caratteri si avverino, e dichiara che dove non si avverino, ivi non è un ente completo: dove ne scorge alcuni, conchiude che vi debbono indubitabilmente essere anche gli altri, benchè non cadono attualmente nel pensiero, facendo questo sillogismo, che è il sillogismo fondamentale, su cui sempre s'appoggia la maniera dialettica di ragionare:

« Alcuni caratteri, elementi, organi o condizioni dell'ente sono: la percezione me ne assicura »;

« Ma all'ente non può mancare nessuno de' suoi caratteri, elementi, organi, e condizioni essenziali, nè questi possono andar divisi »;

« Dunque anche tutti quei caratteri, elementi, organi, e condizioni essenziali, che non sono dati dalla percezione, debbono esservi (1) ».

Così il ragionamento dialettico colla guida dell'essere intuito esce dai brevi confini della percezione e dell'immaginazione intellettuale; e perviene all'invenzione di nuovi enti, e di nuove verità che non cadono nell'esperienza: perchè nell'essere intuito a cui si confrontano le entità percepite la mente vede già tutto l'essere, come egli dee essere, ossia è per sua natura.

Ma qui si dirà: « voi supponete che nella percezione, e nell'immaginazione che a quella consegue, l'ente si presenti allo spirito mancante di qualche sua parte. Ma il percepire e l'immaginare intellettivamente è pensare. Dunque il pensare non ha bisogno d'un ente completo ». Rispondo che il percepire e l'immaginare è certamente una maniera di pensare, e perciò anche il percepire e l'immaginare termina nell'ente completo; ma di quest'ente una parte si manifesta in atto, ed è quella somministrata dal sentimento, e una parte si rimane in potenza, ed è quella che si contiene virtualmente nell'essere in universale, che nell'atto della percezione e dell'immaginazione intellettuale non manca mai. Onde si vede che l'intelligenza nello stesso primo atto della percezione va al di là del senso, perchè trova l'oggetto, che nel sensibile come tale non c'è. Ma quando l'attenzione si ferma a considerare solamente ciò che è dato attualmente al pensiero dal sentimento, allora non trattasi più d'una maniera di pensare completo, ma incompleto, e parziale.

Or quale è l'ufficio del pensare dialettico trascendentale? Non altro se non ridurre ad un pensiero attuale ciò che prima era

(1) La verità di questo ragionamento fu dimostrata anche nel *N. Saggio*, Sez. VI, P. II, C. III.

nel pensiero virtuale e potenziale. L'elemento virtuale adunque, che è nella percezione e nell'immaginazione intellettuale, è il germe che si sviluppa col ragionamento dialettico, e si sviluppa per un continuo novello confronto fra ciò che si percepisce, e l'essere ideale che nella percezione stessa si comprende, ma che non soffre da essa alcun vincolo sicchè non si possa ancora adoperare ed applicare dalla mente.

Del resto il fatto della percezione e dell'immaginazione intellettuale dimostra, come abbiamo già detto prima, che il pensare intero e completo è duplice, l'uno che ha in sé della virtualità e potenzialità (e questa è massima nella *percezione*, onde la percezione è fra le diverse maniere di pensare intero, la più imperfetta), e l'altro che è tutto in atto, e però idoneo a richiamare e fissare l'attenzione dell'animo.

CAPO XXXVII.

L'ENTE TERMINE DOMANDA UN PRINCIPIO SOGGETTIVO.

ART. I.

Esposizione di tale principio dialettico, ed ontologico.

Uno de' più importanti principj, di cui fa uso il ragionamento dialettico trascendentale, è quello che nasce dal quarto carattere ontologico, che *l'ente* dee essere un *atto primo*, acciocchè sia concepibile, sia possibile. Di qui il principio che, ogni qualvolta l'atto primo è nascosto al pensiero, si dee concludere indubitatamente che egli tuttavia non manca, e il pensiero virtuale tacitamente lo suppone, il pensiero poi dialettico ed attuale è autorizzato ad affermarlo.

Questo assioma trae seco amplissime conseguenze, la prima delle quali si è che « ogni qualvolta ciò che noi pensiamo è un ente termine, riesce ontologicamente necessario che esista un principio a lui corrispondente, che lo completi ». Applichiamo a ciascuna di quelle entità termini, che sono da noi immediatamente conosciute.

ART. II.

*Come i termini del sentimento animale
esigano degli enti principio al di là di essi.*

Fra queste noi abbiamo annoverato lo spazio, e la materia ossia la forza che opera nello spazio. Le quali entità debbono avere un loro proprio principio appunto perchè in se stesse non ci presentano se non la condizione di termine. Tra esse e il principio senziente si forma un ente, l'animale; ma il principio senziente non è il principio loro proprio, anzi è un principio ad esse straniero. In fatti il corpo non è prodotto dal principio senziente, ma gli è presentato, a tal che il principio in rispetto ad esso ha della recettività: lo stesso spazio suppone che qualche cosa agisca sullo stesso principio senziente quasi stimolo che trae all'atto spontaneo esso principio, e perciò appunto è azione opposta a quella del principio: sicchè queste due azioni, e quella che eccita il fenomeno costante dello spazio e l'apprensione del corpo, e quella del principio senziente, non possono procedere dallo stesso agente, non ridursi allo stesso *alio primo*. Convien dunque supporre diversi atti primi, ovvero sia diversi principj: un principio dello spazio, un principio della materia, che noi chiamiamo *principio corporeo*, e un *principio senziente*: in altre parole un agente occulto, che agendo sul principio senziente animale, vi produca il termine dello spazio puro (principio produttore l'estensione); un altro agente occulto, che agendo sul principio senziente informato dallo spazio, vi produca lo stoffo del sentimento corporeo (principio corporeo); un altro agente occulto, che agendo sul principio corporeo, vi muti la grandezza e la forma dello stoffo del sentimento (principio materiale violento); e finalmente un altro agente, che è il senziente.

Questi quattro agenti, i tre primi occulti, ma dialetticamente dimostrati, il quarto a noi palese, si possono essi ridurre a minor numero?

Noi abbiamo dimostrato altrove, che corpo e materia, benchè esercitino un'azione diversa rispetto a noi, e presentino

fenomeni diversi, tuttavia potrebbe almeno essere che non differissero di specie, ma che solo ne differissero gli effetti. Che se fossero di specie diversa, converrebbe dire che più principj di diversa specie potessero contemporaneamente agire nello stesso spazio, ossia nel soggetto informato dallo spazio.

Più difficile sarebbe il definire, se il principio agente che produce lo spazio sia della stessa specie del principio corporeo e materiale, o soltanto l'azione sia diversa, e diverso l'effetto in noi prodotto. Che sieno due effetti fenomenali dello stesso agente, non è assurdo a concepire; ma non vedo come si possa rigorosamente provare. Quello che solo è manifesto si è, che se due sono i principj agenti, questi hanno una singolar connessione fra loro, ed una subordinazione d'azione. Perocchè l'azione del principio corporeo e materiale non si manifesta che nello spazio, e suppone questo preesistente. Ma resta tuttavia indeciso se il manifestarsi l'attività corporea nello spazio dipenda forse dall'agire che fa il principio corporeo e materiale in un subietto che è già informato dallo spazio, cioè che ha lo spazio per suo termine essenziale, nè ha altro termine e perciò non altra attività che quella percipiente lo spazio, onde allo spazio è affisso e in tutto lo spazio semplice inabita, e dimora; perocchè il principio dimora sempre nel suo termine, come il termine dimora nel suo principio, per la legge del sintesi. Tale adunque essendo la costituzione del subietto in cui esercita la sua azione il principio corporeo e materiale, finchè tale subietto rimane così limitato, e non gli si sopraggiunge un altro principio, forz'è che il principio corporeo e materiale che in lui agisce, agisca dov'egli è, cioè nello spazio, e quindi il fenomeno corporeo che ne risulta, e che è l'ente-termine, nello spazio pure si manifesti. Così averrebbe, che la natura del principio senziente informato dallo spazio fosse quella che vestisse di spazio il corpo e la materia, in quanto sono effetti risultanti dall'azione descritta, e propriamente enti-termine. Ma ad ogni modo l'azione del principio corporeo e materiale sarebbe subordinata a quella del principio dell'estensione

in quanto che ella non potrebbe produrre gli effetti della materia e del corpo esteso, se non operasse ciò in un subietto che è già prima acconciato a concorrere alla loro produzione per la forma dello spazio, dalla quale è rivestito.

ART. III.

Che ad un principio soggettivo si può copulare un termine straniero e venirne costituito.

Dalle quali dottrine nasce un importantissimo corollario sulla dottrina delle comunicazioni delle sostanze. Ed è questo, che « certi enti termini possano esser uniti ad un principio che non è il loro, e così costituire altri enti risultanti di principio e di termine ».

Quindi ogni qualvolta ci è dato un ente composto di principio e di termine, conviene osservare se questo *termine* è straniero all'ente che costituisce, o suo proprio: giacchè ogni qualvolta si trovi essere straniero, è necessario supporre ch'egli appartenga ad un altro principio a cui sia proprio, e così v'abbia un altro ente occulto, solo svelato dalla dialettica.

Per conoscere poi se un termine è straniero al principio con cui sintetizza, conviene osservare se tutta l'*attività* ch'esso dimostra si possa ridurre a quel principio come a sua causa ed atto primo; perocchè se non vi si può ridurre, allora è indubitato che esiste un'altra causa, un altro principio, un altro atto primo, benchè non cada sotto l'esperienza, appunto per l'assioma ontologico che « non può stare un atto secondo senza un atto primo », ch'è lo stesso indicato di sopra « non potersi pensare un ente senza supporre un atto primo ».

Ora, a conoscere quando l'attività che mostra in se stesso il termine non si possa ridurre a quella del principio con cui sintetizza, basta osservare se il principio soffre dal suo termine alcuna passività, o se da lui alcuna cosa riceve; perchè in tal caso è indubitata l'esistenza d'un agente o d'un oggetto straniero.

ART. IV.

Come il termine della nostra intelligenza esiga un ente principio al di là di esso, e questo sia Dio.

Ora il ragionamento stesso che noi abbiamo fatto circa lo spazio, il corpo, la materia, che ci si presentano come enti termini, possiamo applicarlo all'essere ideale.

L'essere ideale ha ragione di principio rispetto a quella esistenza oggettiva che le cose hanno nella mente, è il principio oggettivo, ma non è un principio soggettivo, e noi parliamo ora di questo; il che è attentamente da distinguersi, acciocchè non nascano equivoci. Considerando adunque l'essere ideale in rispetto all'ente soggettivo, egli non ha ragione di principio, ma di termine medio, come abbiain detto, di maniera che nell'ordine ontologico egli ha avanti di sè per suo principio il soggetto, e dopo di sè egli ha il termine ultimo, che è l'ultima forma categorica, il morale.

Ma se noi consideriamo l'essere ideale rispetto al soggetto uomo, noi troviamo ch'egli ritiene pure la nozione di termine medio; e si riscontra una singolare analogia fra questo termine medio nel soggetto intelligente, e lo spazio che è pure termine medio nel soggetto senziente.

Del rimanente, l'essere ideale nell'uomo è anch'egli un termine straniero; e si prova colla regola data di sopra. Il principio intelligente riceve dall'essere ideale l'oggetto primo che lo rende intelligente, egli riceve e non dà; dunque l'ente oggetto non può essere produzione del principio intelligente umano; ma egli esige l'esistenza d'un'altra attività; d'un altro principio, che rimane all'uomo occulto, e che è quello che gli somministra l'oggetto. Ma qual principio suo proprio può avere l'ente oggetto? Un soggetto, come abbiain detto. Dunque l'ente oggetto suppone necessariamente, e virtualmente contiene l'esistenza d'un soggetto suo proprio, il quale sia principio soggettivo del termine medio oggettivo. Ma il principio dee essere adeguato al suo termine proprio, col quale egli costituisce un solo

essere. Ora l'*essere ideale* è universale, infinito. Dunque egli suppone un *soggetto infinito* per suo principio. Questa è quella dimostrazione dell'esistenza di Dio a priori, che si presenta in tante guise diverse, ma che è sempre la stessa nel suo fondo (1).

Il ragionamento dialettico trascendentale adunque dimostra l'esistenza di enti che non cadono nella nostra esistenza, tanto partendo da quegli enti termini che sono dati nella costituzione del nostro sentimento, quanto partendo da quell'ente terminemedio, che è dato nella costituzione della nostra intelligenza.

CAPO XXXVIII.

SE L'ESSERE REALE SI RIDUCA AL SENTIMENTO.

Ora vieppiù inoltrandoci nell'investigazione della natura dell'essere reale, possiamo sciogliere la questione « se l'essere reale si riduca sempre ad un sentimento ».

In primo luogo, se noi poniam mente all'esperienza, questa non ci dà altri esseri reali se non quelli che hanno natura di termine, ovvero di principio. Ora i principj sono i soggetti, tutti dotati di sentimento. I termini reali poi sono i sentiti, i quali si riferiscono al principio senziente, e però sono nel sentimento.

Ma se noi applichiamo a questi dati dell'esperienza il ragionamento analitico, troviamo:

1° che la parola sentimento significa propriamente l'atto ultimato del principio senziente;

2° che il termine sentito o è proprio, o straniero, come abbiamo detto. Se è proprio, egli è lo stesso principio senziente come sentito, perchè « quello è termine proprio, nel quale vi è l'ente identico che è nel principio ». Così nel sentimento espresso col vocabolo *Io*, il senziente e il sentito s'identificano. E però in tal caso il sentimento è proprio tanto del termine, quanto del principio;

3° Ma se il termine è straniero, egli ha bensì un rapporto essenziale col principio straniero col quale è unito, ma non gli appartiene l'atto proprio del principio straniero, e però neppure

(1) V. *N. Saggio*, Sez. VIII, C. VII.

ROSMINI, *Il Reale*.

il sentimento. Quindi egli si rappresenta al veder nostro semplicemente come materia del sentimento, materia bensì sentita, ma che potrebbe anche essere non sentita. Questa è la ragione, per la quale gli uomini sogliono pensare una materia delle entità prive esse stesse di sentimento, ed atte ad essere or sentite, or non sentite. Così il pensar comune è giustificato; ed egli non deroga menomamente alle verità filosofiche da noi esposte, alle quali il pensar comune non perviene, non avendo cagione di volgersi ad esse (1). Fra queste verità vi ha quella che ogni termine straniero addimanda un principio suo proprio, che è al di là della nostra esperienza. Ora il sentimento di tale principio proprio appartiene a quella entità che è a noi termine straniero, e però anche questa rientra nel sentimento. Ma quella entità che è a noi termine straniero non è già sentita dal suo principio proprio come è sentita da noi, poichè da noi è sentita come straniera e priva al tutto di principio proprio, è sentita unicamente per quel tanto che agisce suscitando un sentimento nel principio a lei straniero, il qual sentimento è tutto diverso dal sentimento del suo principio proprio; perocchè trattasi di principii senzienti affatto diversi. Quindi nel termine del nostro sentire si debbono distinguere tre cose. Esso termine attualmente sentito, e questo è quello che riceve un nome e di cui si discorre, per esempio il nome corpo; la *materia* che si suppone non sentita, e questa è un'entità astratta che si forma rimuovendo dal sentito la qualità di sentito, dopo di che ci rimane un *quid* incognito, di cui altro non si conosce se non l'attitudine ad esser sentito; e la stessa materia sentita non da noi, ma dal suo principio proprio con un sentimento totalmente diverso dal proprio. Onde quella materia che rimane in mezzo ai due sentimenti si considera come materia identica dell'uno

(1) È qui da avvertire che i corpi, anche quando si pensano rimossi affatto dai nostri organi sensorj, non possono da noi essere intesi nè definiti se non per mezzo dell'azione ch'essi fecero nei nostri sensi, e delle sensazioni prodottavi; determinati, in una parola, dalle qualità sensibili.

e dell'altro. Ma propriamente parlando ella non esiste separata dai due senzienti, ma è un cotal figmento della maniera nostra limitata di concepire; e quindi neppure ella è identica ai due sentimenti. Che anzi il sentimento del principio proprio non ha materia alcuna, giacchè il sentito è lo stesso sentimento. E tuttavia il concetto di quella materia, opera della mente nostra limitata, o certo concetto di lei negativo, non è intieramente inutile; perocchè, parlandosi del sentimento nostro proprio, viene a significare una verità, ed è « che il sentimento nostro suppone ed esige un'entità al di là del sentito », entità che rimane perfettamente incognita all'esperienza, e che si dice materia del sentire perchè il rapporto ch'ella ha con questo è l'unica cosa che di lei conosciamo. Del resto incomincerebbe l'errore nella mente nostra tostochè pensassimo che questo qualche cosa al di là del sentito tenesse qualche similitudine col sentito medesimo. Il concetto adunque di questa materia non ci fa conoscere che cosa ella sia in se stessa, ma solo ci fa conoscere avervi un'entità reale (non si sa come fatta), la quale trovasi in un contatto di sensilità col nostro principio senziente, dal qual contatto esce il nostro sentito. Ora, questo concetto negativo è il concetto di una *realità pura ed astratta*, che è qualche cosa di anteriore al sentimento, e però appunto dicesi pura; giacchè per essa incominciamo a conoscere *la realtà*, benchè sia un conoscere relativo, ed imperfetto;

4° Troviamo adunque che in ogni sentimento, come pure in ogni sentito, vi ha un'attività. Ora l'astrazione suol separare anche l'attività del sentimento dal sentimento; e a quest'attività suol pure dare il nome di *realità pura*, cioè separata dal sentimento che la completa. Ma anche qui non dobbiamo ingannarci prendendo i prodotti dell'astrazione quasi per sè essenti, come enti reali. Perocchè se si parla del sentimento, lasciati a parte i termini stranieri, l'attività è sentimento ella stessa: onde distinguiamo i sentimenti passivi dai sentimenti attivi (1).

(1) *Antropologia* L. II, Sez. II, C. XI, Art. IV; § 4.

Vero è che l'effetto di questa attività del sentimento si manifesta anche fuori del sentimento, modificando la materia del medesimo, o più veramente l'azione straniera che produce il sentito nel modo che poi vedremo. E poichè quest'azione noi poniamo che appartenga ad un principio senziente che non viene raggiunto dalla nostra esperienza, quindi il concetto di azioni reciproche fra principii diversi che immutano reciprocamente i sentimenti proprii nei loro rapporti attivi. Il qual fatto è importantissimo, e non così facile a spiegare.

Perocchè, che un sentimento sia attivo entro la propria sfera s'intende, ma che egli produca un effetto fuori di questa sfera, nel sentimento appartenente ad un altro principio sensitivo, egli è un nodo difficile a sciorre. Tanto più che l'effetto da esso prodotto in un altro sentimento non è da lui sentito, almeno nello stesso modo come lo sente chi riceve l'effetto. E pure il fatto de' termini stranieri dimostra, che il principio proprio di questi, comechè sia, influisce nel principio straniero in modo da somministrargli il termine. Questo è il fatto della comunicazione delle sostanze. Se noi analizziamo questo fatto, coll'aiuto anche del ragionamento dialettico, rileviamo:

1° Che il principio attivo dee sentire la sua propria attività; e poichè questa attività ha per termine un altro principio, egli sembra che debba in qualche modo sentire nella propria attività anche l'altrui passività;

2° Il principio che è rispettivamente passivo deve sentire la sua propria passività, e in questa l'altrui attività. Il che è un vero datoci dall'esperienza, poichè noi nelle sensazioni sentiamo effettivamente l'agente che modifica il nostro sentito fondamentale;

3° La passività poi, ossia l'effetto dell'attività, è di due maniere, perocchè o *egli è violento* o *non punto violento*. Nelle sensazioni esterne, nelle quali si modifica il nostro sentito fondamentale, l'effetto è violento, la passività consiste in soffrire una violenza. Ma il sentito fondamentale stesso ci vien dato senza alcuna violenza, non interviene alcuna opposizione o resistenza da parte del principio senziente che viene per esso costituito,

anzi questo si costituisce quasi puramente *ricevendo*, come l'ente relativo riceve l'esser suo per via di creazione. In questa costituzione dell'ente senziente, come pure in tutti gli atti primi degli enti relativi, si può anzi riconoscere in qualche modo una massima spontaneità.

Dalla descrizione pertanto di un fatto così meraviglioso, quale è l'azione e la congiunzione attiva e passiva dei principi sensitivi, si possono cavare le seguenti conclusioni.

Se si tratta di quella congiunzione attiva e passiva per la quale gli enti relativi si costituiscono, convien dire ch'ella appartiene alla loro natura. E nel vero ella è appunto quel sintesismo, pel quale sussistono e reciprocamente si sostengono, onde gli enti non si possono concepire senza questa loro congiunzione essenziali, senza la quale perirebbero. La ragione pertanto di questa congiunzione dee cercarsi unicamente nell'autore della loro natura. Infatti non si potrebbe in essi trovare ragione che spiegasse tale congiunzione, essendo ciascuno un ente per sè; ma per tale congiunzione sono enti che si continuano e formano quasi un solo tutto. Or questo è nuovo argomento, col quale il ragionamento dialettico trova la necessità di una terza potenza che, quasi disponendo due enti fra loro, li costituisca entrambi.

Del resto, se noi ci continuiamo a favellare di questa congiunzione e azione naturale di un ente nell'altro, tenendo sott'occhio quasi ad esempio il nostro sentimento corporeo, noi troviamo che l'ente agente non è sentito dal ricevente o dal paziente, ma soltanto questo sente l'azione nel suo effetto, cioè sentesi suscitato o sente violentato il suo sentito; e quest'azione stessa in chi la riceve è sentimento passivo, ma tutto il resto che sente, cioè l'intero effetto dell'azione, è ancora il suo proprio sentimento che si muove e cangia. Ora il sentirsi muovere e cangiare è ancora attività sensitiva, e non va fuori del sentimento. Solo col ragionamento dall'azione induce l'ente che la produce, senza sapere che cosa sia. Onde la pura azione ricevuta, separata dalla suscitazione e modificazione del sentimento

ultimato, ha quella stessa indole o natura d'un principio sensitivo separato coll'astrazione dal suo sentito, il quale non si può chiamare sentimento, ma elemento del sentimento, quello che dà al sentimento unità e ne forma il soggetto: salvo che l'azione ricevuta rimane come una cosa straniera sentita, senza che questa cosa straniera sentita abbia le condizioni necessarie per essere un ente completo. L'effetto adunque dell'azione appartiene tutto al principio e al sentimento ricevente, e non al principio attivo. E così è da conghietturare ch'ella sia sentita dal suo principio proprio; sicchè i sentimenti non si confondono perciò, anzi rimangono separati del tutto, non entrano l'uno nell'altro, benchè l'un principio influisca a fare che l'altro si ponga in essere, oppure si modifichi. La modificazione, l'effetto sentimentale rimane dunque esclusivamente al principio che lo riceve; ma l'*azione* è termine di entrambi i principii, e deve essere da entrambi sentita, dall'uno come azione-passione, dall'altro come passione-azione. Questo è il punto del loro congiungimento.

Quindi è che coll'astrazione si separa quell'azione di uno che è passione dell'altro, come fosse cosa diversa dai sentimenti stessi; ma propriamente è da dire che entra ella stessa in entrambi i sentimenti, come termine in chi lo fa, e principio ma principio straniero in chi la riceve, principio straniero che suscita o immuta il termine, che perciò si dice anch'egli straniero. E così s'avvera, che l'ente reale non sia altro che sentimento, ma sentimento suscettivo d'azione e di passione.

Di che non di meno avviene che si formino colla mente due astratti, separandosi il *sentimento* dall'*azione*, e separandosi l'*azione* dal *sentimento*; la quale separazione non esiste in natura, ma solo nell'ontologia scientifica in quant'è frutto dell'astrazione. Di che si passa facilmente all'errore di credere che si dia azione e passione senza sentimento, o che si dia sentimento senza azione o passione; laddove nella natura queste due cose non ne formano che una, un ente solo, il quale sentendo agisce o patisce, ed agendo o patendo sente.

Del resto non deve essere leggermente trapassata l'osservazione che noi facevamo di sopra, che l'azione e passione di due principii senzienti suppone un terzo ente, o certo una ragione fuori di essi. Il che si può dichiarare in questa maniera; la virtù operativa di un principio sensitivo che influisce in un altro, e gli somministra il suo termine, o è una virtù che si svolge entro il principio senziente che opera, e nell'altro principio che sembra ricever l'azione sorge il termine spontaneo per una cotale armonia prestabilita; ovvero l'azione del principio operante entra veramente nella sfera del principio passivo, e come causa il determina all'atto che gli fa trovare il termine. La prima supposizione è contro l'esperienza del fatto, sentendosi attività e passività; nè si può dire che questi sentimenti ingannino, non tanto perchè l'inganno parrebbe rifondersi nell'autore della natura, quanto perchè le cose di cui parliamo sono appunto quelle che cadono nel sentimento, e però l'immaginare qualche cosa al di là sarebbe introdurre un oggetto di cui noi non parliamo. Se dunque il principio agente entra veramente colla sua azione nel principio passivo e ricevente, convien ragionare così: l'un principio non sente l'altro, nè il sentimento di un principio è il sentimento dell'altro. Quello dunque che agisce, come fa a trovare l'altro che non lo sente? Se non ha altra guida che il proprio sentimento nel suo operare, essendo egli un sentimento operante, come noi supponiamo, come può colla sua azione modificare un altro sentimento che per lui non esiste? Quest'azione, dall'istante che entra in un altro sentimento, non cessa ella d'esser l'azione sentita nel sentimento di quell'ente che opera? Come può sentire di operare in un altro, se quest'altro non lo sente? Queste interrogazioni non ammettono tutte la stessa risposta. Fino a tanto che si tratta della prima, fino a tanto che si tratta di sapere come un principio sensitivo trovi l'altro in cui operare, i due principii s'immaginano separati, e in tale stato essi, o almeno uno di essi, cioè il ricevente, ancora non esiste. Egli è perciò appunto, che convien ricorrere ad un terzo ente, che ad un tempo stesso che fa esistere i due principii, li mette

ancora fra loro in comunicazione: l'uno non può trovar certamente l'altro perchè non lo sente; e perciò appunto è necessario che una terza forza sia quella che li congiunge; e poichè il congiungerli è lo stesso che porli in essere, perciò questa terza forza è quella che li pone in essere, che dà loro l'esistenza.

Ma le altre interrogazioni non provocano la stessa risposta; perocchè suppongono che i due principii si sieno già trovati e congiunti, o per dir meglio l'azione di uno si sia manifestata nell'altro principio. Perocchè, le cose stando così, non ripugna che l'azione di uno appartenga al sentimento dell'altro, ed anzi questo ci è dato dall'esperienza; come neppure ripugna che la stessa azione appartenga ancora al sentimento del principio agente, e che gli appartenga altresì la passione dell'altro. Nè ciò confonde i due sentimenti; nè tampoco si può dire che sentano la stessa cosa, perchè l'uno sente l'azione come straniera, l'altro sente l'azione come propria. Si dirà che in tal caso tuttavia i due principii senzienti sentano qualche cosa d'identico, benchè lo sentano in un modo diverso. E questo non si può negare, formando ciò appunto il loro congiungimento. Ma ne viene forse da ciò, che l'azione non sia sentimento? No certamente; perocchè se l'azione si considera nel suo principio proprio, ella è termine proprio di questo principio operante, e però ella è lui stesso identico, è dunque sentimento-principio. Rimane dunque che l'azione apparisca diversa dal sentimento solo in quant'è nel principio straniero, a cui ella è straniera. Rispetto a questo principio che la riceve, certo ella cessa di essere sentimento, e mantiene soltanto il concetto di azione. Perocchè il principio che la riceve non prova quel sentimento a cui l'azione appartiene, e perciò non la sente come azione sentimento; ma unicamente come termine straniero del suo sentimento, il che è quanto dire come divisa dal sentimento proprio di essa azione. Quindi è che il concetto dell'azione staccata dal sentimento, oltre formarsi per mezzo dell'astrazione, si trae anche da un fatto sperimentale, nel quale l'azione è data divisa dal sentimento suo proprio, in tale stato è data nel nostro sentimento; e questo

stato di lei è ciò che la costituisce termine straniero al sentimento nostro. Quindi l'azione così concepita è un'entità *risultante*, non primitiva; è un'entità che si produce nel sentimento dall'affronto di due enti sensitivi. Così, lo dirò di bel nuovo, rimane giustificato il senso comune che ammette delle azioni che non sono sentimento, benchè per via di sentimento si conoscano; e perciò noi abbiamo definita la realtà: « un sentimento, o ciò che opera nel sentimento ».

Veduto come si distingue il concetto d'azione dal concetto di sentimento, dobbiamo vedere come si distingua il concetto di essere dal sentimento medesimo. Il concetto di essere è il medesimo che il concetto di primo atto; e il primo atto è assoluto o relativo. Il primo atto assoluto è quello che è primo assolutamente cioè universalmente, di maniera che non se ne possa pensare un altro avanti di lui. Noi abbiamo veduto, e vedremo ancor meglio, che questo primo atto esiste identico nei tre modi categorici.

Il primo atto relativo è quello che è primo nella sfera di un sentimento limitato, di limitazione ontologica, cioè tale che lo costituisce separandolo da ogni altro.

Or si domanda se il concetto di atto primo, o sia di essere, diversifichi dal concetto di sentimento, di maniera che un ente possa essere non sentimento?

Rispondesi, che in quanto all'essere assoluto, appunto perchè identico nelle tre forme reale, ideale, e morale, il concetto di essere o di atto primo è sotto ogni forma sentimento, ma non nello stesso modo, poichè nella forma reale è sentimento-principio, nella forma ideale è sentimento termine-medio, e nella forma morale è sentimento termine-ultimo.

Ma l'ideale comunicato per natura alle intelligenze finite è solamente termine del sentimento, e non sentimento egli stesso; perchè egli è termine straniero, e il sentimento proprio a cui egli appartiene, che è il reale infinito, rimane incomunicato e nascosto. Quindi anche l'ideale, rispetto alle menti che per natura lo intuiscono, nello stato in cui lo intuiscono, è un'entità

risultante, che domanda tuttavia, per essere spiegata, un ente infinito primitivo.

Rispetto poi agli esseri relativi, la dottrina che abbiám dato poco sopra dell'azione spiana la via a sciogliere la questione. Perocchè essendoci data in natura un'azione che non è sentimento rispetto a noi, perchè il sentimento suo proprio ci rimane incomunicato e nascosto; perciò egli deve accadere ed accade, che movendo da tali azioni l'intendimento nostro si formi il concetto di esseri privi affatto di sentimento. Perocchè data a noi l'azione non sensitiva, l'intendimento nostro considera necessariamente o lei stessa come prima azione, primo atto, è però come ente insensitivo; ovvero ascende da essa a trovare un'azione prima, un primo atto che sia l'ente a cui ella appartiene, per quella legge dialettica ed ontologica per la quale la mente è sospinta sempre a pensare il primo atto, cioè l'ente come oggetto necessario del pensiero (*Psicologia* P. II, L. IV, C. VII). E così è che il pensiero comune giustamente concepisce una materia insensitiva, e in generale degli enti che non sono sentimento.

Ma l'ontologo, mediante le meditazioni che abbiamo esposte, viene ad accorgersi che gli esseri insensitivi sono propriamente entità risultanti e relative di secondo grado, non veri enti primitivi relativi di primo grado; e questo vero gli bisogna tenere continuamente presente per non traviare nelle sue difficili speculazioni.

CAPO XXXIX.

IL PRINCIPIO ONTOLOGICO CHE L'ENTE DEVE ESSER UNO,
APPLICATO ALL'ENTE REALE.

ART. I.

*Se l'essere un ente composto di principio e di termine
s'opponga all'unità ontologica di ente.*

Or qui ci si offre una difficoltà. Uno de' caratteri dell'ente vedemmo esser quello dell'unità. Se l'ente dunque deve esser uno, come accade egli, che risulti sovente da un principio e da un termine?

A fine di trovare una risposta soddisfacente a questa difficoltà, si ponga attenzione che il solo termine non può giammai costituire un ente, benchè possa costituire una sostanza (Cap. XX) relativa all'appercezione umana (o di altro percipiente); che d'altra parte il *principio* reale ha natura di soggetto, e però di ente soggettivo, che è in fine quanto dire di ente reale. Ora ogni principio reale è soggettivo e semplice ed uno: quindi la semplicità e l'unità dell'ente reale risiede nella semplicità e unità del principio reale soggettivo (1).

Ma si dirà: il termine adunque non entra egli per nulla nella composizione dell'ente? — Si distingua il *termine straniero*, e il *termine proprio* dell'ente. Il termine straniero non è più che un eccitatore e anche suscitatore del principio, come ci attesta l'osservazione de' corpi e dell'idea, che sono termini stranieri, sono, dirò così, per parlare all'antica, « cause delle sue forme »; ma tali termini non si confondono punto col principio, questo rimane l'unico soggetto suscitato: e il soggetto, che è uno e incomunicabile, è il solo ente reale, benchè questo ente reale tenga una *essenziale* relazione di passività, o di recettività da cosa straniera. La molteplicità dunque rimane fuori dell'ente, rimane nel termine che non è ente; l'unità e la semplicità è nel principio, che propriamente è ente. Che gli enti sieno stipati, che l'uno s'appoggi, per così dire, all'altro, che l'uno dall'altro dipenda nella sua costituzione; questo non toglie la semplicità e l'unità di ciascuno.

Il *termine proprio* all'incontro non è che l'ultimo atto dell'ente, e, per così dire, la punta dell'atto. Noi non abbiamo esperienza di alcun ente, il cui ultimo atto non abbia bisogno d'un termine straniero; e questa è prova ontologica, che tutto l'universo a noi percettibile non è per sè, ma per altro.

(1) In quanto all'ente oggettivo, egli è per sè semplicissimo ed uno, e la molteplicità de' concetti che in lui si intuiscono dalla mente dipende dalla molteplicità degli enti reali, a' quali egli ha relazione per virtù della mente, che li vede a quello uniti, come fu detto.

Tutti gli enti a noi cognitivi finiscono adunque col loro atto in termini che non sono dessi. Ma non ripugna il pensare un ente, il quale avesse tali termini, i quali fossero desso. E questo è quello che indubitabilmente avviene nell'essere Divino. Imperocchè quest'essere forz'è che abbia in sè tutte le entità, tutto ciò che è assolutamente ente, e però egli deve contenere i tre modi categorici, essere ad un tempo reale, ideale, e morale: forz'è che il reale sia infinito e contenga gli altri due modi, e così si dica dell'ideale, e del morale; di guisa che l'ente reale sia desso, e l'ente ideale sia desso, e l'ente morale sia desso sì fattamente, che egli sia identico ne' tre modi. Così il termine medio e il termine ultimo in un tale essere è un ente identico col principio.

Per altro egli è evidente che l'ente che ha un termine suo proprio, sarebbe semplice ed uno, appunto per la perfetta identità che passerebbe fra l'ente principio e l'ente termine, perocchè sarebbe uno stesso ente principio ad un tempo e termine; la distinzione sarebbe ne' modi di essere, e non nell'essere stesso: la divisione si farebbe nell'astrazione, ma non nello stesso ente.

ART. II.

Se lo spazio, ente-termina, s'opponga al principio ontologico dell'unità dell'ente.

Qui producono una grave difficoltà lo spazio ed il corpo. Abbiamo detto che questi sono enti-termini, che sono termini stranieri all'anima umana, che dunque devono avere un principio fuori dell'anima, di cui sieno termini proprii. Ma se vi hanno dei principii di cui sieno termini proprii, seguita che tali termini sieno enti identici coi loro principii. In tal caso l'estensione dello spazio e del corpo appartenerebbe ai loro proprii principii, e così vi avrebbero principii estesi. In fatti, come in tutti i punti assegnabili d'un esteso sentito è il principio senziente, così vi dovrebbe essere il principio di cui l'estensione fosse il termine proprio. Ma questo sembra opporsi all'unità ed alla semplicità dell'ente.

Convienne, per andare incontro a questa difficoltà, che prima di tutto si consideri che lo spazio puro, la pura estensione è così semplice, che non ha parti realmente distinte; e che le parti che noi traociamo in esso non sono che *relazioni* da noi apprese fra i corpi veri o fantastici (oppure le dimensioni astratte dei corpi che non hanno luogo che nel nostro pensiero astrante) e lo spazio stesso. Le parti dunque dell'estensione sono un prodotto risultante dal sintesismo fra lo spazio, e il corpo, che giace nel nostro senso e nel nostro pensiero ordinario ed imperfetto: quindi si tratta di parti fenomenali, benchè di fenomeno stabile e trascendente i fenomeni ordinari, di fenomeni che appaiono costantemente nel nostro senso e nel nostro pensiero imperfetto; e si noti bene, che tali parti sono vere in quanto sono apparenti per l'unione di più entità nel nostro senso e nel nostro pensiero, e sono nulla fuori di questa unione. Perocchè bisogna sempre distinguere l'*esistenza sintetica* che hanno gli enti nel nostro senso e nel nostro pensiero sintetizzante; dall'*esistenza analitica* che hanno nel pensiero analizzante; e finalmente dall'esistenza che possono avere in se stessi, cioè indipendentemente dal nostro proprio pensiero. L'esistenza degli enti in se stessi non si può attribuire se non a quelli enti che hanno un sè, una coscienza, o averla possono, e però hanno essi medesimi un pensiero. Questi enti in sè hanno indubitatamente l'unità e la semplicità ontologica più perfetta. Ora le parti che noi assegniamo nello spazio non hanno esistenza in sè, ma hanno esistenza nel nostro senso per la sintesi che ci cade fra lo spazio e il corpo vero od immaginario, hanno esistenza nel nostro pensiero per l'appercezione o immaginazione intellettuale di tale sintesi. La qual sintesi che cade nel senso viene poi mutata e modificata dai movimenti de' corpi, restando l'altro componente di essa, cioè lo spazio, sempre immoto. Viene ancora tale sintesi del senso a cessare colla morte dell'uomo, colla quale rimane sottratto al principio senziente ogni corpo, rimanendogli il solo spazio

puro * (1). Ma quando anche ella esiste nel senso, il *pensiero astrante* la discioglie, e allora lo spazio ed il corpo si pensano da noi come enti elementari.

È ancora da notarsi che all'unità dell'ente non pregiudica la molteplicità del corpo, se si pone, come noi facciamo, che ciascun elemento della materia sia stabile e continuo, e però formi un ente distinto da ogni altro elemento, e che quindi i corpi, in quanto sono puramente un aggregato di tali elementi, non abbiano altra unità che apparente * (2). Che vi siano più enti, non ripugna alla semplicità e all'unità di ciascuno.

Tutta la difficoltà dunque si riduce all'*estensione*: cioè a dimandare come l'estensione possa essere termine proprio di un principio semplice.

Io so di non essere l'estensione: so ancora che l'estensione è nel mio proprio sentimento, perocchè se non vi fosse io non la sentirei, nè conoscerei. Questo mi assicura che l'estensione è nel mio principio senziente, ma non è prodotta da lui: egli la riceve altronde, e rispetto a lei è come passivo. Dunque vi è un principio, che opera nel mio sentimento e vi fa apparire l'estensione. Posteriormente altri principj operano nel mio sentimento, e nella scena dell'estensione stessa fanno comparire i corpi. In questo fatto, quello che vi ha di certo si è che appariscono due principii, in mezzo dei quali stanno l'estensione ed i corpi. L'uno di questi principj, cioè l'anima, rispetto all'estensione dei corpi è ricevente e passivo; l'altro, rispetto all'estensione ed ai corpi, è produttore ed attivo. Questo principio attivo opera sull'altro passivo, cioè sull'anima; ma l'effetto di questa operazione non è tale, che faccia sentire lo stesso principio operante quale egli è, nel qual caso si sentirebbe come principio; ma altro non fa

* (1) Qui si parla di quel che naturalmente avverrebbe all'uomo, fatta astrazione da ciò che avviene per forze soprannaturali, di che l'autore parla altrove, e specialmente nella *Teodicea* e nell'*Antropologia soprannaturale*.

* (2) All'unità detta *apparente* dall'Autore par che qui si possa dare il significato di *unità imperfetta*, secondo l'opinione da lui manifestata su tale argomento nell'*Antropologia* e nella *Psicologia*.

che lasciare nell'anima per effetto lo spazio ed il corpo sentito. Quindi lo spazio ed il corpo debbon essere entità non primitive, ma risultanti da principii stranieri che agiscono in sull'anima, effetti che non adeguano la natura del principio operante, perchè avendo la natura di termini non sono atti a rappresentare lui come principio. L'esperienza ci mostra che un ente può operare in un altro ente sensitivo ed intellettivo in due modi: o producendo in lui un effetto che non è atto a far conoscere la natura dell'ente operante, il che nasce perchè l'azione non è piena e sostanziale; ovvero un effetto che rappresenta a pieno e fa conoscere la natura dell'ente operante, il che nasce quando l'operante opera colla propria natura e sostanza nell'altro ente, non con qualche sua facoltà e con un atto accidentale.

Così gli effetti che il sole produce nel regno vegetabile non sono atti a rappresentarci e farci conoscere il sole (1): e di questa maniera di effetti, o, per dir meglio, di produzioni è lo spazio puro, e lo spazio pieno ossia occupato da' corpi.

Ma conviene spingere ancora più avanti la soluzione della difficoltà, ponendo somma attenzione alla natura dello spazio sinonimo di estensione continua. Noi abbiamo detto già altrove che il continuo non può esistere che nel semplice, essendo il principio semplice quello che può trovarsi identicamente presente a tutti i punti assegnabili di un continuo. Nè 'l continuo sarebbe continuo se tutti i punti assegnabili in esso non avessero una contemporanea attualità, e non vi avesse qualche cosa di identico, in relazione a cui attualmente e simultaneamente esistessero. Questo fatto non solo ci dimostra, che il continuo non ha altra esistenza che nel senso e che perciò è un fenomeno permanente e trascendentale (da non confondersi coi fenomeni fuggitivi), che quindi è un *ente risultante* e relativo, non un ente primitivo ed assoluto; ma ci dimostra oltracciò, che il principio senziante contribuisce del proprio a produrre la continuità dello spazio, il quale non potrebbe essere continuo

(1) Vedi *N. Saggio*, Sez. VI, P. III, C. V.

se egli non gli desse della propria semplicità ed unità. Di qui si trae la conseguenza che lo spazio, sia puro, o sia quello di cui si rivestono i corpi, dee scomporsi quasi in due elementi, l'uno dei quali si è la continuità apparente al senso, l'altro quella virtù che eccita il senso ad attuare in se stesso la detta continuità. Infatti nel concetto semplice di principio senziente non si racchiude la continuità dello spazio, conviene adunque che vi abbia una ragione, per la quale il sentimento si espanda nella continuità dello spazio; e questa ragione è appunto quella virtù o potenza straniera che agendo nel principio sensitivo suscita in lui il fenomeno trascendente della continuità. Così lo spazio continuo in parte è termine straniero, in quanto accusa la virtù che lo suscita nel sentimento; in parte è termine proprio, in quanto il principio sensitivo suscitato lo produce come fenomeno sentimentale proprio della sua natura. Lo produce, ma come l'ente passivo produce in sè la passione, giacchè la passione è nell'ente passivo, è di lui modificazione, quindi anche produzione in quel senso che il subbietto delle proprie modificazioni ne è medesimamente la causa prossima, ma non la causa prima; e questa causa prima non è lui, ma un altro agente in lui (1).

Divisa così la continuità dello spazio dalla virtù che la suscita nel nostro principio sensitivo, questa virtù può essere inestesa altrettanto quanto il nostro principio sensitivo, anzi è forza che ella sia tale. Ed essendo tale, noi abbiamo due principii semplici, l'uno agente e l'altro paziente, dalla cui azione risulta in quest'ultimo il fenomeno della continuità, quale estremità, cima o termine proprio dell'atto passivo di lui. Dico poi, che l'agente forz'è che sia inesteso; poichè se fosse esteso tornerebbe in campo lo spazio, il quale ha natura di termine e non di principio agente, ed è quello che si tratta di spiegare. Ma posciachè dove è il passivo ivi è l'attivo, come in ogni punto assegnabile dello spazio è presente il principio sensitivo come passivo,

(1) V. N. Saggio, Sez. V, P. V. C. 1, Art. III.

così forz'è che sia presente altresì la virtù agente come principio attivo. Di che si deduce, che quel principio straniero che agendo nel nostro principio sensitivo vi suscita il sentimento attuale del continuo, deve anch'egli terminare la sua azione simultaneamente in tutti i punti dell'estensione; e perciò la continuità di questa essere ancora termine suo proprio attivo. Ma nello stesso tempo che apparisce la necessità che il principio attivo termini la sua azione in tutti i punti dello spazio sentito; non è però necessario che a lui comparisca lo spazio quello stesso che a noi; perocchè a noi lo spazio apparisce come una estensione del nostro stesso sentimento, un modo di lui passivo, e tale non è rispetto al principio agente. Quale adunque a lui apparisca non lo sappiamo, non avendone noi l'esperienza; ma sappiamo solo che l'azione di lui termina in tutti i punti di quello spazio che apparisce a noi. Questa maniera di esprimerci è relativa a noi, allo spazio quale in noi si manifesta, è relativa all'effetto: al di là di questo effetto non si stende la nostra veduta. In questo senso adunque lo spazio continuo, in quanto è continuo, è termine proprio di due principii, dell'uno è termine passivo, dell'altro è termine attivo. Ma la virtù che si manifesta nello spazio rispetto al principio nostro sensitivo è termine straniero.

Così la natura dell'estensione niente pregiudica al principio ontologico che esige l'unità e la semplicità dell'ente, il qual principio non ha pieno valore se non per gli enti completi; e per gli enti incompleti, fenomenali, risultanti, relativi, che non raggiungono l'intera nozione di enti, vale solamente in quella parte e sotto quel rispetto in cui sono enti, e non in quella parte e sotto quel rispetto nel quale vien loro meno la nozione di enti.

CAPO XL.

DELLE DUE MANIERE DI ENTI RELATIVI.

L'ente relativo può egli essere un ente *completo*? — A rigore della parola non può essere: non è ente veramente completo se non l'assoluto.

ROSMINI, *Il Reale*.

Tuttavia si dicono *relativamente completi* quelli enti, che sono suscettivi di coscienza, i quali sono in se stessi (1) e virtualmente a se stessi; onde relativamente a sè sono completi; perchè essi non sentono bisogno, per essere, che di se stessi. E questo loro esser completo deriva dal partecipare che essi fanno dell'essere assoluto, perchè avendo l'intelligenza hanno per termine naturale l'essere sotto la forma d'idea.

Ma oltre questi enti ve n'hanno di quelli che sono anche relativamente incompleti, e sono quelli, i quali non sono in sè, nè a sè, non hanno veruna relazione seco stessi, perchè non hanno sentimento proprio, e quindi non possono avere un SÈ, ma la loro esistenza è interamente relativa ai primi dotati di un sentimento proprio intellettuale che sono in sè. Tali sono appunto lo spazio, la materia, i corpi.

Gli enti relativi dunque si dividono in due grandi classi: 1° in quelli che hanno un'esistenza relativa a sè; 2° in quelli che hanno solamente un'esistenza relativa ad altri, cioè a que' primi. I primi pertanto hanno una relatività di primo grado solamente, ma i secondi hanno una relatività di secondo grado, sono relativi ai relativi.

Sarebbe un interpretare assai malamente il comune sentire degli uomini l'asserire, che gli uomini contribuiscono anche allo spazio ed a' corpi un'esistenza *a parte sui*. Quello che è vero solamente si è che l'uomo ha una naturale inclinazione d'attribuire alle cose diverse da sè un'esistenza simile alla sua subbiettiva (2). Egli ha ben anco di ciò fare una cotale necessità dialettica, perocchè non può concepire un ente, senza attribuirgli un'esistenza subbiettiva.

Ma questa *necessità* è appunto *soltanto dialettica*, cioè è una necessità che egli ha di così supporre ogni ente qual condi-

(1) La *Psicologia* (Vol. I, nn. 79, 80) dimostra che per natura esiste nell'intelligente un *sentimento proprio*, che è il rudimento dell'Io.

(2) Questa inclinazione verrà da noi analizzata più compiutamente nella *Pedagogia*.

zione necessaria a concepirlo (1). Ma queste *necessità dialettiche*, egli stesso sa, che non provano la verità di ciò che pongono, ma sono mere *supposizioni*, mere aggiunte provvisorie per arrivare a concepire gli enti; le quali aggiunte l'uomo stesso le abbandona tosto ch'è si pone a ragionare sugli enti già concepiti. Quindi è che non v'ha neppure un uomo solo, il quale interrogato direttamente se una pietra senta o pensi, non risponda negativamente, il che è quanto negare alla materia l'esistenza soggettiva.

La prima classe adunque di enti relativi ha non solo un'*esistenza oggettiva*, ma ben anco un'*esistenza soggettiva*; la seconda classe ha un'*esistenza oggettiva*, ma non *soggettiva*.

La prima classe contiene gli *enti primitivi*, nell'ordine della relatività, la seconda classe contiene gli *enti risultanti* dalla connessione, e dal sintesi degli enti primitivi fra loro; come abbiamo veduto nell'esempio dello spazio, dei corpi e della materia, la cui genesi fu da noi svolta nel capo precedente.

CAPO XLI.

DELLA DIFFERENZA PRINCIPALE FRA L'ENTE COMPLETO ASSOLUTAMENTE, E L'ENTE COMPLETO RELATIVAMENTE.

La principale differenza poi che si può notare, investigando la lor naturale costituzione, fra l'ente completo assolutamente, e l'ente completo relativamente, si è che l'ente completo assolutamente ha un'*esistenza oggettiva* sua propria, laddove l'ente completo relativamente ha un'*esistenza oggettiva* partecipata; e ciò perchè l'essere ideale è termine proprio del primo, principio straniero del secondo.

(1) La *necessità dialettica* obbliga l'uomo che vuol concepire qualche cosa di dare a questo qualche cosa tutto ciò che è necessario acciocchè sia ente, e questa necessità viene dal « principio di cognizione », che dice: « solo l'ente è concepibile » (*Psicologia*, Vol. II, n. 1326. agg.) Dopo di ciò viene il *pensiero astratto*, che spoglia il concetto di tutto ciò che vi fa aggiunto dalla percezione e concezione indebitamente per una *sintesi ipotetica* e provvisoria.

Sotto il quale aspetto, gli enti si possono distribuire in tre classi che sono:

I. Ente *completo assoluto*, il quale ha un'*esistenza oggettiva propria*, e così parimente una *propria esistenza soggettiva*;

II. Ente *completo relativo*, il quale ha un'*esistenza oggettiva partecipata* e non propria, ed un'*esistenza soggettiva propria*.

III. Ente *incompleto relativo*, il quale ha un'*esistenza oggettiva partecipata*, e niuna esistenza soggettiva.

CAPO XLII.

DELLE DIVERSE MANIERE DI UNITÀ ONTOLOGICA.

Ma torniamo al carattere dell'*unità*, che deve aver l'ente per legge ontologica, senza il qual carattere non sarebbe concepibile e però non sarebbe ente. Noi dobbiamo indicare le diverse maniere d'*unità*, di cui l'ente è fornito, perchè tutti gli enti hanno unità, ma non tutti hanno l'unità medesima. Questa investigazione conduce a vedere che l'unità ontologica è tale, che non esclude ogni molteplicità, e quindi a conciliare la molteplicità coll'unità ontologica.

In fatti, la prima maniera di unità che ci si presenta al pensiero è quella che essendo semplicissima esclude ogni molteplicità. Or questa specie di unità non si riscontra negli *enti completi*, nè tampoco negli *incompleti*; ma tutt'al più negli astratti, che non sono propriamente enti, ma piuttosto entità divise ipoteticamente col pensiero dal resto che hanno congiunto. Si può dunque per astrazione pensare l'*uno* scevro da ogni *altro*; e lo si fa ogni qualvolta si pone appunto questa condizione al pensiero, di fermarsi nell'*uno*, o in *una entità*, rimosso dalla considerazione di essa tutto il resto, fin anco tutte le relazioni sue col resto. Questa maniera di *unità astratta*, o di *uno astratto*, si può chiamare acconciamente *elementare*, perocchè non può rappresentare che un *elemento*, non mai un ente.

Ad essa si può ridurre

1° l'unità di numero, l'*uno* — questo involge una relazione colla serie de' numeri, ma l'astrazione ne prescinde;

2° l'*unità di punto matematico* — questo involge del pari una relazione coll'estensione lineare, ma l'astrazione può ancor lasciarla da parte;

3° l'*unità dell'estensione illimitata* — questa involge una doppia relazione col principio senziente, e col principio attivo che la produce, ma di nuovo l'astrazione la può escludere;

4° l'*unità dei singoli atti, delle singole potenze, dei singoli abiti* ecc. — questa involge relazione coll'agente, lasciata pure da parte per astrazione;

5° l'*unità della qualità* — questa involge relazione col subbietto, ancora abbandonata dall'astrazione;

6° l'*unità della relazione, e dell'abitudine* — questa involge relazione co' termini delle relazioni, che può del pari rimanere inconsiderata per opera dell'astrazione;

7° l'*unità dell'essere ideale* — questa involge relazione cogli altri due modi di essere, dei quali il pensiero intuyente od astraente si libera.

Ed altre unità consimili possono enumerarsi, essendo esse altrettante specie, quante sono le specie possibili degli elementi costitutivi di un ente.

In generale tutti gli elementi inchiudono relazioni col tutto, e perciò ogni *unità elementare* involge una pluralità per via delle sue relazioni.

Questa *unità elementare* non è l'*unità ontologica*, che anzi a niun ente può competere quella unità, che solo agli elementi dell'ente appartiene. Conviene adunque che noi cerchiamo un'altra maniera d'unità, la quale colla molteplicità si compone; e per agevolarcene la ricerca, investighiamo quali sieno le *pluralità* che non distruggono l'ontologica unità.

In primo luogo, il *termine proprio* dell'ente non toglie l'unità sua propria, quantunque si distingua dal principio. Perocchè « il *termine proprio* è quello in cui trovasi l'ento identico che è nel *principio* »; onde in questo caso il *principio* ed il *termine* sono distinti come due modi, nei quali il medesimo ente è.

Laonde si può stabilire in generale, che se un ente è identico in più modi, la pluralità dei modi non nuoce punto all'unità dell'ente.

Or venendo più da vicino a considerare quelle diverse maniere di pluralità che non tolgono punto l'unità ontologica, noi possiamo enumerare le seguenti:

I. L'essere *assoluto* è nei tre modi categorici: in ciascuno è identico e intero — quindi la pluralità dei modi categorici, in cui l'ente è identico, non toglie la sua unità.

II. Gli esseri *relativi completi* considerati nella loro esistenza soggettiva hanno dei termini stranieri: questi termini stranieri sono cause prossime della loro forma, o della loro attualità: ma essi stessi, appunto perchè stranieri, non entrano in composizione con quell'ente che in essi termina — quindi la pluralità che nasce dalla relazione essenziale che ha un ente col suo termine straniero non pregiudica all'unità ontologica.

Di più questi termini possono esser molteplici, possono anche avere una molteplicità in se stessi, come si dirà tosto, e tuttavia, per la stessa ragione, l'unità ontologica non patisce alcun difetto.

I termini stranieri degli enti relativi completi, nella loro esistenza soggettiva, sono l'*essere ideale*, termine categorico; e lo spazio, il corpo, la materia. Da questi termini viene l'attualità dell'ente sensitivo, e dell'ente razionale: questi enti adunque per avere tali termini non perdono la loro unità ontologica.

III. In quanto all'*esistenza oggettiva* degli enti, essa giace nell'essere ideale: ora questo non toglie l'unità ontologica per le seguenti ragioni:

1° Se si parla dell'*essere assoluto*, l'essere ideale è termine suo proprio, e perciò, come abbiám detto, egli non può distruggere l'unità dell'ente; perchè questo è identico nei due modi d'esistere, il soggettivo e l'oggettivo;

2° Se si parla degli *enti relativi completi*, ovvero incompleti, la loro esistenza oggettiva è nella mente; e noi abbiamo veduto che nella mente l'ente ideale e il realizzato è identico

(*Sistema Filosofico*, n. 23 sgg.) Di più la mente non fa intervenire in essi l'idea, se non per la necessità dialettica di concepirli; ma la mente stessa poi con una riflessione li spoglia dell'idealità aggiunta, e così trova la loro essenza unicamente reale, la quale o è soggettiva, o ha relazione con un soggetto; la qual relazione è un fonte del seguente quarto genere di pluralità, nè pur essa nocevole all'unità ontologica.

IV. Gli enti relativi incompleti che hanno un secondo grado di relazione, e che abbiamo chiamati anche *risultanti*, o *termini risultanti*, fra i quali collocammo lo spazio, il corpo e la materia, oltre la molteplicità oggettiva, di cui come dicemmo vengono spogliati tosto dalla riflessione, hanno una molteplicità relativa al soggetto o principio a cui sono termine, la quale è reale, benchè essi non sieno *soggetti*.

Questa pluralità è

1° Solamente potenziale nello spazio. Ora la molteplicità potenziale, non essendo potenzialità in atto, non distrugge l'unità ontologica; ma solo esige di esser termine ad un principio semplice, che perciò si rende ente completo:

2° È attuale nelle aggregazioni corporee. Ma ogni aggregazione corporea, non è più che aggregato di più enti termini, che agiscono fra di loro. Ora la molteplicità di enti termini riunanno fa all'unità ontologica propria di ciascheduno:

3° Finalmente, se questi aggregati si considerano come termini immediati del *principio semplice*, essi divengono organi del corpo vivente — E questa è *pluralità organica*, appartenente al termine in relazione col principio; la quale per ciò stesso non pregiudica all'unità dell'ente principio, o dell'ente completo.

La parola *organismo* viene talora da noi, ad imitazione di altri filosofi, adoperata a significare in generale ogni molteplicità discernibile in un ente, la quale non faccia perdere a lui la sua unità ontologica.

Ma il significato primo e proprio della parola è quello che s'applica al corpo organato vivente.

L'unità organica, ossia l'organismo, nell'uno, e nell'altro

significato dà luogo alle diverse distinzioni delle parti od elementi componenti un ente, che facevano le scuole, e ad altre che si possono aggiungere. Quindi *parti categoriche, parti essenziali, parti integrati, materiali o quantitative, accidentali* ecc. (1): e, pigliando la relazione dal soggetto anzichè dal suo termine, *parti subbiettive, formali, potenziali* ecc. sono distinzioni che vanno osservate ed accuratamente definite, e che pur non pregiudicano all'unità e semplicità propria dell'ente.

Or, parlando solamente dell'organismo corporeo vivente, si consideri che il sentimento uno e semplice nel suo principio è quello che abbraccia più termini, e così li lega, e produce la loro molteplicità, e diversità. In fatti, se noi consideriamo il termine organico astraendo dal principio senziente, noi troviamo che egli non è uno, ma più enti-termini, l'uno de' quali è straniero all'altro, nè ha in sè relazione cogli altri, onde non è in essi *pluralità, molteplicità*, il che suppone che si prendano tutti insieme; ma bensì v'ha in essi un fondamento alla pluralità e molteplicità, perchè l'uno è replicato: e il senso è quello che li prende tutti insieme e così dà loro pluralità, e molteplicità, quasi qualità del loro insieme. E così dicasi della loro *diversità*, sentendo il senso diversamente l'uno dall'altro, ed accogliendo in sè questa *relazione reale*, che diversità o realtà si dice. La quale *relazione reale* diviene *relazione ideale* e conosciuta soltanto nell'intelligenza; ed allora propriamente le conviene il nome di *relazione*, che esprime un atto di riferire l'un diverso all'altro, il quale atto è essenzialmente intellettuale.

Del rimanente questa diversità è del tutto relativa al senso il quale ce l'attesta, di maniera che come trattasi sempre di *ente relativo*, così trattasi pure di *diversità relativa*. — Si dirà:

(1) Le parti accidentali sono gli *organi separabili*, senza che si distrugga l'identità e nè pure l'integrità del tutto: certi altri organi si possono separare solo col sentimento; certi altri col solo pensiero; certi finalmente neppure col pensiero, o solo col pensiero astraente-ipotetico, che talora produce una cognizione che racchiude virtualmente l'assurdo.

dunque fuori del senso nel termine straniero questa diversità ci potrebbe non essere? Non vogliamo dir questo: anzi perchè il corpo è un termine straniero, noi riponiamo il fondamento della molteplicità e della diversità nel termine stesso. E questo termine suppone un principio a lui proprio che è l'agente, come il nostro senso è il paziente. Ora essendo a noi nascosta la natura di questo principio proprio, consegue che noi non sappiamo in che modo questo principio straniero produca que' più termini, e se egli è un solo principio, forz'è che in lui vi abbia la pluralità del termine, come quello che essendo semplice, la può accogliere in sè medesimo.

CAPO XLIII.

DELL'INTIMA COSTRUZIONE DELL'ENTE COMPLETO RELATIVO.

Tutte le grandi questioni ontologiche si rappresentarono alle menti di quelli che incominciarono a filosofare in Italia prima di Platone: questi e il suo discepolo Aristotele trovandole già intavolate, vi lavorarono intorno a fine di perfezionarne lo scioglimento.

Queste grandi questioni si riducono a due; la prima è quella astrattissima che si volge intorno la pura *essenza* dell'essere che nell'idea si contempla; la seconda è quella che tratta della costruzione *dell'essere*, e questa discende all'essere reale; perchè solamente per la presenza dell'essere reale, come abbiamo osservato, la mente può conoscere come l'ente è intimamente costituito: gli organi ontologici dell'essere solamente nell'essere reale incominciano, e si conoscono quando questo per mezzo dell'ideale si concepisce e perscruta.

Noi abbiamo accennata la triplice soluzione data alla questione dell'essenza dell'essere « se l'essere sia uno o più ». I primissimi pensatori non ci pensarono, e ricevettero dal pensar comune degli uomini la soluzione che « l'ente è più » o per dir meglio che « gli enti sono più »: il dogma o più tosto il pregiudizio di costoro fu espresso dai posteriori col τὰ πολλά.

Il discepolo di Senofonte, Parmenide vedendo che l'unità era essenziale all'essere, e che l'essere è una semplicissima essenza, insorse contro quel pregiudizio, e diede una soluzione direttamente opposta, che fu espressa nella formola *ἐν τὰ πάντα*. Platone tolse a conciliare l'unità colla molteplicità, e ne uscì la formola *ἐν καὶ πολλά*.

Fu forse Anassagora il primo che entrò coll'altezza del suo pensiero nella seconda questione, e sentenziò che l'ente non potea essere costituito senza la mente. Vide forse questo gran uomo, che senza la mente l'ente si annullava, diveniva un assurdo, e però scrivea *ὡς ἄρα νοῦς ἐστὶν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος* (1).

Noi ci proponiamo in questo capitolo d'entrare in questa seconda questione dell'ontologia, e ne riuscirà forse un commentario a quella soluzione data da Anassagora con sì brevi parole, che Socrate se ne lagnava (2), perchè avendola tosto abbandonata, era rimasta nei suoi scritti sterile, nè io credo si possa dire con sicurezza s'egli stesso che la pronunciò la intendesse per quello che valer poteva.

Noi vogliamo adunque dimostrare, che vi deve essere nn'intelligenza non già per la necessità di spiegare i vestigi di una causa intelligente che si manifestano nel creato, il quale argomento ad altra scienza appartiene; ma perchè senza un'intelligenza l'ente non sarebbe costituito, e però non vi potrebbe essere alcun ente; la quale è necessità ontologica. L'ente infatti è per sè necessario; perocchè quello che è per essenza, non può non essere. Dunque è pure necessario tutto ciò che ha natura di condizione o di elemento costitutivo dell'ente. Se dunque si prova che l'ente non si potrebbe concepire, diverrebbe un assurdo, una contraddizione, qualora non vi avesse intelligenza,

(1) « La mente essere causa di tutti gli ornamenti e di tutte le cose ». Appresso Platone, nel Fedone; e nel Filebo (p. 28), ove dice, che « la mente è a noi regina del cielo e della terra » — allude del pari alla sentenza di Anassagora.

(2) In Phaed.

con ciò sarà provata la necessità ontologica di questa, sarà provato che se vi è ente vi è pur intelligenza.

Per avviarci a questa dimostrazione, rammentiamo ciò che fu già dimostrato, che l'ente termine non può stare da se solo senza il principio a cui essenzialmente si riferisce, e quindi che il sentito corporeo non può stare senza il principio senziente, nel quale come in sua sede dimora. Da questo viene immediatamente la conseguenza, che il pensare che non vi avesse nell'universo se non materia e corpi è un pensare assurdo e seco medesimo ripugnante, perocchè quando si dice materia e corpi si dice termini, e quando si dice termini si dice relazione con un principio, e così si afferma implicitamente il principio. Quando poi si dice che non vi hanno se non corpi e materia, allora si nega l'esistenza del principio. Dunque si afferma e si nega nello stesso tempo: dunque vi ha contraddizione. Questa è la prima confutazione ontologica del materialismo: per essa viene convinto d'intrinseca contraddizione.

Dimostrata la necessità ontologica dell'essere senziente, rimane a dimandare se questo potesse starsene tutto solo nell'universa natura, o se vi abbia contraddizione intrinseca anche nella supposizione che non vi avessero altri esseri fuorchè il senziente. Or bene: qui si trova del pari che una tale supposizione racchiude un assurdo; ed è quello che or dobbiamo provare.

In primo luogo, questo essere puramente senziente, per la supposizione stessa sarebbe privo d'intelligenza, e però non avrebbe, nè potrebbe avere alcuna coscienza di sè. Un SÈ non esisterebbe; neppure esisterebbe per la supposizione medesima chi potesse applicare a questo essere senziente il pronome TU o EGLI. Nè egli stesso potrebbe dire: IO sono; nè un altro potrebbe dire: EGLI è. Egli non sarebbe dunque nè a se stesso, nè ad alcun altro essere. Or non essendo nè a se stesso nè ad alcun altro essere, conviene conchiudere che non sarebbe del tutto. Che anzi questa stessa parola che noi diciamo: EGLI non sarebbe, non può esser detta se non da noi che siamo

intelligenti; ma noi, per la supposizione fatta, dobbiamo prescindere anche da noi stessi, onde non vi sarebbe in niuna maniera un EGLI.

Ciò che rende difficile a sentire l'intima forza di questo ragionamento si è la somma difficoltà che noi troviamo a prescindere veramente da ogni intelligenza, anche dalla nostra propria: quando noi ne vogliamo prescindere, l'intelligenza ritorna a mettersi in mezzo senza che noi ce ne accorgiamo, ed ella ci presenta al pensiero tal cosa che noi crediamo essere indipendente dall'intelligenza, mentre l'intelligenza stessa è quella che ce la porge e ce la mette dinanzi. Ma questa stessa difficoltà di considerare gli enti prescindendo dall'intelligenza è nuova prova della necessità ontologica dell'intelligenza; appunto perchè questa ha un'ontologica necessità, ella ci è così familiare e naturale, che nessuna parola o pensiero possiamo formare degli enti senza di essa.

Per aiutarci a vedere quanto questo fatto sia vero, poniamo l'obbiezione più ovvia: « un essere senziente, se non vi avesse alcuna intelligenza, certo non potrebbe essere conosciuto nè affermato; ma come dimostrate voi, ch'egli non potesse essere al tutto, non potesse essere quantunque perfettamente incognito a se stesso o ad altro chicchessia »?

Questa obbiezione si presenta alla mente solo allorquando non fu ben inteso il ragionamento precedente: in quest'obbiezione parlasi d'un principio senziente che si suppone atto ad essere conosciuto, si suppone possibile, si suppone tale che abbia un EGLI ed un SÈ; il che è quanto dire, si suppone, che insieme con lui esista un'intelligenza, il che distrugge la supposizione fondamentale del ragionamento: tutto il difficile all'opposto è il pensare che non esista intelligenza alcuna; o piuttosto questo è ciò che è a pensare del tutto impossibile; la quale impossibilità è appunto quella che dimostra la necessità ontologica dell'intelligenza.

Si rifletta, che l'obbiezione fatta di sopra si riduce a questa proposizione: « potrebbe essere un ente senziente del tutto sco-

nosciuto ». Ella si appoggia adunque sulla *possibilità* di un tale ente. Se si dimostra adunque, che tale possibilità non sarebbe senza un'intelligenza, cade intieramente quell'obiezione. La questione adunque si riduce tutta alla possibilità. Se si dimostra che questa non esiste senza l'intelligenza; rimane pure dimostrato non potersi dare un essere puramente senziente senza che nell'università delle cose v'abbia intelligenza di sorte.

Or che cosa è la possibilità? Noi abbiám detto più volte, non è altro che l'intelligibilità. Dunque quando si dice un ente possibile, con questo stesso si ammette che sia intelligibile; ed essere intelligibile è lo stesso che avere una relazione con una intelligenza. Si suppone adunque, senza avvedersene, che una intelligenza esista all'atto dell'essere senziente. L'obiezione adunque parla di un essere sconosciuto; ma nello stesso tempo suppone che sia conoscibile. Ora acciocchè ella avesse forza dimostrativa, dovrebbe parlare di un ente non pure non conosciuto, ma anche non conoscibile, il che è quanto a dire non possibile; perocchè fino a tanto che si suppone essere conoscibile, si suppone altresì ch'egli abbia un rapporto con una intelligenza, e però gli si fa coesistere una intelligenza contro la supposizione fondamentale.

Si replicherà esser vero che la possibilità si riduce all'intelligibilità; e che l'intelligibilità si riferisce ad un essere intelligente. Ma quest'essere intelligente basta che sia possibile anch'egli, non è necessario che sia sussistente. Potrebbe dunque esservi l'ente sensitivo senza che sussistesse perciò un'intelligenza qualsiasi, quantunque si accordi che non potrebbe essere quell'ente sensitivo senza che involga relazione ad una intelligenza possibile.

Ma si risponde, che il replicare così altro non sarebbe che un perdersi entro un circolo vizioso ovvero un progresso all'infinito. Perocchè se si riconosce *necessaria* la *possibilità*, acciocchè l'ente senziente sussista (e per vero dire ciò che non è possibile non sussiste); e quindi si riconosce la *necessità* che v'abbia un'intelligenza possibile; dove poi si porrà la possibilità

di questa intelligenza? Converrebbe ricorrere ad un'altra intelligenza possibile. E posciachè la serie di queste intelligenze possibili non può andare all'infinito, poichè in tal caso mancherebbe sempre quell'ultima che è condizione di tutte l'altre; così conviene di necessità fermarsi ad una intelligenza sussistente, nella quale si trovi la sede della stessa possibilità. La quale è dimostrazione ontologica evidentissima, a chi ben la intende, della necessità che sussista un'intelligenza, acciocchè possano sussistere l'altre cose che non sono intelligenti (1).

La dimostrazione medesima si deriva da altri principii da noi stabiliti. Noi abbiamo veduto che il reale non può stare senza l'ideale pel sintesi di queste due forme. Ora enti sensitivi, senza più, sono reali. Dunque addimandano i loro ideali corrispondenti. Ma l'ideale è il termine oggettivo dell'intelligenza. Il termine poi non può stare senza il principio. Convien dunque che vi abbia un principio intellettuale nell'universalità delle cose, acciocchè vi possa avere l'essere ideale che in esso essenzialmente dimora; e conviene che v'abbia un essere ideale che costituisce la possibilità del reale, acciocchè vi possa avere l'ente reale, che è l'effettuamento e l'ultimo atto di quello. E poichè come si diceva, il senziente è un reale (che se si parlasse di senzienti possibili già con questo solo saremmo nel regno dell'intelligenza); perciò non può esistere nell'universo il solo ente sensitivo, ma è necessario alla sua esistenza, che ad un tempo con lui esista anche un intellettuale, senza del quale quello diviene assurdo.

Lo stesso si deduce da un altro vero che fu da noi dichiarato, cioè dall'essere l'ideale, ente iniziale, sì fattamente che la

(1) A taluno ricorrerà forse nell'animo l'obbiezione: « dunque il sentimento è nulla? » A cui si risponde: « il sentimento solo non pure è nulla, cioè non è; ma è un assurdo, e però non può essere. Ma il sentimento che ha per compagna nel mondo l'intelligenza non è nulla, ma è un rudimento dell'ente, e si può chiamare anche *materia ontologica*. Non conviene dividere quello che divider non si può: e se si distingue coll'astrazione, è da ricordarsi che questa distinzione non è una divisione.

costituzione di ogni ente reale in lui incomincia, quasi direi come l'albero incomincia nella radice, benchè la radice non sia l'albero. Egli è dunque impossibile che v'abbia la realizzazione di un ente, che v'abbia la sua forma reale la quale è compimento, se mancasse il suo inizio che è il primo passo che dà l'ente verso alla sua compiuta esistenza.

Ancora, l'essenza di ogni ente noi vedemmo che si giace nell'essere ideale. Che la cosa sia così lo stesso linguaggio comune degli uomini il manifesta. Perocchè se attentamente si considera il valore di queste frasi, quest'ente sussiste, quest'ente venne all'esistenza, quest'ente è pregevole, ed altre simili, non sarà difficile accorgersi che il nominativo *quest'ente* è anteriore alla sussistenza, e significa l'ente qual'è nella sua idea, ovvero, che è il medesimo, significa l'essenza dell'ente; il che prova che secondo il senso comune degli uomini l'ente quale sta nell'idea è il soggetto, e l'ente quale sta nella forma reale è il predicato. Ciò posto, così argomentiamo: il predicato non può stare senza il soggetto; dunque il reale non può star senza l'ideale. E come infatti darsi potrebbe un ente sussistente che non avesse alcuna essenza? Quale ente sarebbe costui? Niuna determinazione egli avrebbe: non si potrebbe dire, egli è il tal ente; e un ente senza determinazione non può esser reale: un ente senza essenza non può esser ente. Di nuovo adunque se fa bisogno l'ideale acciocchè si dia nel mondo un ente sensitivo; egli è necessario altresì che v'abbia un'intelligenza, nella quale l'ideale dimori come termine nel suo principio.

Dal che procede, che l'ente che non ha intelligenza è incompleto, e ha bisogno di appoggiarsi alle intelligenze fuori di lui, alle quali solo egli è *relativo*: all'incontro l'ente che è dotato d'intelligenza è ente *completo*, e però questa sola maniera di enti, cioè gl'intelligenti, meritano la denominazione aristotelica di *entelechie* che viene da *ἐντελεχίας* *perfetto*, denominazione ontologica perchè tratta dall'intima costituzione degli enti stessi.

Così tutte le nature delle cose sono connesse, e fra loro innanellate, l'una chiama l'altra, l'una all'altra si continua e si

appoggia, e reciprocamente si sorreggono: quindi la mirabile unità del tutto senza alcuna confusione delle parti, quindi ancora l'armonia, e la consonanza di queste, che dagli stessi intimi visceri dell'essere esce e risuona: la base altissima delle quali necessarie attenenze ed essenziali relazioni degli enti giace nell'originario sintesi delle tre forme categoriche, nelle quali l'essere uno è medesimamente ancora trino.

CAPO XLIV.

CHE DEBBASI DIRE DELLA SENTENZA DI GIORDANO BRUNO:

« CHE OGNI COSA È PIU' LEGATA COL TUTTO

CHE COLLA FORMA PROPRIA ».

Quanto abbiain detto nel capo precedente conferma di nuovi argomenti quel vero di sopra accennato, che l'esistenza *oggettiva* non può mancare giammai agli enti, di modo che se mancasse loro non sarebbero più enti.

Può bensì loro mancare l'esistenza *soggettiva*, come noi vedemmo accadere degli enti che sono puramente termini stranieri di un principio *soggettivo*.

Ma rispetto all'esistenza *oggettiva* gli enti si partono in tre generi:

1° Il primo, di quelli, a cui l'esistenza *oggettiva* è inizio dell'esser loro, ma non termine; e questi sono lo spazio, la materia, i corpi e gli enti puramente sensitivi;

2° I secondi sono quelli, a cui l'esistenza *oggettiva* non è solamente inizio dell'esser loro, ma è anche termine, ma termine straniero; e tali sono gli esseri intelligenti finiti, alla cui intuizione è termine l'essere ideale, come un altro, un diverso da essi;

3° Dei terzi, non è che l'assoluto essere, a cui l'esistenza *oggettiva* è termine proprio, e questo è Dio.

Interno ai primi fu adunque provato nel capo antecedente, che il pensiero che essi soli esistano nell'universalità delle cose senza che coesista con esso loro una intelligenza, non solo è falso, ma ancora assurdo. Ma non fu mica provato perciò, nè

si potea provare che l'intelligenza, che necessariamente doveva loro coesistere, fosse loro congiunta per modo che costituisse un medesimo essere un essere intelligente. L'assurdo cessa tosto ch'è vi abbia una intelligenza dell'universo, benchè questa sia un ente diverso da quelli. Anzi quegli enti, appunto perchè hanno per carattere loro di essere all'intelligenza termini stranieri (e questo carattere desunto dalla percezione nostra è quello che viene significato dal nome; e la cosa significata dal nome è quella di cui si parla nominandola), appariscono esser enti diversi dall'intelligenza tanto intimamente necessaria acciocchè sieno possibili.

Ora questa distinzione e reale divisione non solo abbatte l'errore del panteismo; ma mirabilmente giova a rispondere direttamente a que' sottili argomenti che sembrano favorirlo. Questi argomenti illudono facilmente gl'intelletti perchè in sè contengono veramente qualche cosa di vero, e di profondamente vero; ma niente che induca il panteismo, qualora nell'oscurità loro s'introduca il lume dell'analisi.

E di vero, colle cose dette or noi siamo acconci di fare stima della sentenza di Giordano Bruno; che « ogni cosa sia legata più col tutto, che colla forma propria ».

Noi riceviamo questa sentenza, e come sottile e nobilissima l'abbiamo in pregio; ma neghiamo le conseguenze che ne vuole indurre il Nolano filosofo. Neghiamo ch'ella adduca alcun panteismo. In prima, ciò che è legato è distinto; il legame suppone pluralità di cose. In secondo luogo, basta chiarire in che consista quel legame strettissimo, acciocchè appaja che per esso gli enti non si confondono in uno. Noi dimostrammo che gli enti privi d'intelligenza sono legati ad una intelligenza sussistente, come condizionati ad una loro condizione antecedente; quella è necessaria per la loro possibilità; la possibilità è necessaria per la loro sussistenza; ma la sussistenza rimane tuttavia categoricamente distinta dalla possibilità; e la natura entitativa degli enti finiti e relativi tutta finisce nella sussistenza ossia nella realtà. Dunque la relazione essenziale che essi hanno

colla possibilità e coll'intelligenza, lungi da confonderli, li distingue e separa da quella.

Di più, il legame ontologico di tali enti coll'intelligenza non addimanda, come vedemmo, che l'intelligenza sia ad essi unita in modo da renderli intelligenti; ma solo addimanda la compresenza dell'intelligenza, lasciando questa staccata da essi. Dunque un tale legame ontologico non toglie la loro distinzione e separazione (1).

E tuttavia si può dire con verità, che tali cose sono più strettamente legate coll'intelligenza, che colla propria forma reale: poichè dall'intelligenza dipende la loro possibilità, e la possibilità è la condizione prima e più essenziale di ogni ente, perocchè è il primo inizio dell'ente stesso, laddove la forma e la materia sono componenti che alla possibilità succedono. Benchè adunque tanto la possibilità quanto la forma dell'ente siano all'ente necessarie, e in questo uguali (che nella necessità non v'ha gradazione); tuttavia la necessità della possibilità è anteriore, e in questo senso si può dire che le cose sieno più legate colla possibilità che colla propria forma. E poichè la possibilità nel primo suo fonte è l'essere universale che contiene il tutto; perciò non è alieno dal vero il dire che le cose sieno più legate col tutto, che colla propria forma. Che se si considera che la possibilità addimanda una mente eterna ed infinita, in cui si trovi come in una sede; apparrà che le cose sono più legate colla infinita mente, che non sia colla forma propria. Ma che l'intelligenza che viene supposta e ontologicamente

(1) Nè vi ha assurdo nel concepire un'intelligenza compresente ad un ente, e non legata tuttavia con esso in modo da renderlo intelligente. Poichè che cosa vuol dire questa espressione che « l'intelligenza sia unita con un ente in modo da renderlo intelligente »? Ella non esprime se non una relazione fra quell'ente o quella entità, e l'intelligenza: ora quell'ente può mancare di tale relazione coll'intelligenza, senza pregiudizio degli altri enti: la mancanza è unicamente *relativa*: dimostra quell'ente imperfetto, niente questo toglie assolutamente all'ente: appunto perchè il *relativo* nè aggiunge nè toglie all'assoluto.

addimandata dagli enti non intelligenti debba essere assoluta ed infinita, gioverà che per noi si dimostri nel capo seguente.

CAPO XLIV.

CHE IL PRIMO ENTE, L'ENTE ESSENZIALE,
VUOL ESSERE INTELLIGENTE.

Il legame ontologico delle cose fra loro è quello che rende la teosofia una scienza sola, e non la lascia partire in più. Che anzi le sue tre parti, che abbiamo detto essere ontologia, teologia naturale e cosmologia, neppur esse si possono trattare così recise e partite l'una dall'altra, che le materie dell'una non si debbano colle materie dell'altra alcuna volta tramezzare. E questo è quello che qui ci accade, come altre volte ci è accaduto di sopra. Poichè sponendo noi le attinenze dell'essere reale, e come quello che è privo d'intelligenza s'attenga necessariamente e quasi si aggrappi all'essere intelligente, siamo sospinti a parlare della prima intelligenza a cui ogni ente è condizionato, e a raccogliere la dimostrazione della sua esistenza, che qui da sè stessa in nuova forma ci si presenta. Noi la esporremo in una serie di Teoremi, o proposizioni, a cui soggiungeremo la dimostrazione che occorrerà. E cominceremo dal riprendere e riprodurre la sostanza del capo precedente.

LEMMA I.

L'ESSERE È DI NATURA SUA NECESSARIO.

Dimostr. — Necessaria è una proposizione, quando la sua contraria involge contraddizione. Ora « che l'essere non sia necessario » involge contraddizione. Perocchè se l'essere non è necessario, l'essere potrebbe non essere. Ma essere e non essere sono termini contraddittorj, che non possono stare insieme. Dunque la proposizione contraria involge contraddizione. Dunque l'essere non può non essere, ossia l'essere è di natura sua necessario; il che dovevasi dimostrare.

I. Questa necessità dell'ente è la proposizione fondamentale della scuola italiana d'Elea

ὅπως ἔστι τε καὶ οὐκ ἔστι μὴ εἶναι
πειθοῦς ἔστι κέλεις (1).

Dalla quale proposizione fu tratto a torto il panteismo; e l'errore nacque perchè si applicò all'ente relativo quella proposizione che non vale se non per l'ente essenziale ed assoluto.

II. La *necessità dell'essere* è la prima di tutte le necessità; l'essere è sì fattamente la sede della necessità, che non vi ha alcuna necessità logica che da questa non derivi: non sia questa stessa partecipata. Laonde ogni necessità si riduce a questa, alla necessità dell'essere.

LEMMA II.

L'ESSERE DI NATURA SUA NECESSARIO
APPARISCE A NOI NELLA SUA FORMA IDEALE,
CHE DICESI ANCO ESSERE POSSIBILE.

Dim. — Abbiamo già osservato che nelle proposizioni nelle quali si predica qualche cosa dell'ente, il subbietto della proposizione è l'Ente possibile, o ideale. E in fatti tali proposizioni, che sono giudizi analitici, riguardano le doti e qualità proprie dell'essenza dell'ente. Ora l'essenza dell'ente è quella che s'intuisce nell'idea. La proposizione adunque, che *l'essere è di natura sua necessario*, è una proposizione che versa intorno all'essere ideale, il che si dovea dimostrare.

SCOLI.

I. Molti scrittori fra gli antichi, e del tempo medio, fra quali ultimi S. Anselmo, credettero di poter dare una dimostrazione a priori dell'esistenza di Dio argomentando dal concetto di Dio. Recando questo concetto che « Iddio sia ciò di cui nulla

(1) « — Quello che è e non può non essere è via di persuasione » (è principio degno di assenso) Parmenide Fram. vs. 35, 36. Il Karsten osserva — breviter dictum, latius sic explanandum: τὸ εἶναι σive τὸ εἶναι ἔστι.

si può pensar di più grande » conchiusero che dunque non gli potea mancare la sussistenza. Così trovarono la sussistenza nello stesso concetto di Dio, e conchiusero che Iddio è per se noto, cioè egli è noto tosto che è noto il suo concetto. Ma l'acutissimo S. Tommaso trovò difettosa tale dimostrazione. E nel vero quei filosofi non osservarono, che quantunque nel concetto di Dio si contenga la sussistenza, tuttavia questa sussistenza nel concetto è ancora una *sussistenza ipotetica*, e non una vera e reale sussistenza.

Onde S. Tommaso giustamente disse: « Dato anche, che ciascuno intenda, con questo nome *Dio*, significarsi ciò di cui nulla si può pensar di maggiore, tuttavia indi non segue che ciò che viene significato dal nome sia nella natura delle cose; ma segue solo che sia nell'apprensione dell'intelletto. Nè si può arguire che sia in realtà, se prima non si conceda che in realtà vi sia qualche cosa di cui nulla si può pensar maggiore: il che non si concede da quelli che pongono Iddio non essere » (1). Ora questa difficoltà, che fa l'Angelico a quelli che vogliono provare l'esistenza di Dio dal concetto, non vale contro la proposizione che pone l'essere necessario, perocchè questa proposizione pone l'essere soltanto nel concetto, cioè l'essere ideale. L'essere ideale dunque è per sè noto, e manifestamente necessario, nè da alcuno che ragioni giammai negato con coerenza di ragionamento.

II. La necessità dell'essere ideale nell'ordine dell'umano ragionamento è il *primo noto*, a cui si rannodano tutte le altre umane notizie. Sopra di questo solido fondamento si erige la teoria della certezza da noi esposta nell'*Ideologia* (2); perocchè ogni certezza si acquista riducendo la proposizione che si vuole dimostrare a quella prima, di modo che « se si negasse la proposizione che si assume, si dovrebbe coerentemente negare anche la prima proposizione dell'essere per sè noto »: formola

(1) Summ. I, Q. II, art. I, ad 2.^a

(2) *N. Saggio* — Sez. VI.

che esprime l'artificio di ogni dimostrazione. Quindi « la necessità dell'essere ideale » è anche il *principio* della Logica.

III. Nella tesi fu detto « l'essere che apparisce a noi necessario è l'essere ideale », e ciò perchè l'essere necessario è anco nelle sue forme reale e morale, ma in queste forme a noi non apparisce immediatamente e intuitivamente, come si raccoglie dalla sensata obbiezione fatta da S. Tommaso a quelli che volevano trovare Iddio visibile nel concetto (*Scolio I*). Del resto non solo rispetto all'uomo, ma anche in se stesso l'essere ideale è il *primo noto*, e quello in cui giace la *necessità logica*, perocchè il reale necessario è conoscibile per necessario, appunto perchè è nell'ideale: questa adunque è la *ragion* prima di tutte le cose.

LEMMA III.

DAL REALE SI PUÒ ARGOMENTARE IL POSSIBILE.

Dim. — Questo è il noto assioma dei logici, che *ab esse ad posse datur consecutio*; e benchè la cosa sia da se stessa patente, tuttavia si può anco vestirla d'una forma dimostrativa in questo modo.

Ciò che è, appunto perchè è, può essere; perocchè se non potesse essere non sarebbe. Ma questo in altre parole viene a dire, che dato il reale si può argomentare il possibile, che è la proposizione che si proponeva.

SCOLII.

I. Quando tutto il mondo dice che se una cosa è, ella per conseguente è possibile; allora tutto il mondo viene a riconoscere che v'ha una progressione entitativa dal possibile al reale; di maniera che il possibile ed il reale si considerano come due passi che fa l'ente per costituirsi; ed è quanto un dire: « il secondo passo suppone il primo, non s'arriva al due se non passando per l'uno ». Noi pensiamo adunque e parliamo col senso comune quando diciamo che il possibile è « l'ente iniziale » che è quanto dire « il primo passo dell'ente, che si pone ».

II. Se ella è sempre evidentemente vera la proposizione che *ab esse ad posse datur consecutio*, la sua contraria a *posse ad esse non datur consecutio* ha bisogno di essere limitata e spiegata così: che per essa si dica che « dal potere all'essere non si dà *sempre* un'illazione », e però che « quando si vuole arguire dal potere all'essere non conviene partire semplicemente dal potere, ma dimostrare che trattasi di un tal potere, di un tal possibile, che nel suo seno racchiude necessariamente la sussistenza », il che non accade se non trattandosi di Dio, dove lo stesso essere è ideale e reale.

COROLLARIO.

Se dunque il reale suppone il possibile, ne viene che il reale solo non può stare nella natura, e però che sarebbe assurdo il pensare che non vi avesse altro che materia, o non vi avesse altro che sentimento corporeo; perocchè la materia ed il sentimento corporeo sono puri reali: ma convien dire che se sono questi, dee esser altresì il *possibile*, ossia l'*ideale*.

LEMMA IV.

L'ESSERE IDEALE NON PUO' STARE SENZA UN'INTELLIGENZA.

Dim. — L'essere ideale dunque è necessario. Ma l'*essere ideale* per la sua definizione è il termine oggettivo, l'oggetto della mente. Tra l'oggetto della mente, e la mente soggetto corre una relazione essenziale, di maniera che nè si può concepire oggetto della mente senza che sia la mente di cui egli sia oggetto, nè tampoco si può concepire la mente senza alcuna relazione con un oggetto. Se dunque è necessario l'oggetto, è necessaria altresì la mente ossia l'intelligenza soggetto, come diceva la proposizione.

SCOLII.

Fin qui abbiamo ritocco ciò che avevamo detto nel capo precedente: di qui incomincia ciò che di nuovo vogliamo aggiungere secondo il titolo del capo presente.

LEMMA V.

L'ESSERE IDEALE NON PUO' STARE SENZA UN'INTELLIGENZA
DI CUI EGLI SIA TERMINE NON ISTRANIERO, MA PROPRIO.

Dim. — Diamo che l'essere ideale fosse termine straniero di una intelligenza. In tal caso, appunto perchè egli è termine straniero, quell'intelligenza non è il principio, ossia il soggetto suo proprio. Se non è il principio ossia il soggetto suo proprio, dunque il termine non cessa di esistere anche considerato diviso da quel soggetto che gli è straniero, e col quale però non è legato per sua natura. Ma diviso da quel soggetto non potrebbe continuare ad esistere se non avesse un altro principio, e questo non gli può essere di nuovo straniero, perocchè in tal caso si dovrebbe ripetere lo stesso ragionamento. Non potendosi adunque andare all'infinito nella serie de' principj che si suppongono uniti a quel termine, convien fermarsi ad un principio che sia proprio dell'essere ideale, e al quale l'essere ideale sia termine proprio, e questo è ciò che si diceva nel lemma proposto.

LEMMA VI.

L'ESSERE IDEALE NON PUO' STARE SENZA UN'INTELLIGENZA
INFINITA ED ASSOLUTA.

Dim. — L'essere ideale non può stare senza un'intelligenza, di cui egli sia termine proprio (Lemma V). Ma il termine proprio è quello, nel quale l'ente è identico quale è nel principio, secondo la datane definizione (Cap. XXXVIII). Così in ogni atto di un subietto v'è l'identico subietto, benchè in ogni atto non vi siano tutti gli altri atti. L'essere adunque è identico nel principio e nel termine proprio. Ma qui il termine è l'essere ideale, il quale ha i caratteri della necessità, della universalità, dell'eternità, dell'immutabilità, e tant'altri caratteri divini. Se l'ente considerato nel termine ha tutti questi caratteri, dunque egli dee avere i medesimi caratteri anche nel principio proprio, perchè altrimenti non sarebbe l'ente identico. Ma il principio proprio dell'essere ideale è l'intelligenza, ossia un ente

soggetto intelligente. Dunque l'intelligenza che è principio proprio dell'essere ideale dee essere anch'essa necessaria, universale, eterna, immutabile ecc. Ma una tale intelligenza è infinita ed assoluta. Dunque l'essere ideale non può stare senza un'intelligenza infinita ed assoluta, ciò che appunto si dovea dimostrare.

COROLLARI.

I. Un soggetto intelligente infinito ed assoluto che ha per termine proprio l'essere ideale è Dio. Dunque Iddio è, ed è necessariamente; e Iddio non è una potenza infinita cieca, ma una infinita intelligenza.

II. Dunque Iddio è un ente che è identico nel modo reale (soggetto intelligente) e nel modo ideale (oggetto). E però Iddio è ugualmente ne' due modi di essere accennati: egli ha come sua propria tanto l'esistenza soggettiva, quanto l'esistenza oggettiva.

III. Il primo ente adunque, l'ente essenziale vuol essere intelligente.

CAPO XLV.

RIASSUNTO: RAGIONAMENTO SINTETICO, RAGIONAMENTO SINTETICO A PRIORI, RAGIONAMENTO DIALETTICO TRASCENDENTE.

Noi abbiamo fin qui favellato dell'intima costruzione dell'ente reale, applicando a questo l'osservazione ontologica (1): abbiamo veduto come è costruito quell'ente reale, di cui noi abbiamo esperienza.

(1) L'osservazione fu già divisa da' filosofi in *esterna* ed *interna*. Queste appellazioni, benchè non al tutto esatte (che l'osservazione è sempre un'azione del soggetto, e però non è mai nulla di esterno), tuttavia sono abbastanza comode fino che il ragionamento non s'eleva alle più sottili questioni metafisiche. Sollevandosi a queste il filosofo, egli sente bisogno di classificare altramente i vari modi di osservare; riconosce che vi ha un'osservazione di quanto è, e di quanto accade. L'osservazione di quanto è, dicesi *osservazione ontologica*: l'osservazione di quanto accade, *osservazione prassilogica*. L'osservazione di quanto accade si può dividere, per non allontanarsi dal

Quando poi abbiamo intavolata la questione « se l'essere materiale, o l'essere sensitivo potessero esistere soli nell'universalità delle cose » abbiamo ancora fatto uso dell'*osservazione ontologica*, applicandola a rilevare i nessi che hanno gli enti fra loro, e iudi ce n'è venuto il *ragionamento sintetico*, pel quale abbiamo riconosciuta la necessità che esista un'intelligenza, appunto perchè esistono de' principii sensitivi, come pure la necessità che esista un principio sensitivo perchè esistono de' corpi e della materia.

Dall'esistenza adunque del corpo o di più corpi abbiamo arguito l'esistenza di un principio sensitivo, e dall'esistenza di uno o di più principj sensitivi abbiamo arguito l'esistenza di un'intelligenza. Questa maniera di arguire merita il nome di *ragionamento sintetico*.

Ma non ci siamo fermati qui. Noi abbiamo di più dimostrato la necessità assoluta che sussista un'intelligenza; e questa necessità l'abbiamo dimostrata come illazione della necessità assoluta dell'*essere ideale*. Abbiamo veduto che l'*essere ideale* è un punto fermo, sufficiente a cui appoggiare, per così dire, la leva filosofica, e levare così noi stessi e portarci fuori dello stesso ideale, portarci alla certezza indubitabile di un soggetto reale sussistente, e non solo alla certezza della sua sussistenza, ma della sua necessità (*Capo preced.*). Questo nostro si può chiamare a giusto titolo, *ragionamento sintetico a priori*.

Pervenuti *a priori* nel regno della realtà, varcato il ponte che unisce la possibilità colla sussistenza, non ci siamo fermati; ma siamo venuti fino a conchiudere con logica illazione che l'intelligenza che dee per necessità sussistere dee anche essere infinita, ed assoluta, e quindi esser Dio (*Capo preced.*). Or fino che arguivamo unicamente un'intelligenza, non eravamo ancora

comune parlare, in *interna*, che ha per oggetto quanto accade dentro di noi, nel soggetto, ed *esterna*, che ha per oggetto quanto accade fuori di noi, e soggiace alla nostra esperienza, e questa è l'osservazione de' corpi. I sensisti non riconoscono che quest'ultima maniera di osservazioni, e si privano delle altre: quindi possono ire assai poco innanzi colle loro ricerche.

usciti dalle cose che cadono sotto l'umana esperienza; poichè noi abbiamo veramente esperienza non solo di materia, di corpi, di principio sensitivo, ma ben anco d'intelligenza; chè la coscienza nostra ci attesta che noi uomini siamo esseri intelligenti. Ma quando poi ci slanciammo con un procedimento logico fino all'intelligenza assoluta ed infinita, allora abbandonammo interamente col nostro volo il mondo sperimentale, e pervenimmo in una regione incognita, nella regione appunto dell'infinito. Questo è ancora *ragionamento sintetico a priori*, ma perchè egli eccede l'esperienza, merita la denominazione che già gli abbiám data di *ragionamento dialettico trascendentale*.

CAPO XLVI.

DEGLI ENTI—PRINCIPIO TRASCENDENTI, DI CUI SI RILEVA LA REALE ESISTENZA
COL RAGIONAMENTO DIALETTICO;
E PRIMA, D'UN PRINCIPIO REALE TRASCENDENTE
DELL'ENTE SENSITIVO CORPOREO.

Dobbiamo ora continuare ad applicare questa maniera di ragionamento agli esseri finiti di cui abbiamo esperienza, per scoprire, per quanto ci è dato, al di là dell'esperienza, ciò che è condizione trascendente dell'esistenza delle cose sperimentali: cominciamo applicando questo possente istromento della dialettica trascendentale all'ente sensitivo.

Gli studi fatti nei moderni tempi dagli studiosi delle scienze naturali, specialmente da quelli che presero a coltivare le diverse scienze di cui si compone la medica facoltà, diedero questo mirabile risultamento, che « tutte le operazioni e i fenomeni della vita e dell'animale organismo apparenti in qual si voglia specie d'animali, ne' feti, a diverse età, ne' mostri, in qualsivoglia produzione normale ovvero anormale, negli stati tanto fisiologici, quanto patologici, si riducono sempre a leggi perfettamente identiche ». Questa preziosa sintesi conduce la scienza Zoologica verso un'unità che è degna delle meditazioni del metafisico, e della quale si dee giovare il dialettico ragionamento,

Ma la Psicologia va più innanzi (1): escludendo le qualità occulte de' Peripatetici, a cui, chi pone ben mente, ricorrono que' fisiologi che introducono a spiegare i fenomeni dell'animale un principio vitale privo affatto di sentimento, ella dimostra col più gran rigore d'osservazione e di ragionamento questa proposizione che: « il sentimento animale, quale ci è dato dall'esperienza, ha in se stesso una *virtù attiva* capace ella sola di spiegare tutti i fenomeni animali, come pure tutti i fenomeni vegetativi, ed anco tutti i fenomeni corporei dipendenti da ogni specie di attrazione; non però quelli delle leggi del moto meccanico, i quali debbono essere riferiti, come a causa, al principio proprio della materia (2) ». Riconosciuta vera questa proposizione, procede che a spiegare i fenomeni animali non si dee assumere altro principio o cagione ipotetica, fermandosi alla virtù insita nel sentimento. Giacchè l'esistenza di questa causa è dimostrata, e d'altra parte ella è sufficiente alla spiegazione de' fatti: la legge adunque della ragion sufficiente vieta che si ricorra ad altra causa incognita non punto necessaria.

La Psicologia ancora dimostra, che dalla disposizione degli elementi corporei nello spazio (3), supposto, secondo noi, il loro contatto (4), dipende l'organizzazione, la quale si forma per le attrazioni degli elementi, e modificazioni di tali attrazioni, quelle e queste dipendenti, come effetti da causa, dalla virtù insita al principio sensitivo; e che dall'organizzazione dipendono poi tutte

(1) Veggasi l'*Antropologia*, come pure la *Psicologia* da noi pubblicate.

(2) Vedi *Psicologia*, Part. II, L. V, c. VI, e segg.

(3) La prima collocazione e disposizione degli elementi corporei nello spazio non può essere che opera del Creatore, ed opera sapientissima, perchè da essa dovetter dipendere tutte le successive organizzazioni (eccetto l'umana dove la mano creatrice nuovamente interviene). Vedi *Teodicea*, 238-249; *Catechetica* (Ved. *Catechesi* XXXII).

(4) Gli elementi corporei posti in qualche lor punto al contatto fra loro non rimangono privi nè di *pressione* o peso dell'uno sull'altro; nè di *movimento*, potendosi muovere per collocarsi in un contatto maggiore cioè realizzato in più parti.

affatto le specie degli animali e i fenomeni della vita in ciascun d'essi (*Psicologia*, 542). Quindi apparisce ancora in quanto sia vera la proposizione di certi fisiologi che dicono « la vita inesauribile » potersi questa diramare, distendersi senza fine alcuno. La quale proposizione è vera soltanto quando sia legata alla condizione, che insieme colla vita si dirami e distenda l'organizzazione; e il segreto di questo fatto si è « l'animazione de' primi elementi » da noi dimostrata (*Psicologia*, 500-553, 666-669). Per questo egli avviene, che se si accresce indefinitamente il novero degli elementi corporei, e il loro opportuno organismo, di conseguente s'accresce indefinitamente ancora la vita, e così è che ella pare inesauribile. Del rimanente in ogni quantità di materia data, e in ogni maniera d'organizzazione la virtù insita al sentimento è limitata (*Psicologia*, 542).

Tutto ciò ci viene fatto conoscere da una osservazione attenta congiunta ad un logico ragionare, nè eccede ancora il regno dell'esperienza: proseguiamo.

Il sentimento animale risulta dalla congiunzione di un principio con un termine. Questa congiunzione, noi dicemmo, è così essenziale, che se si toglie via il principio senziente non è più il termine sentito, e se si toglie via il termine sentito non è più il principio senziente. Ella è questa cosa evidente se si prende il senziente e il sentito nel loro preciso significato. La cosa è del pari evidente se invece di parlare di sentito si parla di corpi, e in vece di parlare di senziente si parla di anime sensitive; perocchè la parola corpo non può essere istituita dagli uomini se non a significare gl'immediati termini delle sensazioni, che è quanto dire i sentiti, colla sola aggiunta dell'ente fatta dalla mente; e la parola anima non può essere istituita se non a significare de' principii senzienti coll'aggiunta medesima dell'ente. Tolto adunque il senziente ovvero il sentito, è tolto via il senso; e, tolto via interamente il senso, sono perite interamente le nozioni di corpo e di anima. Ma egli sta a vedere se il corpo e l'anima suppongono degli altri enti d'innanzi da sè, i quali se essere vi dovessero noi li chiameremmo, in

relazione al corpo e all'anima, ultra-sostanze. E in quanto al corpo noi abbiamo già dimostrato che egli suppone appunto un'ultra-sostanza, l'abbiamo provato da questo che egli è termine straniero del principio senziente animale, e però addimanda un principio di cui sia termine proprio. Ma rispetto all'anima sensitiva, rimane che ora noi ne facciamo ricerca.

L'anima sensitiva è informata dal suo termine: questo la trae all'atto del sentire: la sua sede è lo stesso termine sentito: in esso ha la sua attualità senzienté. La sua esistenza è dunque relativa al sentito: da questo ancora trae la sua individualità (*Psicologia* 560-566, 572-577). Egli è di qui che s'intende, che il principio senziente, se non sentisse nulla, non sarebbe principio senziente. A malgrado di ciò, se colla astrazione noi mettiamo da parte il sentito, ci rimane tuttavia qualche cosa: il principio, è vero, non è più senziente; egli ha perduto ciò che lo individuava, che lo caratterizzava, che gli conferiva la specie, la forma sostanziale: il principio, privato di tutto ciò, non è dunque più quello che era prima, non gli si può più attribuire quelle appellazioni che gli si davano (anima, principio senziente ecc.), e tuttavia egli rimane ancor qualche cosa dinnanzi al nostro pensiero, rimane un principio.

Lo stesso si prova in un altro modo. L'esteso è un termine in parte straniero al principio senziente, in parte poi egli è proprio, di modo che lo stesso principio senziente contribuisce colla sua attività a produrre lo spazio continuo. Di più, il principio senziente unito al sentito manifesta quell'amplissima attività sua propria, che già abbiám detto, e che è cagione di tutti i fenomeni animali. Il sentito porge la materia in cui esercitarsi quest'attività, e quest'attività si spiega agli atti suoi proprii tostochè la materia opportuna le sia preparata (1).

(1) Molte volte o'è occorso di chiamare il sentito stimolo del principio senziente, perchè lo trae all'atto. Ma più accuratamente dovrebbe dirsi che il sentito che è nel sentimento fondamentale del continuo, non è punto stimolo, ma semplicissimamente termine, o, se si vuole, materia. La parola *stimolo* dovrebbe piuttosto riserbarsi a significare l'azione violenta della

Se dunque coll'astrazione della mente si rimuove questa materia, l'attività del principio rientra in se stessa, si accoglie in una potenzialità, ma non ne segue da ciò ch'ella sia perita dinnanzi alla mente. Questo principio adunque non è più principio in atto, ma rimane una potenza che riacquistando la materia può ridivenire principio. Vi è dunque anteriormente al principio senziente qualche cosa, che rispetto alla mente nostra si chiude in una potenzialità; vi ha qualche cosa che non è nominata in nessun linguaggio, perocchè la parola anima o l'equivalente ne' diversi linguaggi non significa punto quella potenzialità anteriore al principio senziente, ma significa lo stesso principio senziente ovvero sia sensitivo. Ora quel qualche cosa che si vede doversi avere avanti al principio sensitivo, avanti all'anima, è ciò che noi chiamiamo una ultra-sostanza.

Il primo atto dell'anima sensitiva adunque è quello del sentimento fondamentale; e in questo primo atto, che termina nel sentito fondamentale, è la sostanza dell'anima, a cui solo conviene il nome. Se si suppone cessato questo primo atto, l'anima non è più. Rimane ciò che vi era prima di lei, ciò che vi è al di là di lei, di cui il primo concetto che possiamo formarci è quello di una entità potenziale, che è quanto dire una potenza di produr l'anima.

Quindi s'intende come l'anima sensitiva sia un ente relativo. A fine di conoscere questa relatività, conviene fissare attentamente dove stia il primo atto che mette in essere l'anima sensitiva. Questo primo atto si sta nel sentimento di un esteso: avanti questo sentimento non è l'anima: questo sentimento non è l'anima: questo sentimento è chiuso e limitato, che non va fuori del suo termine: questa limitazione, questa sfera del sentimento determina la sua relatività, perocchè è talmente relativo a quell'esteso che gli determina la sfera, che fuori di lui quel sentimento non è più: tutto ciò che è fuori di quel termine non esiste per quel sentimento, nè in quel sentimento.

materia che produce movimento nel sentito fondamentale. La parola *eccitamento* poi potrebbe essere convenevolmente riserbata a significare ogni movimento prodotto nel sentito fondamentale, sia violento sia spontaneo, e lo stesso sentimento eccitato corrispondente.

CAPO XLVII.

COME LA LIMITAZIONE SIA IL FONDAMENTO DEGLI ENTI RELATIVI.

Questa è una di quelle che abbiamo chiamate *limitazioni ontologiche*. Perocchè abbiamo detto che gli enti finiti si compongono di un elemento positivo, e di un negativo, che è appunto l'essenziale loro limitazione (1).

E qui si vede ancora più chiaramente la natura di queste limitazioni ontologiche che contribuiscono a determinare la *specie* degli enti, e si trova la risposta alla difficoltà che sorge assai facilmente nell'animo contro la dottrina di tali limitazioni: « Come un negativo può essere un elemento che entri nella composizione di un ente? Il nulla può egli venire in composizione con qualche cosa? » A cui si risponde: La limitazione ontologica è nel sentimento, e nel sentimento ella è qualche cosa; perocchè anche il negativo è qualche cosa nel sentimento. In fatti un sentimento che sente la propria limitazione, da questo sentire la limitazione rimane determinato ad essere piuttosto un sentimento che un altro, e trattandosi di sentimenti primi, cioè atti primi, ad essere piuttosto un ente che un altro. Così la limitazione diventa ontologica anche per gli enti soggettivi e reali, di cui parliamo; non perchè ella stessa sia qualche cosa di positivo, ma perchè in conseguenza di essa ridonda nell'ente uno speciale sentire, che lo determina e separa da ogni altro sentire (2).

CAPO XLVIII.

DELLA SUBORDINAZIONE ONTOLOGICA DEGLI ENTI.

Ora poi alcune obiezioni qui si presentano contro a quell'ente in potenza, che noi abbiamo detto dovere esistere anteriormente all'anima o principio sensitivo.

(1) *Teodicea*, 189-200.

(2) Anche nell'ente termine vi ha la stessa limitazione specificante il sentimento, trattandosi d'un termine sentito. Limitazioni poi d'un termine reale non sentito non si possono concepire, perchè non si concepiscono tali termini.

In prima, si dirà, che nell'esposta teoria l'anima sensitiva uscirebbe da quella entità anteriore come l'atto esce da una potenza. Ora l'atto e la potenza non costituiscono che un solo ente, la potenza tenendo quasi natura di soggetto in cui sono radicati tutti gli atti. — Questa obbiezione deriva dall'applicarsi al caso nostro la teoria delle potenze e degli atti loro corrispondenti, quale comunemente si concepisce. Ma questa teoria è imperfetta, perchè non è cavata se non da una specie di potenze, da quelle potenze che sono elle stesse atti, benchè non ultimati, di un subbietto, il qual subbietto è l'atto primo, che costituisce l'ente. Egli è verissimo che gli atti secondi ultimati non sono un ente diverso dalle loro potenze, come è vero che le potenze di un subbietto, atti non ultimati, non sono un ente diverso dal subbietto medesimo. Ma perchè ciò? perchè questo subbietto, le potenze di lui, e gli atti di queste potenze non costituiscono che un sentimento solo, e quindi un solo ente. Ma se il subbietto non cadesse nel sentimento, ma in un solo sentimento cadesse la potenza e l'atto, in tal caso il primo atto che cade nel sentimento sarebbe quello della potenza, e poi seguirebbe l'atto di lei: onde in tal caso la potenza costituirebbe un ente, e l'atto di lei apparterrebbe al medesimo ente: ma il subbietto, rimanendo anteriore al sentimento ed affatto escluso da questo, non apparterrebbe all'ente medesimo, ma costituirebbe un ente anteriore stante da sè; anzi egli perderebbe il concetto di subbietto rispettivamente alla potenza e all'atto, e riterrebbe soltanto la nozione di causa, perchè nel sentimento la potenza sarebbe quella che farebbe l'ufficio e prenderebbe la natura di subbietto dell'atto, e altro subbietto non ci sarebbe. Che se ancora si voglia supporre che nel sentimento non cadesse nè pure la potenza, ma il solo atto; quest'atto rispetto al sentimento diverrebbe atto primo, e quindi diverrebbe un ente relativo al sentimento; e la potenza, se mai ci fosse, rimanendo anteriore al sentimento e da questo esclusa, costituirebbe un ente da sè, supponendo che avesse un suo proprio sentimento, e rispetto all'atto non avrebbe che condizione di causa.

ROSMINI, *Il Reale*.

13

Così pure il subbietto anteriore alla potenza, se non cadesse con questa in un solo sentimento, sarebbe un *ente* da sè avente un suo proprio sentimento. E quindi si avrebbero tre enti, cause l'uno dell'altro. Il qual ragionamento è tutto fondato in questo principio che « l'unità e l'identità dell'ente reale e soggettivo è tutta fondata nell'unità e nell'identità del sentimento »; sicchè più sentimenti separati formano più enti relativi: principio fecondissimo ed evidente dopo che fu dimostrato 1° che la natura dell'ente reale soggettivo è quella di esser sentimento; 2° e che all'ente compete, qual condizione ontologica, l'essere uno.

Ma egli conviene, a meglio intendere la natura dell'essere relativo, che qui noi facciamo un'altra supposizione. Abbiamo supposto che un sentimento costituisca l'atto, un altro la potenza, un altro il subbietto della potenza; e abbiamo detto che in tal caso si avrebbero tre enti, perchè vi avrebbero tre sentimenti separati; e che l'atto solo sarebbe un ente e un subbietto, la potenza sola sarebbe un altro ente e un altro subbietto, e finalmente quello che abbiamo detto subbietto sarebbe un terzo ente, non più subbietto della potenza e dell'atto, ma un subbietto solo da sè. Tutto ciò potrebbe essere. Ma rimanendo le cose così, potrebbe anche supporre che l'atto fosse un sentimento separato da quello della potenza, e nello stesso tempo la potenza fosse un sentimento che abbracciasse anco l'atto; e ancora, che la potenza coll'atto s'unissero in un solo sentimento, escluso il subbietto, ma in pari tempo il subbietto fosse un sentimento che abbracciasse la potenza e l'atto. In tal caso si avrebbero ancora tre enti soggettivi, perocchè un ente sarebbe costituito dal sentimento separato proprio dell'atto; un altro ente sarebbe costituito da un altro sentimento separato abbracciante la potenza e l'atto; e un terzo ente sarebbe costituito da un altro sentimento separato abbracciante il subbietto abbracciante potenza ed atto. Nella quale supposizione l'atto sarebbe sentito in tre modi, col sentimento suo proprio limitato al suo atto, col sentimento proprio della potenza limitato all'atto ed alla potenza, e col sentimento proprio del subbietto estendentesi alla potenza e

all'atto. Nel sentimento del subbietto il subbietto apparirebbe come subbietto, non solo causa della potenza e dell'atto; e nel sentimento della potenza quel subbietto non sarebbe più subbietto, perchè non v'entrerebbe punto, ma la potenza sarebbe subbietto dell'atto; e nel sentimento dell'atto nè il subbietto nè la potenza riterrebbero più natura di subbietti, perchè non v'entrerebbero, ma l'unico subbietto sarebbe l'atto stesso. Ma in questo caso il sentimento dell'atto, in quanto venisse abbracciato dal sentimento della potenza, e del subbietto, non sarebbe il sentimento esclusivamente proprio dell'atto, ma tutt'altro; e la prova n'è che il sentimento esclusivamente proprio dell'atto come unico e primo sarebbe sostanza, e tal non sarebbe quel sentimento dell'atto che fosse unito insieme col sentimento della potenza o con quello del subbietto. Così del pari il sentimento della potenza esclusivamente proprio di questa, e abbracciante l'atto, sarebbe sostanzialmente diverso dal sentimento della potenza spettante al sentimento del subbietto, perchè questo non sarebbe sostanza, ma la sostanza sarebbe il solo subbietto e il sentimento della potenza e dell'atto sarebbe soltanto sua pertinenza. Sicchè aver vi dovrebbero tre principj sensitivi diversi, e quindi tre enti soggettivi. E posciachè il sentimento esclusivamente proprio dell'atto sarebbe sostanzialmente diverso dal sentimento dell'atto in quant'è annesso alla potenza ed al subbietto; perciò la potenza e il subbietto rispetto a quel sentimento proprio del solo atto non sarebbero subbietti, ma soltanto cause separate; e così posciachè il sentimento proprio della potenza non sarebbe identico al sentimento proprio del subbietto, perciò il subbietto non sarebbe in tal caso subbietto, ma solo causa della potenza.

Si dirà, che in tal caso sembra doversi tuttavia conchiudere che l'ente subbietto (per tenere i nomi imposti, benchè inesatti, non volendo qui che farci intendere), e l'ente potenza, e l'ente atto, verrebbero tuttavia ad avere quasi una materia comune. —

Ma anche questo non è vero, perocchè la materia è uniforme, e non ha interna relazione; all'incontro que' tre sentimenti

fondamentali, che costituirebbero tre enti separati, sono essenzialmente relativi a tre principj diversi di sentire costituenti i tre enti. E poichè il sentito è diverso e separato secondo che ha un principio diverso, perchè la sua natura è questa di essere relativo al suo principio, perciò in que' principj non vi avrebbe identità e molto meno comunanza di sorte alcuna. —

Ma uno di que' principj, si replicherà, sente è vero più dell'altro, ma nondimeno sente anche quello che sente l'altro: il principio subbietto oltre il proprio sentimento possiede anche il sentimento che ha la potenza, e il sentimento che possiede l'atto. —

Non è punto così: qui c'è un'illusione. In primo luogo, dato che il principio subbietto oltre sentire come subbietto avesse lo stesso sentimento che ha la potenza e che ha l'atto, questa identità non sarebbe che *specificata* e perciò ideale, a quella maniera che si dice due uomini udire lo stesso suono, dove non s'intende di dire che la sensazione sonora dell'uno sia identica realmente, cioè la stessa di numero della sensazione dell'altro, ma unicamente s'intende dire che è della stessa *specie piena*, separata quanto all'essere reale, uguale solo nell'idea specifica, con cui si conosce.

In secondo luogo, è da richiamarsi a mente la dottrina delle *limitazioni ontologiche*, le quali cangiano la specie dell'ente. Ora l'atto solo, la potenza e l'atto unita nello stesso sentimento, il subbietto unito per sentimento colla potenza e coll'atto, hanno tre limitazioni ontologiche diverse, e quindi sono tre sentimenti sostanziali specificamente diversi (1). Nel primo, il principio sensitivo sente di esser limitato e chiuso essenzialmente nell'atto; nel secondo, il principio sensitivo sente d'esser chiuso nell'atto e nella potenza, e non sente la limitazione propria del primo

(1) Prendiamo in esempio l'animale. A due si riducono tutte le sue attività, cioè all'*istinto vitale*, e all'*istinto sensuale*. Esaminiamo il sentimento che ha l'animale di questi due istinti. Rispetto all'*istinto sensuale* egli sente l'atto, e sente anco la *potenza* di questo atto inchiusa nell'*istinto vitale*. Ma rispetto all'*istinto vitale*, che cosa egli sente? Egli sente l'atto di questo

sentimento chiuso nell'atto; nel terzo il principio sensitivo sente di abbracciare il subbietto, la potenza e l'atto, e non sente la limitazione essenziale de' due primi sentimenti. Il sentimento di queste limitazioni diverse cangia la specie dell'ente.

In terzo luogo, è da considerarsi che tutto il sentimento giace nel principio sensitivo, perocchè fuori del principio sensitivo non è sentimento. Ora ne' tre casi descritti, noi abbiamo manifestamente tre principj sensitivi diversi, perocchè in un caso il principio sensitivo giace nell'atto, in un altro esso giace nella potenza, nel terzo giace nel subbietto. Ora l'atto, la potenza, e il subbietto sono entità diverse; quindi anche i principj sensitivi che vengono a costituire sono principj di specie affatto diversi. In fatti il principio sensitivo tiene la sua sede in ciò che primo di tutto si sente. Ora nel caso che l'atto senta se stesso e non più, nell'atto dee dimorare il principio sensitivo; nel caso che senta la potenza, deve dimorare in questa, e in questa sentirsi l'atto, non in se stesso; nel caso finalmente che senta il subbietto, quivi anche il principio sensitivo dee rinvenirsi, e in esso e per esso sentirsi la potenza e l'atto, nè l'una nè l'altra in se stessi. Se l'atto è solo, l'atto sente ed è sentito come soggetto; se è nella potenza o nel subbietto, non sente, ma è sentito non più come subbietto, ma come emanazione della potenza o del subbietto; se la potenza è sola coll'atto, la potenza sente ed è sentita come subbietto; se ell'è nel subbietto, ella non sente, ma è sentita come emanazione del subbietto. I tre sentimenti adunque ne' tre casi sono essenzialmente diversi, e costituiscono enti affatto diversi di specie.

In quarto luogo, è da considerarsi che altro sarebbe il sentimento del puro atto, altro il sentimento che la potenza avrebbe

istinto, ma non sente niente di anteriore a quest'atto, sicchè anteriormente a quest'atto non esiste. Non sente dunque la *potenza* dell'istinto vitale: dunque questa potenza rimane fuori dell'animale, perchè rimane fuori del suo sentimento, è qualche cosa di anteriore a lui, che non cade nell'esperienza: l'animale suppone adunque un ente anteriore a sè.

di quest'atto, altro il sentimento che avrebbe del medesimo atto il subbietto. Perocchè l'atto sentito puramente (e però in un tempo senziente) non sarebbe già l'*atto della potenza* che sarebbe atto secondo, nè sarebbe l'*atto del subbietto* che sarebbe atto terzo, ma sarebbe atto primo. Lo stesso dicasi della potenza: il sentimento esclusivo di questa e del suo atto, non sarebbe mica il sentimento che avrebbe della potenza il subbietto. La potenza nel sentimento suo proprio sarebbe un atto primo, laddove nel sentimento del subbietto sarebbe un atto secondo. Dunque i sentiti ne' tre sentimenti varierebbero anche per questo. Questa ragione nondimeno si può ridurre alla seconda; perocchè la varietà nascerebbe appunto dalle diverse limitazioni ontologiche.

Si avvanzerà qui ancora un'istanza non dispregevole. Si dirà: qualunque apparisca l'atto nel sentimento suo proprio, in quello della potenza, e in quello del subbietto, conviene che egli sia materialmente il medesimo; conviene che vi abbia una materia comune a' tre sentimenti che si trasforma ne' tre sentimenti diversi, perchè altramente dire non si potrebbe che l'atto sia sentito da tre principj, o la potenza da due; di che procedono tre conseguenze contrarie alla teoria che voi esponete dell'essere reale: 1° che dunque l'essere reale non finisce tutto nel sentimento, ma sotto il sentimento giace una materia che si veste di varj sentimenti, non essendo essa stessa nessuno di essi; 2° che non si dà sentimento sostanziale, ma ogni sentimento è puramente un fenomeno od apparenza, e che la vera sostanza (*sub-stratum*) è quella materia che ne' varj sentimenti diversamente apparisce; 3° che vi ha qualche cosa di identico a più sentimenti comune, benchè egli sia sentito diversamente.

La quale istanza ci viene fatta perchè non si considera abbastanza, che i tre sentimenti che noi abbiamo distinti hanno un ordine fra loro, di modo che quello della potenza è più elevato e più pieno che quello del semplice atto, e quello del subbietto è più elevato e più pieno degli altri due. Noi ci siamo fermati a considerare questi tre sentimenti l'uno all'altro subor-

dinati, ma la serie de' sentimenti separati potrebbe esser più lunga, e se la si spingesse fino al primo sentimento assoluto, saremmo giunti all'atto primo di Dio. Di più, di tali atti subordinati l'inferiore dipende dal superiore per modo che non potrebbe essere se non fosse quello, di maniera che se si ascende al primo atto, tutti gli altri ne dipendono, onde insegna S. Tommaso che il *primo atto* cioè Iddio abbraccia tutti gli altri atti, di maniera che le cose *cum in Deo sint unum*, sono parole del medesimo santo dottore, in *creaturis realiter distinguuntur* (1). Ben intese queste nozioni, non sarà difficile accorgersi che nel primo atto, nel primo sentimento, non può cadere alcuna materia, perocchè egli non è trasformato in un altro, in modo che si possa distinguere la trasformazione da qualche cosa d'antecedente alla sua trasformazione. Quindi il sentimento primo è quello che ha una verità come pure un'entità assoluta, dove non vi è già distinzione alcuna fra quello che è, e quello che appare nel sentimento: onde questo sentimento primo è senza più l'essere reale, è l'essere reale per sua propria essenza, il che è quanto dire l'essere reale assoluto. Ancora si scorgerà che un sentimento qualunque anteriore non ha, rispettivamente al suo inferiore, alcuna materia sottostante, ma si può trovarcela solo rispetto al suo anteriore. E ciò perchè il sentimento anteriore, e più elevato rispetto all'inferiore, non è trasformato, e però non si può distinguere in esso un'apparenza ed una realtà; laddove si può distinguere in esso col ragionamento sintetico e coll'astrazione una materia rispetto all'antecedente, perchè l'antecedente si è trasformato in esso per così fatta guisa, che l'antecedente è la sua verità ed entità non già sostanziale (chè l'entità sostanziale è in esso), ma ultra-sostanziale e trascendente. Conciossiachè tutti i sentimenti inferiori, posto che escludano i superiori e siano in sè primi e però enti, sono enti relativi; e però basta che abbiano una verità ed entità relativa, e costituiscano

(1) In. III, D. VI, Q. I, a. I, ad 5^a contr. Così egli sembra che rimanga spiegato l'essere eminente che hanno le cose in Dio.

vere sostanze. Le quali dottrine dimostrano al tutto nulle le conseguenze che si volevano dedurre dalla pretesa istanza contro la teoria dell'essere reale che noi esponiamo; perchè

Alla prima si risponde che *l'essere reale* finisce tutto nel sentimento, se si considera come assoluto quale è nella sua essenza completa; ed anche se si considera negli *enti reali* relativi, in relazione cogli enti ad essi inferiori e da essi indipendenti; e che la *materia* che si distingue col ragionamento sintetico ed astratto negli *enti* inferiori paragonati a' loro enti anteriori da cui dipendono, non è che una loro relazione ontologica, e dialettica; e ancora, che questa relazione e connessione ontologica e dialettica non toglie loro l'essere *enti relativi*, e vere sostanze, perocchè la detta materia che s'immagina loro sottostante non appartiene propriamente ad essi, ma è un *elemento trascendente* cioè fuori della loro sostanzialità, che non viene scoperta se non per via del discorso trascendente che non li considera unicamente in quello che hanno in se stessi, ma nella loro origine; cioè nella relazione che hanno con enti anteriori e ad essi stranieri, da cui ontologicamente dipendono; la qual relazione è fuori di essi, cioè fuori del sentimento che li costituisce; ma solo nota alla mente che paragona più enti insieme, non considera ciascuno per quello che è puramente in se stesso, dove egli tutto è.

Alla seconda si risponde, darsi sentimenti sostanziali, quali sono tutti i principj senzienti, ossia i primi atti di un dato sentimento. Perocchè, quanto al primo sentimento dove cessa ogni possibilità di distinguere fra l'apparente e il reale, egli è anzi più di sostanza, egli è sopra-sostanza, è puro ente reale, come dicevamo; rispetto agli enti superiori considerati in relazione cogli inferiori, essi non sono trasformati, e perciò non vi ha differenza fra l'apparenza che è nell'inferiore, e la realtà che è in essi, e però in queste relazioni sono non pur sostanze, ma altresì *sostanze relativamente fondamentali*; rispetto finalmente agli inferiori considerati nella loro relazione che hanno co' superiori, in essi si distingue bensì col pensiero trascendente

fra una materia e una forma apparente, fra un reale che s'immagina sottostante e un fenomeno; ma che ciò non toglie punto loro l'essere sostanze in se stessi, e però veri enti; perocchè quello che si dice fenomeno od apparenza non pure non è sfuggevole, ma sì stabile ed immutabile; ma oltracciò è un sentimento avente un principio senziente; e come tale non ha in sè relazione, ma la relazione è tutta fuori di lui, sta nel nesso che un tal ente ha col suo ente superiore; e questo nesso non entra nell'ente inferiore che è sentimento tutto chiuso e finito in sè; onde quella relazione non gli toglie l'essere in se stesso atto primo e sostanziale. Solo nell'ordine trascendente, nel quale il pensiero vede i nessi degli enti fra loro, si scorge che l'entità loro e la loro verità è relativa ad essi, e non assoluta. Il qual vero fu riconosciuto sempre da' filosofi e teologi più insigni, i quali quando paragonarono le creature al Creatore dissero, che l'esistenza di quelle rispetto all'esistenza di questo cessa di essere esistenza, e sono piuttosto non enti che enti: e che in questo senso solo Iddio è. Conchiudasi adunque, che la pretesa materia, il preteso sostrato degli enti relativi, non è in essi, non li costituisce; ma è un'entità fuori di essi, trovata unicamente dal pensiero trascendente.

Alla terza conseguenza, si risponde che la pretesa *materia comune* a più sentimenti sostanziali e sopra sostanziali, subordinati ontologicamente, non esiste menomamente. Perocchè nel sentimento inferiore ella non cade, altro non trovandosi che la detta relazione col superiore; e nel sentimento ed ente superiore ella non è più *materia*, ma è lo stesso sentimento compiuto e vivente. Laonde quella *materia* spoglia di sentimento è un *concetto provvisorio*, che si forma il pensiero limitato, quando considerando l'ente inferiore e paragonandolo col superiore, trova che da questo dipende in modo che non potrebbe essere l'inferiore se il superiore non fosse, senza essere per anco giunto ad accorgersi in che modo dipenda, e in che modo dal primo dipenda. Il qual modo che abbiamo già dichiarato si può dichiarare nuovamente così. Pongasi che una cosa si trasformi,

cioè che prenda un'apparenza tutto diversa da quello che è, pongasi ancora che questa apparenza sussista da sè, senta, sia un principio senziente. In questo caso l'apparenza sola da sè presa non è più la cosa trasformata, ma è un'altra cosa, una cosa nuova, un ente nuovo, benchè dalla cosa che si trasformò dipendente. La cosa che si trasformò rimane quella di prima, non è la sua apparenza; nè questa è la cosa trasformata; nè la cosa che si trasformò è la materia o il sostrato di quest'ultima, perchè quest'ultima, come ponemmo, non è che la pura apparenza tutto diversa. Tale è il fatto dell'uscita degli enti dall'ente primo. Il linguaggio da noi adoperato è difettoso, ma fa intendere il pensiero che noi vogliamo esprimere. Esso è difettoso, perchè la parola *apparenza* è tolta da que' fenomeni passeggeri che c'ingannano, da quelli che non hanno che un'esistenza relativamente oggettiva; noi parliamo all'incontro d'apparenza o di fenomeno non solo costante, ma avente un'esistenza soggettiva. Questa maniera d'*apparenza* o di *fenomeno* è sconosciuta dal comune pensare, e però gli uomini non l'hanno nominata con alcun vocabolo. Converrebbe che la scienza ne inventasse uno; ma ad essa torna mai sempre difficile il coniare nuovi vocaboli con buon successo. Tuttavia essendovi astretta, dee farlo come può, distaccandosi il meno possibile dal linguaggio del popolo. Basterà egli forse che noi chiamiamo quel nuovo sentimento *fenomeno sostanziale*, o *fenomeuo sostanza*? L'inconveniente di questa denominazione è che non esprime il soggettivo di quel sentimento, esprime il sentito, ma non il senziente. Per altro, se ben si considera ogni sentimento isolato e stante da sè, è ad un tempo sentito ed anche senziente, e un sentimento isolato ed esclusivo non si può pensare senza trovarci dentro l'uno e l'altro estremo.

D'altra parte tostochè è isolato, e lasciato da sè, egli non è più solo sentito, ma diventa incontanente senziente, giacchè senziente viene a dire il principio del sentimento, e se il sentimento sta da sè, egli è per conseguente già anche principio, come pure è termine.

Dalle quali cose deriva questa conseguenza, che se vi avesse un sentimento fornito, quasi direi, di tre anelli, subbietto, potenza ed atto (e lo stesso dicasi d'un maggior numero di anelli), e si potesse fare in modo che il secondo anello, oltre esser sentito dal primo, sentisse anche se stesso col suo atto, incontanente relativamente a questo sentimento, che non abbraccia il primo anello, sarebbe un nuovo ente sussistente; e se si potesse fare che il terzo anello, oltre esser sentito da' due primi, sentisse se stesso e non i due primi, anch'egli sarebbe un nuovo ente sussistente separato al tutto da' due primi, e di diversa natura.

Di che si vede, che se questo è l'ordine degli enti che compongono il creato, essi non solo sono enti relativi di primo grado, ma in questo stesso primo grado si distingue una gradazione di cui non si può agevolmente, o non si può al tutto definir la lunghezza.

Finalmente una difficoltà ancora ci presenta l'operazione degli enti inferiori. Perocchè si dirà: se dei tre enti che avete descritti e chiamati per distinguerli ente-atto l'inferiore, ente-potenza il medio, ente-subbietto il superiore, noi prendiamo a considerare l'inferiore di tutti, cioè l'ente-atto, e avendo ogni ente qualche attività e facoltà di operare, poniamo che l'ente-atto operi perfezionando così o deteriorando se stesso; non ne dovrà egli avvenire che a questa modificazione di lui corrisponda un'altra modificazione nell'ente-potenza, e un'altra ancora nell'ente-subbietto? O se si suppone che operi e modifichi se stesso l'ente-potenza, non ne verrà che alla modificazione sua risponda ancora una modificazione nell'ente subbietto? Ora, se la cosa è così, il superiore dipenderà dall'inferiore, e a questo modo converrà dire che vi abbia una materia comune; perocchè l'ente inferiore non potrebbe mutare il superiore se non avesse in sua balia la materia di lui? — Di più, se l'ente inferiore colle sue azioni si deteriora, non ne verrà che soggiaccia a qualche deterioramento anche il superiore? E se la serie di questi enti relativi va a finire in Dio, Ente primo ed assoluto, non se n'avrà

l'assurdo che Iddio stesso partecipi del deterioramento degli enti creati?

Rispondiamo ad entrambe le difficoltà. In primo luogo l'operazione degli enti inferiori non può farsi senza la cooperazione degli enti superiori. Perocchè dipendendo gli enti inferiori dai superiori in quanto al loro essere, forz'è che dipendano da essi anche in quanto alla loro operazione. Ora questo solo basta per togliere la prima difficoltà, poichè questo dimostra, che l'ente inferiore non è quello che produce alcuna mutazione nel superiore, ma il superiore si muove da se stesso, e coopera a produrre la mutazione nell'inferiore. Che se trattasi dell'essere supremo che è Dio, questo opera senza soggiacere ad alcuna mutazione in se stesso, l'operare suo essendo lo stesso suo essere, e tuttavia opera, come si dirà a suo luogo.

Rimane la seconda difficoltà, assai più ardua della prima a snodare, perchè è la questione della libertà, com'ella si possa conciliare coll'azione di Dio nelle creature, chiamata da Leibnizio uno de' due laberinti della mente umana. Chi conosce quanti sistemi siano stati escogitati da' filosofi e da' teologi per andarne fuori non si maraviglierà di trovar difficile anche la soluzione che siamo per dare.

Questa tutta si fonda nella dottrina riaccennata delle *limitazioni ontologiche*. Noi abbiamo veduto che queste limitazioni son tali che cangiano la natura degli enti, il che possiamo esprimere più esattamente così: Se un ente potesse deporre la sua limitazione ontologica egli si annullerebbe, quell'ente non sarebbe più. Se deposta la sua limitazione ontologica, potessè prenderne un'altra, egli sarebbe divenuto un altro ente. Questa seconda ipotesi è impossibile, la prima non ripugna. Ciò che impedisce d'intendere la natura della limitazione ontologica si è che le limitazioni che cadono sotto la comune esperienza son tutte accidentali, e quella invece non si coglie che coll'esperienza del solo pensiero. Avviene pure il medesimo del *sentimento sostanziale*: difficilissimamente s'osserva, e l'annunziarlo pare una novità, poichè la comune attenzione non è attirata e trattenuta se non

dai sentimenti accidentali. L'uomo comune, cioè quello di cui le facoltà intellettive non ebbero grande sviluppo, non vive che d'accidenti, o per dir meglio, crede di vivere solo di questi. Solo il pensiero meditativo del filosofo giunge a distinguere tra i sentimenti uno sostanziale, e fra le limitazioni una essenziale costitutiva dell'ente, riguardante la stessa natura del medesimo.

Quando tutto ciò sia bene inteso, allora sarà inteso ben anco come la natura dell'ente finito non è solo positiva, ma negativa altresì. E poichè l'azione di un ente risponde alla sua natura, perciò anche l'azione dee poter dimostrare in sè il positivo e il negativo della sua causa. Ora se l'ente finito opera non solo in quanto ha natura positiva ma insieme in quanto ha natura limitata e negativa, si deve inferirne che vi ha un principio positivo che operi in lui e un principio negativo che conforma e limita la sua operazione. Se dunque consideriamo l'azione dell'ente precedente nel susseguente, noi troviamo che nel precedente non cade quella limitazione che è propria ed essenziale del susseguente e che lo fazione e conforma; benchè, se non è l'essere assoluto, egli debba avere un'altra limitazione ontologica sua propria, ma non mai quella del susseguente nella catena ontologica degli enti. Quindi ancora conseguita, che all'ente precedente non appartiene punto nè poco quel principio negativo ossia limitativo d'operare che è nel susseguente, ed è questo principio che costituisce il modo di attività esclusivamente proprio dell'ente susseguente. Il modo adunque limitativo dell'operare appartiene siffattamente all'ente che nella serie ontologica succede, che questo modo non può provenire dall'azione di alcuno altro ente che precede, e molto meno dall'Ente assoluto, il quale non ha limitazione alcuna nè ontologica, nè accidentale. D'altra parte il modo limitativo di operare giace esclusivamente nell'ente susseguente per siffatto modo, che non influisce nulla affatto sugli enti antecedenti, nè può menomamente dare qualche determinazione al loro operare. La qual riflessione discioglie affatto la doppia obbiezione che ci si faceva; perocchè da essa si vede chiaro: 1° che l'operare proprio dell'ente posteriore che è l'operare limitativo non influisce,

in quanto è tale, sugli enti superiori; 2° che l'ente posteriore, avendo un modo d'operare suo proprio il quale non è determinato dall'azione dell'ente anteriore, conserva la sua propria libertà.

Ma per aiutar le menti a ben intendere questa nostra soluzione che reputiamo efficacissima, dobbiamo avvertire il lettore come convenga concepire l'azione dell'ente anteriore sul posteriore. Questa stessa espressione « azione dell'ente anteriore sul posteriore » non è esatta, anzi l'avversene fatto fin qui continuo uso fu cagione che questa questione s'intricasse e divenisse oscurissima, inintelligibile. In fatti l'unione d'un ente sull'altro suppone che vi sia un ente il quale fa l'azione, e un altro ente il quale la riceve, suppone che questo ente sia per sè indipendentemente dal primo. Anche qui si argomenta intorno all'azione ontologica con quei concetti dell'azione che si traggono da enti finiti, separati, coordinati, perchè l'azione di questi enti fra loro è quella che attira la nostra osservazione e la nostra riflessione, onde si corre a credere che non vi sia altra azione che di quella maniera, e così si cava una teoria universale dell'azione da una azione particolare: la quale indebita arbitraria universalizzazione è il processo col quale si composero fin qui le Ontologie imperfette e del tutto inadeguate all'immensità degli esseri. Conviene adunque nel caso nostro ritrarre il pensiero da questo modo di azioni e passioni accidentali, che fanno o patiscono reciprocamente gli enti finiti coordinati; e collocare il pensiero (senza l'intermezzo d'esempj) nella natura dell'azione stessa ontologica, di cui parliamo, la cui indole è questa.

L'ente che chiamammo anteriore non opera in un altro ente, opera in se stesso. Ma posciachè il termine del suo atto abbiamo supposto avere un sentimento proprio e limitato a sè solo, e quindi abbiamo supposto che quel termine, in quanto è questo sentimento proprio e limitato (e come tale non è più termine), sia un altro ente, un ente relativo che finisce in se stesso e che non acchiude nè il termine nè l'atto dell'ente anteriore; quindi dee conseguire che in conseguenza dell'azione che l'ente anteriore esercita in se stesso, l'ente relativo posteriore debba

aver mutato, il sentimento stante da sè debba trovarsi in altra guisa. Ma questo sentimento, che appunto perchè sta da sè è sostanza, ed ha un principio attivo, non può essere stato meramente passivo, ma dee aver esercitato in ciò un'azione a sè relativa. Imperocchè ciò che ha la condizione di passione rispetto all'ente anteriore, può avere la condizione di azione rispetto all'ente posteriore; il che è ben da notarsi. E che così debba essere, si può darne questa plausibile ragione.

Qui non trattasi di un cangiamento che muti l'essenza, e la natura dell'ente posteriore, trattasi di spiegare unicamente le azioni di questo, rimanente l'ente identico. Il principio dell'ente adunque, che è la base essenziale dell'ente, rimane identico. Ciò posto, tutte le mutazioni di cui un ente è suscettibile si riducono ad atti del principio attivo, sieno questi atti attivi o passivi. Il che non ripugna a dirsi, perocchè il sentire è un atto del principio senziente e tuttavia è passivo: il movimento istintivo è anch'egli un atto del medesimo principio, ma un atto che dicesi attivo. Ma quest'atto attivo medesimo, se si considera che è tutto nel sentimento, perchè l'istinto è un sentimento che opera, si rileverà che egli ha una condizione di passività, perchè il sentire è in qualche modo ricevere e patire (1). All'azione adunque che accade nell'ente anteriore, risponde contemporaneamente un'azione che accade nell'ente posteriore: onde l'ente posteriore ha una sua propria azione, e questa di tal guisa, che in lui è isolata e separata da quella dell'ente anteriore; peroc-

(1) Le parole *passione* ed *azione* non adeguano l'ampiezza dei concetti che vogliamo esprimere: appartengono anch'esse alla *Ontologia volgare*. L'*Ontologia speculativa* non trova lingua che le convenga, perchè tutte le lingue sono fatte dal popolo, che non s'eleva alle dottrine dell'*Ontologia speculativa*. Osserveremo adunque, che non ogni sentimento è *passivo* nel senso volgare della parola, che suppone un *attivo straniero*; ma vi può essere tal sentimento che abbia il suo attivo in sè, e questa maniera di sentimento, piuttosto che passivo, dovrebbe dirsi *penetrato in se stesso*. Così l'*atto sensibile* è un sentimento pel quale l'atto penetra ossia ha penetrato se stesso. Solo in questo modo si può attribuire un sentimento alla divinità.

chè l'ente posteriore non sente l'ente anteriore nè l'azione di questo, ma solo se stesso, e la propria azione, consistendo in questa limitazione del suo sentimento la sua stessa essenza. Onde se un tal ente è intelligente, egli si sente e si crede causa, e causa piena, indipendente, unica della sua propria azione.

La quale dichiarazione dell'influenza, che l'ente posteriore riceve dal superiore che agisce, toglie via dalla mente altri errori e maniere false di concepire, che in sì difficile argomento s'intromettono negli intendimenti, delle quali è una, che ciò che nasce nell'ente posteriore debba succedere a ciò che nasce nell'anteriore. Non succede, ma contemporaneamente si ha l'azione nell'ente anteriore, e l'azione nel posteriore. Non vi ha dunque *premozione*, quando anzi non vi ha tampoco *mozione*, ma vi ha unicamente azione e azione: due azioni contemporanee di due enti ontologicamente subordinati, due azioni delle quali la seconda è relativa e però affatto divisa dalla prima; consistendo in questo la sua relatività, che tutta si restringa nel sentimento relativo, dove ella incomincia, prosegue e finisce; nè v'ha alcuna parte nè pure iniziale di lei fuori di tal sentimento, poniamo nel sentimento dell'ente anteriore.

Si dirà, tuttociò va benissimo per spiegare l'azione dell'ente puramente sensitivo, attesochè le sue azioni non sono libere, ma determinate da leggi precedenti, a cui soggiace *l'istinto* che è il principio operativo d'un ente di tal fatta (1). La libertà però

(1) L'azione dell'ente inanimato (corpo, materia, ente-termine) non ha bisogno di alcuna spiegazione, non solo perchè un ente di fatto non gode di alcuna libertà, nè tampoco della spontaneità; ma ben anco perchè l'azione che noi gli attribuiamo è puramente fenomenale, per modo che non possiamo giammai scorgere negli enti materiali la condizione di causa (V. *Saggio sulla speranza*, L. I, VIII, inserito nel volume intitolato *Apologetica*). Onde la vera causa delle mutazioni che noi osserviamo negli esseri materiali si dee necessariamente riconoscere fuori di essi, cioè in un altro ente che rispetto a loro ha natura di principio, e può essere tanto il *principio loro proprio*, quanto il *loro principio straniero* secondo quello che abbiamo detto.

degli esseri intelligenti non sembra rimanere ancora salvata appieno dal vostro ragionamento.

A me sembra di sì, se si penetra a fondo la mia risposta. Ma poichè trattasi di cosa veramente difficile, m'ingegnerò di chiarirla vieppiù. Convieni collocare tutto lo sforzo dell'attenzione ad intendere come l'essere posteriore relativo sia individuato e così reso un ente; poichè all'ente appartiene l'essere individuo dalla sua limitazione; quest'ente, come tutti gli altri enti reali, è sentimento, ma egli non è quell'ente che è, se non perchè questo sentimento è esclusivo, ristretto in se stesso, quindi partito intieramente da ogni ente a lui anteriore, come pure da ogni altro ente a lui coordinato. Il sentimento dunque di questa sua esclusività che è la nozione del *proprio*, onde nella *Psicologia* traemmo l'IO (72-80), è ciò che costituisce l'ente posteriore relativo. La sua essenza dunque giace in un negativo sentito: nel sentimento dell'esclusività e della negazione; il che fece dire a S. Agostino che le creature nè interamente sono, nè interamente non sono. Ora questo sentimento in quanto è esclusivo (e si noti che in tanto appunto egli è l'ente posteriore relativo) non cade nell'ente anteriore, a cui non appartiene questa esclusività e limitazione. Si veda adunque ora da noi in che cosa consista questa esclusività e limitazione sentita nell'essere intelligente e libero. Che cosa è la libertà di quest'essere? Dico la libertà meritoria, che è quella che si deve da noi salvare? La libertà meritoria è la potenza di eleggere fra il bene e il male, fra una volizione conforme alla legge e una volizione disforme. Ciò che ha di essenziale questa potenza è la limitazione; poichè l'essere potenza al bene e al male ha il concetto di doppia limitazione, la prima consistente in *non esser atto*, poichè l'atto è più che la potenza, la seconda consistente in non essere determinata al bene, poichè sarebbe assai più perfetta quella potenza, il cui atto dovesse essere sempre buono e non potesse essere cattivo giammai, come osserva con ogni verità Sant'Agostino. Se dunque la potenza di scegliere il male e lasciare il bene è una limitazione, questa limitazione in quant'è propria

dell'ente posteriore non cade nell'ente anteriore; e però l'ente anteriore non può giammai determinare al male l'ente posteriore; ma se l'ente posteriore si determina al male, si determina da se stesso; poichè questa determinazione al male, in quanto è precisamente al male, è una limitazione, è il limitato, il negativo operante; poichè anche il limitato, il negativo può operare in quanto è inserito nel sentimento; purchè s'intenda bene che cosa voglia dire quest'operare, come voglia dire esser cagione deficiente, di un effetto deficiente, sicchè l'effetto è negativo come la causa. Or non ripugna che il sentimento operi colle sue limitazioni, una delle quali è la facoltà di scegliere il male; giacchè con esse il sentimento non produce niuna sostanza, nè manco un'attualità positiva, ma solo determina un modo difettivo dell'azione. Se dunque l'ente che possiede la libertà bilaterale non è ente individuo, se non in virtù della sua esclusività e limitazione; e questa limitazione consiste nel potere di scegliere il male, non in quant'è potere, ma in quanto ha per termine il male; se l'azione che sceglie il male è anch'essa negativa, cioè ha una modalità negativa; se il male scelto è anch'esso un negativo, un deficiente; conseguita che nè quest'ente sia l'ente anteriore; nè quest'azione e la sua potenza sia azione o potenza dell'ente anteriore, nè la deficienza del suo oggetto appartenga menomamente all'ente anteriore, ma tutto ciò spetti unicamente ed esclusivamente all'ente posteriore. Così si spiega come la potenza del male appartenga tutta all'ente posteriore e in niun modo all'anteriore. Dunque l'ente posteriore ha in proprio la potenza di eleggere il male: la potenza poi di eleggere il bene gli viene dall'ente anteriore. Così egli ha la potenza di eleggere il male e quella di eleggere il bene, e queste due potenze insieme prese costituiscono appunto la libertà bilaterale che noi volevamo spiegare (1).

(1) Se l'ente anteriore non fosse il supremo ed assoluto, egli potrebbe operare il male, ma questo male non sarebbe mai proprio dell'ente posteriore, perchè la limitazione ontologica dell'ente anteriore, principio del male,

Ma si dirà: se l'ente anteriore pone quell'atto a cui nell'ente posteriore risponde un atto perfetto, p. e. un atto di virtù, non sarà necessitato l'ente posteriore a porre quest'atto di virtù egli medesimo? Rispondiamo, che la questione non va posta così. Egli è certo che se l'ente anteriore vuole assolutamente porre un tal atto, l'atto corrispondente si porrà anche nel posteriore. Ma perchè mai non potrebbe l'ente anteriore fare diversamente? Che ripugnanza vi è a pensare che l'ente anteriore ponga un tal atto, pel quale l'ente posteriore esista colla piena sua libertà? E questo così abbia la potenza del bene e del male? Vuol considerarsi attentamente, che l'ente anteriore rispetto al posteriore non fa alcun altro atto se non quello che pone in essere l'ente posteriore in un dato modo; perocchè noi parliamo di azioni ontologiche, che è quanto dire creative almeno in senso lato (1). Il modo adunque in cui l'ente posteriore si trova dipende certamente dall'atto ontologico dell'ente anteriore, ma questo modo può essere quello di una potenza atta tanto al bene quanto al male. Che se a questa potenza s'aggiunge l'atto del bene, questo modo perpetuo di operare dipenderà certamente dall'essere

sarebbe affatto fuori dell'ente posteriore come un ente è fuori dell'altro per la loro diversa relatività. L'ente anteriore adunque non può produrre il male nel posteriore in quanto è congiunto a lui ontologicamente, ma solo il bene, poichè la congiunzione ontologica è soltanto positiva e non negativa. Ciò non toglie che un ente non possa dar tentazioni o seduzioni ad un altro, ma questo non nasce pel nesso ontologico degli enti fra loro, ma unicamente per le comunicazioni fisiche o morali, per le quali possono reciprocamente agire e patire: queste azioni o passioni fisiche o morali non riguardano l'ente, ma unicamente modificano i suoi accidenti.

(1) A Dio solo spetta di operare in un modo assolutamente creativo (*Teodicea*, 563). E trattandosi d'un essere intelligente finito, egli non può aver altro ente anteriore che Iddio, *nulla creatura interposita*, dice Sant'Agostino. Ma trattandosi degli altri enti, vi sono degli enti che rispetto ad altri sono anteriori e che pongono in essere quelli che rispettivamente sono posteriori, di che paiono quasi creatori di questi, e quindi, per abbracciare ogni produzione ontologica, abbiamo detto *creative in senso lato*.

anteriore; ma quest'atto tuttavia potrà essere o necessitato o libero come vorrà l'essere anteriore. L'essere anteriore farà in modo che sia necessitato, se toglie via la potenza di fare il male nel posteriore; ma se lascia questa potenza a fianco dell'atto buono, quest'atto è libero, perchè poteva non esser posto od esser posto il suo contrario, giacchè nell'essere posteriore rimase intatta la potenza deficiente di fare il male. Se poi l'ente posteriore fa il male, quest'atto può esser libero, poichè all'atto suo può trovarsi veramente congiunta la potenza di fare il bene; e opera liberamente, chi potendo fare il bene fa il male. La libertà sta nel poter fare, non nel fare stesso, perocchè quando già si fa, l'atto è determinato, non potendo stare che non si faccia quello che si fa. Così rimane pienamente salva la libertà bilaterale dell'essere intelligente posteriore; e nello stesso tempo rimane spiegato come l'essere anteriore, che rispetto agli enti intelligenti è sempre l'essere supremo Iddio, possa ottenere tutto ciò che vuole dall'essere posteriore senza punto nè poco ledere la sua libertà.

Ma da questa lunga digressione, se pur è digressione, torniamo all'argomento proprio di questo capo. Noi dimostravamo che l'ente sensitivo-relativo, e in particolare il corporeo, sommerso alla meditazione, ci si mostra come condizionato ad un altro ente anteriore a lui, che dicesi trascendente, perchè non cade nell'esperienza. Noi davamo per prova di questa sentenza il fatto, che il primo atto dell'anima sensitiva che cade nel suo concetto è quello di un principio senziente, e che un principio corporeamente senziente suppone dinnanzi da sè un principio il quale si trasforma in senziente, e come senziente si pone e s'individua ricevendo da ciò natura di anima. Il principio che ci rimane, noi abbiamo detto, tolto via il sentito corporeo, non è più senziente, è un principio che alla mente nostra appare come meramente potenziale, e un principio potenziale non cade nel sentimento proprio dell'anima, o piuttosto non cade in quel sentimento che è l'anima. Onde la mente dialettizzando trascende l'anima, e arriva a qualche cosa che

la precede nell'ordine degli esseri. Le obiezioni a questa teoria, lungamente trattate, non sono le sole che compajono alla mente del pensatore. Noi dobbiamo esporre e, se ci viene, deleguare le altre, cioè le principali, lasciando da un canto, secondo il nostro solito costume, le più volgari, e men poderose, siccome quelle che possono agevolmente esser vinte dalla sagacità degli studenti.

Un'obiezione adunque di qualche peso che ancor rimane si è, che un principio meramente potenziale non è un ente, ma piuttosto un nulla, perocchè una mera potenza senz'atto non esiste. A cui rispondiamo, che una mera potenza per vero dire non può esistere fuori della mente, ma appunto perciò la mente, ogni qual volta s'abbatte a cosa che le presenta il concetto di mera potenza, è autorizzata dalla dialettica a conchiudere, che quella che le si porge come mera potenza dee avere un atto nascosto. Perocchè se ella giunge a trovare logicamente che un qualche cosa dee essere, conviene altresì che conchiuda, che questo qualche cosa che a lei si dà a conoscere come entità potenziale, dee esser che abbia tutto ciò che gli bisogna per essere, e di conseguente l'atto che è costitutivo dell'ente (*Psicologia* P. II). E quindi è da rammemorarsi, che l'intelligenza umana ha due modi di conoscere, l'uno attuale, e l'altro potenziale (P. II, L. IV), e che perciò quando la mente trova e pensa una mera potenza, allora ciò che manca al suo oggetto per essere ente attuale è da attribuirsi all'imperfezione della mente, e non all'oggetto stesso in se medesimo. Quindi dove il primo ragionare s'abbatte a ciò che è mera potenza, il ragionare più elevato e più riflesso, cioè il dialettico, a ragione conchiude che ivi effettivamente si trova un ente attuale, benchè la sua attualità si rimanga, alla mente che analizza la percezione, velata. Tutto questo ragionamento si può ridurre alle seguenti proposizioni:

Il ragionamento logicamente condotto non erra nelle sue conclusioni.

Ma il ragionamento analitico, che medita sulla percezione sensibile, rileva che al di là del sentimento sta qualche cosa

di cui non conosce che una potenzialità, qualche cosa dunque vi deve essere.

Ma se v'ha qualche cosa, ella non può essere una mera potenzialità, perchè l'atto è necessario costitutivo dell'ente: convien dunque che quest'atto vi abbia, tuttochè al pensiero limitato non apparisca.

In fatti la mente che conosce una cosa come mera potenzialità non erra in questo, perocchè ella non nega mica che l'atto vi sia, solo quest'atto nol vede se non in modo imperfetto: la potenzialità adunque veduta dalla mente altro non è che un ente imperfettamente conosciuto, conosciuto col primo grado di cognizione: ciò che manca dunque a quell'ente nel veder della mente appartiene non all'ente, ma all'imperfezione dell'operazione di questa.

Ancora un'altra obbiezione. L'ente sensitivo non sente solo il suo atto ultimato, ma ben anco la sua propria *potenza*: dunque questa potenzialità prima non è fuori di esso, ma è un elemento di esso. La prova ch'egli sente la propria potenza si è questa: egli opera, dunque ha il sentimento del suo potere — Rispondiamo esser vero che l'ente sensitivo ha il sentimento del suo potere di operare, e che quindi la propria potenza è anch'essa parte del sentimento che lo costituisce; ma nel ragionamento che noi facciamo non si parla di questa potenza che si riferisce alle sue operazioni seconde, ma si parla della potenza del suo atto primo col quale è, non opera. E per chiarire maggiormente la cosa, noi abbiamo ridotti tutti i principj operativi dell'ente sensitivo-corporeo ai due istinti che nominammo *vitale* e *sensuale*. Ora egli è certo che nel sentimento sostanziale entra la potenza dell'istinto sensuale, l'animale, cioè l'ente sensitivo, sente di poter muoversi a seconda della sensazione ricevuta. Ma la potenza dell'istinto vitale non è sentita, ma è sentito solo il suo atto cioè l'atto con cui l'ente sente, col quale atto egli è, perocchè avanti che egli senta, non vi ha sentimento, e la potenza anteriore al sentimento che si concepisce dalla mente rimane di conseguente estranea al sentimento medesimo.

Si replicherà che anche il principio dell'istinto vitale si deve sentire appunto perchè egli è quello che sente, è il principio del sentimento — Indubitatamente si deve sentire, ma si deve sentire nel sentimento stesso, e non come qualche cosa di anteriore al sentimento. E di vero il principio senziente è costituito come senziente dal sentimento e pel sentimento. Imperocchè, l'abbiam detto più sopra, come viene costituito il principio senziente? Colla precisione di un sentimento da un altro sentimento: sia dato un sentimento qualunque tutto finito in sè, non parte di un altro sentimento, ma formante un sentimento intero da sè solo. In questo sentimento è già posto senza più il principio senziente; perocchè ogni sentimento è già ad un tempo stesso sentito e senziente. Questa distinzione del rapporto attivo e del passivo è piuttosto un'analisi che la mente fa di esso, che non una reale distinzione. Il sentimento è un'attività: questa attività incomincia, perocchè in ogni attività, in ogni atto vi ha necessariamente il cominciamento, non potendo essere il resto se non cominciasse. In quanto comincia attivamente, in tanto egli è principio. Quindi dicemmo che il principio è là dove è il suo termine, e reciprocamente che il termine è nel principio, il senziente nel sentito e il sentito nel senziente. Se nel sentimento stesso sono più cose ossia più attività sentite, in quella che è sentita la prima giace il cominciamento del sentire, il principio sensitivo. Ma quando noi parlavamo di un principio anteriore al sentimento, noi non parlavamo del principio senziente che è nel sentito, ma di un principio che è ancora senza sentito, al quale venendo poi dato il sentito, si trasforma ontologicamente nel principio senziente, e per questa trasformazione, chiamata appunto per ciò ontologica, diventa un altro ente, l'ente sensitivo. Nè perciò perisce il principio che era innanzi della trasformazione, ma rimane un ente anteriore a quel modo che abbiamo spiegato, senza che le nature di tali due enti si confondano, o comunichino in una sola natura, o il primo diventi perciò materia o realtà o sostanza del secondo. Questo solo possiam dire, che il secondo è a noi noto per

esperienza; del primo non conosciamo che l'esistenza, ci appare come una mera potenzialità; ma il ragionamento dialettico trascendente ci assicura che deve essere un sentimento anch'egli perchè deve essere un ente reale e attuale: di qual foggia sia poi questo sentimento, affatto noi l'ignoriamo, ne ignoriamo lo stoffo, ne ignoriamo le limitazioni, ne ignoriamo il termine.

CAPO XLIX.

CHE LA DIVISIONE DEGLI ENTI NON È L'OPERA DELLA MENTE UMANA,
MA RISIÈDE NEL SENTIMENTO E PERÒ NELLA LORO STESSA NATURA.

Dalla quale teoria si trae per corollario la confutazione di quegli Ontologi della Germania, i quali si affaticano di attribuire alla mente umana la divisione degli enti; e quindi medesimo la confutazione del loro panteismo.

Essi non distinsero fra l'ordine delle idee e quello dei sentimenti, per mancanza di un'accurata analisi, e tosto che fecero dell'idea oggetto della mente e del sentimento una cosa sola, era conseguente che confondessero in uno tutti gli enti, dando alla mente poi la facoltà portentosa di cavar da questo caos panteistico la distinzione degli enti, e così farla creatrice.

All'opposto la distinzione fra il reale (sentimento), e l'ideale forma della mente, data dall'analisi, produce una conseguenza contraria. Perocchè al pensiero, che versa sugli enti reali è data la sua materia dal sentimento, il quale perciò antecede l'operazione cogitativa. Ora il pensiero de' reali per ciò stesso riceve la legge dal sentimento, e non fa che conoscerlo. Se dunque il sentimento è sostanzialmente ed entitativamente diviso, il pensiero lo riconosce per diviso, e se egli non è diviso, forz'è che lo riconosca per indiviso.

Il che s'intenderà meglio da quelli che hanno presenti le leggi del *pensiero complesso*, e del *pensiero parziale* od astratto da noi esposte nella *Psicologia* (P. II. Cap. II sgg.). Ivi abbiamo osservato che allorquando il pensiero parziale ed astratto si ferma in una parte dell'ente, e qui pone tutta la sua attenzione, allora non è mai scompagnato dal *pensiero complesso*, benchè questo

sia meno attuato, e sfugga all'attenzione comune; il quale pensiero complesso abbraccia tutto l'ente, e non una sola parte, sicchè assolutamente parlando non si pensa mai una parte sola dell'ente, ma sempre tutto l'ente, pel principio di cognizione che dice: « l'ente è l'oggetto del pensiero ».

Indi due maniere di divisione che fa la mente: l'una propria del pensiero complesso; l'altra, del pensiero astraeante: l'una conforme alla natura, cioè alla reale divisione degli enti, che così viene unicamente riconosciuta, non creata; l'altra, non conforme alla natura reale, che altro non pone se non una divisione mentale, la quale realmente non è negli enti. E l'uomo non può ingannarsi nel pigliar l'una per l'altra se pur s'attiene a questa regola non meno logica che ontologica: « Se la mente divide gli enti in modo, che ella non possa pensare la parte in cui pone attenzione senza sottintendere la parte che tralascia, ma le sia mestieri d'aver presente quest'ultima parte col pensiero complesso, sebbene in questa non fermi la sua attenzione, ma sol nella prima; in tal caso la divisione non è che mentale; ma se ciò che pensa e in cui fissa l'attenzione può esser pensato da sè solo, senza sottintendervi alcun'altra cosa nè pure col pensiero complesso, in tal caso ciò che pensa è un ente diviso realmente da tutti gli altri enti a cui non pensa »: egli è segno allora che l'ordine degli enti, l'ordine dei sentimenti pensati o de' loro termini permette la divisione, la permette indipendentemente dalla mente, la quale segue la divisione datale e alla sua operazione preesistente.

Non di meno ciò non impedisce punto, che il pensiero sebben complesso sia relativo e non assoluto, cioè relativo all'uomo; ossia, che è il medesimo, ciò non toglie, che la divisione reale degli enti non sia relativa all'uomo, e ben diversa da quella che riuscirebbe per un altro ente anteriore ontologicamente all'uomo (1).

(1) La stessa osservazione dimostra inesatto quanto scrive Vincenzo Gioberti: che « la materia come un complesso di fenomeni è un'impressione,

CAPO L.

NON SI DÀ ENTE SENZA UN SOGGETTO.

Questa proposizione è conseguente a tutto ciò che abbiamo detto.

E nel vero, che cosa è il soggetto? Il soggetto è l'atto primo del sentimento; cioè quella cosa, che prima di tutto è sentita e che è sentita attivamente, cioè nella sua qualità di atto. Quindi il soggetto ha natura di principio reale, e noi abbiamo già veduto che non si dà ente senza principio; perocchè tutto ciò che esiste è principio o termine, niente conosciamo nell'università delle cose, niente possiamo concepire che non abbia condizione dell'uno o dell'altro. Ma il termine non può stare senza il principio. Dunque senza un principio, che è quanto dire senza un soggetto, l'ente non è possibile.

COROLLARI.

I. Da questo si trae primieramente che mutato il soggetto è mutato l'ente; l'ente non è più quello, ma un altro ente.

II. Di poi consegue che tutto ciò che è anteriore al soggetto, cioè all'atto primo del sentimento, resta fuori del sentimento, e perciò non appartiene allo stesso ente, ma ad un altro che esige necessariamente un altro soggetto.

III. Quindi medesimamente deriva che, se trattasi di un soggetto intelligente, tutto ciò che è anteriore al sentimento che

« come un aggregato di sostanze esterne è una rivelazione del pensiero » (*Il Gesuita moderno*, C. XII, fac. 281 della 1^a ed.). Se la materia si prende come *aggregato* non è più che un fenomeno sensibile, se si prende come *sostanza* non è una rivelazione del pensiero, ma il termine del sentimento che antecede il pensiero umano che la percepisce o la considera. S'aggiunga che come un complesso di fenomeni la materia non è un'impressione, perocchè tutt'al più l'impressione potrebbe essere la causa del fenomeno, non il fenomeno stesso. Di più, la materia può fare un'impressione sopra un'altra parte di materia: l'impressione dunque suppone la materia, come l'effetto suppone la causa, ella non è dunque in nessun senso la materia.

lo costituisce rimane nascosto, cioè non può essere da lui percepito: la limitazione dunque del soggetto è quella che limita la percezione e la cognizione, e non lascia all'intelligenza che una conoscenza dialettica negativa.

IV. Tale è la costituzione dell'essere reale, la quale si riflette nell'ordine logico. In quest'ordine la ragione astraente si forma degli enti senza soggetto reale, come a ragion d'esempio sono gli enti-termini; ma in facendo quest'operazione ella è necessitata di trattarli come fossero soggetti. Tali sono i subbietti dialettici ossia subbietti del discorso. È un'operazione simile a quella della personificazione, e si potrebbe chiamare subbiettificazione. Ora nel discorso vale rispetto a questi subbietti dialettici la stessa legge annunciata pe' subbietti reali (Coroll. I.), cioè che mutato il subbietto del discorso, il discorso sia un altro, e quando si vuole fare apparire che il discorso sia il medesimo di prima, allora vi ha fallacia.

V. Un altro importantissimo corollario, che diviene un principio di grandissimo uso in metafisica, si è che qualora la mente per qualsivoglia ragione o naturale o artificiale divide un ente e ne lascia da parte il soggetto, quello che le rimane non è più l'ente di prima, ma un altro (sia poi ente completo o incompleto, meriti ancora il nome di ente o soltanto quello di entità). Così in un tutto organico i singoli organi considerati a parte del tutto non sono l'ente identico, nè sono quelli che eran prima, giacchè coll'essere uniti al tutto aveano un'altra esistenza diversa da quella che hanno separati (un altro soggetto). E questa è anche la ragione perchè la semplice idea dell'essere non è Dio, giacchè ella è puramente oggetto e però manchevole del soggetto divino. Laddove se la si considera quale è in Dio, si vede avere il suo soggetto, cioè lo stesso soggetto divino con cui s'identifica, ed ella stessa diviene altra cosa e così cessa d'essere pura idea. Dove si scorge l'origine dell'errore di Vincenzo Gioberti, che non conobbe questa legge del pensiero, che cangia a se stesso un ente in un altro ogni qualvolta non ha più presente il soggetto che costituiva il primo

ente (1). Lo stesso ragionamento è da farsi degli attributi divini, come fu toccato nella *Teodicea*.

CAPO LI.

DELLA UNIFICAZIONE DEGLI ENTI.

Ora dopo avere noi parlato della subordinazione ontologica degli enti, gravissimo argomento e fecondissimo di conseguenze, possiamo, qui giunti, affrontare una questione non meno ardua, quella dell'unificazione degli enti reali.

Certo non è possibile darne una soluzione completa attesa la limitazione dell'umana esperienza, ma possiamo nondimeno stabilire un principio non dispregevole che a lei presieda, il quale è questo: « qualora un ente senta un altro ente non solo quanto al termine, ma ben anco quanto al principio, e lo senta come principio, allora i due principii si compenetrano, non sono più due, ma un solo, e però un solo ente; laddove se un principio sente il termine di un altro ente, ma non ne sente il principio, egli è il caso della subordinazione ontologica degli enti, gli enti restano due, e non un solo ».

La ragione ne riuscirà chiara a chi vi pone attenzione; poichè se un principio ne sente un altro lo deve sentire come principio; altrimenti non sentirebbe un principio ma un termine. Ora sentire un principio come principio è il medesimo che avere il sentimento proprio del principio; e avere il sentimento proprio del principio è il medesimo che essere quel principio. Dunque un principio che ne sente un altro è il principio sentito, il che equivale all'identificazione de' principii e così degli enti.

Questo non è una mera possibilità, non è un caso ipotetico: n'abbiamo l'esperienza nell'anima umana nella quale il prin-

(1) Non si ginochi qui sulle parole *diviene, cangia* ecc., essendo evidente che non trattasi d'un reale divenire o d'un reale cangiarsi, ma d'un divonire e d'un cangiare relativo alla mente che pensa e parla della cosa pensata.

cipio intellettivo e il principio sensitivo è il medesimo (*Psicologia* 636-646).

Dalla stessa verità dipende la sentenza di S. Tommaso e degli Scolastici, che nell'uomo v' ha una sola forma sostanziale e questa è l'anima intellettiva; giacchè qui per forma intendono l'atto primo che noi chiamiamo anche soggetto. E nel vero, se così non la fosse, l'uomo non sarebbe più uno ma due, due le anime, errore già da noi confutato.

Or questa dottrina dell'identificazione de' principii e quindi degli enti riesce preziosa anche alla teologia, come si vedrà nell'*Antropologia soprannaturale*.

CAPO LII.

DELL'AZIONE DEGLI ENTI REALI.

ART. I.

Dell'azione in generale.

Ed ora che abbiamo esposto la teoria dell'ente reale per ciò che riguarda l'intrinseca sua costituzione, possiamo passare a dare la teoria della sua azione; il che esaurirà in qualche modo l'argomento di questo libro, giacchè tutto si riduce ad essere e fare.

Abbiamo veduto che l'essere stesso è un primo atto, e che l'essere reale è un atto soggettivo, cioè costituente un soggetto, che è quanto dire un primo atto di sentimento, presa la parola sentimento nella sua più generale accezione.

Non è a noi necessario soffermarci a notare le leggere differenze di significato che hanno le parole atto, ed azione secondo la proprietà del linguaggio: noi le useremo come sinonime fino a tanto che il ragionamento nostro non dimandi la loro minuta distinzione. Soltanto osserveremo che la parola atto è più generale di azione convenendo a tutte le tre forme dell'essere; laddove l'azione spetta soltanto all'essere reale e soggettivo.

Ogni qualvolta adunque la nostra mente pensa un essere, o un grado di essere di più che prima, ella pensa un'attività, un atto; e ogni qualvolta ella pensa un essere o un grado di es-

sere soggettivo o sentimentale, ella pensa un'attività, un atto, un'azione.

Definiremo dunque l'azione « un atto dell'essere reale, pel quale esiste una nuova entità, una entità che è nuova rispetto alla mente che la considera ». Dico nuova rispetto alla mente che la considera, perocchè l'entità di cui si tratta potrebbe anche essere sempre esistita, come s'ella avesse natura eterna, ma ella tuttavia riesce come una produzione nuova alla mente che astrattamente distingue in essa l'esser fatta, e l'essere *in fieri*, e considerandola come fatta la chiama ente o entità, considerandola come *in fieri* la chiama atto o azione.

Questa distinzione non ha luogo nell'essere divino, che è sempre compiuto e non mai semplicemente *in fieri*; ma tuttavia l'umana mente pone in lui quella distinzione come una doppia relazione ch'ella si ha alle cose finite. Perocchè in queste può distinguersi veramente l'essere *in fieri* dall'esser fatto, e tutte due queste nozioni in Dio si riducono a quella dell'atto puro per siffatto modo, che il concetto dell'atto puro di Dio contiene tutto ciò che si pensa nel concetto dell'essere *in fieri* e tutto ciò altresì che si contiene nel concetto dell'essere fatto e compiuto. Perocchè questi due concetti tolti alle cose finite non hanno già fra loro tal relazione, che l'uno sia meramente più dell'altro, ma ciascuno ha qualche cosa di proprio non contenuto nell'altro. Così l'essere finito che è già compiutamente non presenta più quell'atto col quale egli si faceva, ma solo quell'atto che gli è proprio come già fatto, onde ristà per così dire dalla fatica del formarsi e si riposa. Ma in Dio non così, non cessando nulla di ciò che si concepisce come attività, perchè è atto purissimo e pienissimo, onde in qualche maniera si può dire che egli sempre è e che egli sempre si fa, e che il farsi e l'essere non è cosa in lui diversa ma identica, e però l'una non detrae all'altra.

Dichiarato il concetto dell'azione in universale, dobbiamo discendere alle sue diverse maniere.

E queste maniere primieramente sono due, la *creazione*, che

fa cominciare un ente del tutto nuovo, e l'*operazione* degli enti che già sussistono. Noi ommettiamo qui di parlare della creazione di cui dobbiamo fare special trattato, e ci limiteremo a dare la teoria dell'operazione; la quale non fu forse mai svolta sufficientemente da' metafisici per non aver essi conosciuta l'intima costituzione dell'essere reale, e però non aver potuto distinguere accuratamente i diversi generi delle operazioni, ma parlatone come di un genere solo, traendo le loro teorie mescolatamente quando da un genere e quando dall'altro senza avvedersene, e facendole valere per l'operazione in generale anzichè per quelli speciali generi onde le derivano.

E nel vero noi abbiamo veduto 1° avervi degli enti *sintetizzanti*; 2° avervi degli enti *coordinati*, cioè individui della stessa specie; 3° avervi degli enti ontologicamente subordinati; 4° avervi degli enti identificati. Ciascuna classe di questi enti ha la sua maniera propria di operare, e però convien favellare distintamente di queste quattro maniere di operazione.

ART. II.

Dell'azione degli enti sintetizzanti.

Una delle questioni più difficili che ha travagliato lungamente l'umano ingegno, e che non fu mai pienamente risolta, si è: « come un ente possa agire in un altro ».

§ 1.

Nell'unione ontologica del principio e del termine straniero
giace la ragione dell'azione mutua degli enti sintetizzanti.

E veramente ella pareva un nodo insolubile, poichè si ragionava così: « un ente non può uscir da se stesso, essendo limitato alla propria sfera: uscito da se stesso non sarebbe più in se stesso, il che è un manifesto assurdo, ma l'azione di un ente appartiene all'ente che la fa: dunque anch'essa dee rimanere nell'ente, perocchè uscita da lui non gli apparterebbe più, giacchè tutto ciò che è fuori di un ente non appartiene a quell'ente: dunque niun ente può avere alcun'altra azione se non quella

che rimane in se stessa: ogni azione è interiore all'ente stesso che la fa ».

Questo specioso argomento condusse Leibnizio al sistema delle monadi, ed altri a quello delle cause occasionali, ed altri ad altri ancora.

Per uscirne conveniva intraguardar l'ente, invece di ragionare su principii ontologici preconcepiti, astratti, imperfetti, gratuiti: conveniva rilevare colla osservazione ontologica l'intima costruzione e organizzazione dell'ente; il che noi abbiamo procurato di fare. Ce ne risultò che una quantità di enti finiti sono composti di un principio e di un termine straniero; che la loro entità, propriamente parlando, è il principio: essi non sono altro che principii, ma non già principii isolati e divisi, ma principii uniti a un termine che gli specifica e gl'individua, termine che ricevono in se stessi, ma ch'è diverso tuttavia da essi, inconfusibile con essi, ad essi opposto. Quindi in ognuno di questi enti giace una opposizione, vi hanno come due poli opposti, che noi chiameremo la *polarità degli enti*.

Questo è dato, come dicevo, dall'osservazione ontologica, e non ha cosa alcuna che ripugni; giacchè la proposizione che un ente inesista nell'altro non è ripugnante in se stessa, e solo sembra ripugnare a coloro che pretendono giudicare di tutti gli enti da quanto vedono avvenire ne' corpi, i quali sono impenetrabili, e l'uno non può stare nell'altro; onde innalzano arbitrariamente le leggi del mondo corporeo al grado di principii ontologici. E vorrebbero ragionare come se non ci fossero e non ci potessero essere altri enti che i corporei. Convien dunque lasciare un'ontologia così misera e gretta ai soli materialisti; giacchè rispetto a tutti gli altri filosofi ella è una contraddizione ricevuta come si ricevono le opinioni pregiudicate. Che se si affissa l'occhio della mente in un ente principio, poniamo a modo d'esempio, nel principio sensitivo animale e poi nel suo termine, che è il sentito esteso, si vedranno immediatamente queste due verità: 1° che il principio sensitivo sta bene unito al suo termine, al sentito, senza la quale unione nulla più

sentirebbe, non sarebbe più sensitivo, 2° che benchè il seolito a cagione di tale unione sia nel senziente, tuttavia non può in alcuna maniera con lui confondersi; perocchè il confondersi con lui importerebbe che il termine divenisse principio, cioè divenisse principio sensitivo, e così non sarebbe più che il solo principio sensitivo, il quale niente più sentirebbe non rimanendogli più alcun termine, e nulla più sentendo, cesserebbe d'esistere egli medesimo; dunque fino che v'ha un ente sensitivo animale, il suo termine, benchè in lui, dee rimanere distinto da lui per modo d'opposizione, nè con lui può confondersi senza che ne segua l'assurdo dell'anientamento.

L'esistenza dunque di questa maniera di enti ha per condizione che l'uno, cioè il principio, abbia in sè l'altro come termine opposto.

Conosciuta per tal modo la costituzione degli enti, di cui parliamo, non è più difficile spiegare l'azione che l'uno esercita sopra dell'altro, perocchè consegue da essa che l'uno può agire nell'altro senza uscire di se medesimo. Il termine agisce nel principio e il principio nel termine: questa è la formula di tutte le azioni degli enti, di cui parliamo.

Si dirà forse: che il principio agisca nel termine non è maraviglia, poichè la natura del principio è quella di essere attività reale e soggettiva; ma come si può concepire che il termine agisca nel principio se quello ha unicamente natura di ricevibilità e di passività? L'obbiezione è giusta; ma vi abbiamo già risposto precedentemente, osservando essere un fatto che il termine agisce nel principio, determinandolo e individuandolo di modo, che a ogni mutazione che nasce nel termine il principio se ne risente. Ora non potendosi negare i fatti, questi si vogliono prendere a fondamento del ragionamento dialettico che pone ciò che è necessario a spiegarli, e nel caso nostro arguisce in questo modo: la natura del termine straniero è cotale, che per esso solo non si può spiegare l'azione che alla sua presenza viene esercitata in sul principio, dunque al di là dal termine straniero deve esistere un altro principio attivo, al

quale il detto termine sia termine proprio, e sia la causa di quelle modificazioni che riceve un principio alla presenza di un termine straniero e alle variazioni di questo.

§ 2.

Applicazione del principio all'influsso mutuo dell'anima e del corpo.

Ma egli conviene che noi dimostriamo come la detta formula comprenda e spiega tutte le azioni che esercitano fra loro gli enti sintetizzanti.

I due primi che ci si presentano sono l'anima sensitiva e il corpo.

Se si parla di un corpo animato, anima e corpo sono appunto principio e termine, costituiscono quell'essere completo che si dice animale. Il corpo è nell'anima e l'anima è nel corpo a quel modo che abbiamo spiegato. Qui non v'ha dunque alcuna difficoltà a spiegare la loro mutua azione.

§ 3.

Applicazione a spiegare l'azione mutua che esercitano o sembrano esercitare i corpi fra di loro.

Ma i corpi agiscono anche fra loro. Un corpo esterno anche inorganico agisce sul corpo vivente, e modifica il termine del principio sensitivo cioè dell'anima: l'anima sente la mutazione violenta del suo termine. Del pari l'anima modifica il suo termine, ed anche lo muove, e col muoverlo lo accosta ai corpi esteriori anche inorganici e li modifica. Anche questa operazione dell'anima è spiegata, perchè si esercita immediatamente sul suo proprio termine che è il corpo animato. Ma rimane a spiegare come un corpo agisca sull'altro.

L'azione d'un corpo sull'altro è duplice. L'una è meccanica, quella che viene prodotta dal moto locale, quando i corpi in moto si urtano, e si comunicano, si dividono fra essi il loro moto verso una data direzione. L'altra è fisica, tendente all'organizzazione, pigliando la parola per qualunque accozzamento spontaneo di elementi corporei, poniamo la cristallizzazione,

avvenga tale aggruppamento secondo le leggi dell'affinità, della coesione, dell'attrazione, o della formazione animale.

Queste due maniere di azione che esercitano i corpi fra loro accostandosi, tenendosi, stringendosi, distribuendosi in una data forma, sono un fatto innegabile dato dall'esperienza. Ma la causa è data dall'esperienza solo in parte, cioè rispetto a que' movimenti che dipendono dal principio sensitivo, dalla sua attività da noi chiamata istinto animale, che contiene indubitatamente una virtù motrice. Altre cause motrici non si sperimentano da noi, e anche la virtù motrice dell'animale che cade nella nostra esperienza è assai limitata, e insufficiente a spiegare tutti i movimenti de' corpi. A conoscere adunque totalmente la causa de' movimenti altra via non ci resta se non il ragionamento dialettico trascendentale, che dovrà investigar due cose: 1° se la spiegazione de' movimenti che si scorgono ne' corpi si possa avere ponendo altri principj animali, fuori della nostra esperienza, che li producano; 2° se questi non bastando, si debba ricorrere ad un altro principio di moto. E nel vero tutto ciò che noi conosciamo ne' corpi tiene natura di termine, perocchè altro non sono che qualità sensibili, estensione, grandezza, forma, movimento, colore, sapore, odore, sonorità, qualità tattili ecc. Ma tutto ciò che appartiene al termine del principio sensitivo, per la natura appunto che ha di termine, è inerte, passivo, ricevibile, e non più. La forza dunque non può appartenere al termine come termine, ma suppone un principio attivo e soggettivo; perocchè, come abbiamo veduto, ogni attività appartiene al principio. Se dunque là dove è il termine si manifesta una forza, una vera causa agente, o almeno convien supporla, questa non si può attribuire al termine quasi a subbietto di essa, disconvenendo ciò alla natura di lui, che anzi egli ha natura tutta opposta (1). Con questo abbiamo veduto

(1) Non pochi metafisici e matematici de' tempi moderni hanno riconosciuto e confessato che la *forza* è un concetto di cosa *spirituale*, e sarebbe stato loro facile il conchiudere che dunque ella supponeva un principio

che oltre il termine corporeo deve esistere un principio corporeo trascendente che spieghi quella attività che si mescola col termine stesso.

Or noi abbiamo altrove indagato quale possa essere questo principio attivo che si manifesta ad un tempo colla materia inerte, ed abbiamo trovato il sistema degli atomi animati (*Psicologia* 500-553, 666, 667). Il qual sistema è indubitabilmente sufficiente a spiegare il moto organico de' corpi animati. Ma è egli sufficiente a spiegare ogni attrazione, da quella degli atomi fino a quella de' corpi celesti? Di poi nella natura è dato anche il moto di traslazione, come si vede ne' corpi celesti che non solo si attraggono, ma tendono oltracciò a scappare per la tangente. Finalmente il principio animale preso come causa di moto non ispiega la natura stessa del moto, ma la suppone, nè spiega le leggi dell'urto meccanico de' corpi e della comunicazione del moto.

Quant'è dunque alla natura del moto, per cominciare da questa ricerca fondamentale, noi crediamo aver date rigorose dimostrazioni di queste due proposizioni 1° che i corpi non fanno che ricevere il moto, e però non ne sono mai la causa, 2° che il moto è realmente discontinuo, e continuo solo fenomenalmente; e che il moto continuo è uno di que' concetti che nascondono nel loro seno l'assurdo, formati dall'immaginazione dell'uomo, senza alcun argomento che lo provi e senz'accor-

diverso dalla mole corporea. Ma pure non so che abbiano fatto un tal passo, perocchè agl'ingegni de' nostri tempi rammolliti manca l'ardimento che sa, quasi direi, prendere il vero d'assalto. Gli antichi travidero che il corpo si presenta sotto due aspetti, sotto l'uno de' quali ha dello spirituale e dell'attivo, sotto l'altro del materiale e dell'inerte, ma non seppero enunciarlo distintamente e con analisi luminosa. A ragion d'esempio Francesco Suarez vede che la parola corpo piglia un doppio significato, ma non ivi s'arresta. *Substantia autem corporea*, egli scrive, *duobus modis dicitur, uno modo quae intrinsece constat ex materia physica capaci quantitatis: alio modo, quia in materia extenditur per quantitatem*. De Anima, L. I, C. IX, v. 2). Ora egli è chiaro che il principio che s'estende non è ancora esteso, dunque dee essere inesteso e spirituale, non è ancora corpo, ma solo principio del corpo.

gersi della contraddizione intrinseca che virtualmente racchiudono. La tesi del moto discontinuo conduce necessariamente a distinguere, come dicevamo, il moto fenomenale dal moto reale, a quel primo rimanendo la continuità e la traslazione della materia, e questo secondo riducendosi ad essere un avvenimento pel quale accade, che la materia si rende sensibile in una serie di luoghi successivi di cui niun senso può percepir la piccolissima distanza, il qual rendersi sensibile della materia ne' detti luoghi risponde ad una determinata azione del principio corporeo, e dell'anima. Il che è difficile ad intendere solo a coloro che non pervennero ancora a formarsi il giusto concetto della spiritualità dell'anima (e il simile analogamente è a dirsi di quella del principio corporeo); ma la considerano piuttosto come un punto dello spazio; nel qual modo di considerarla, ella deve trovarsi sempre in un dato posto dello spazio medesimo. All'incontro il vero si è ch'ella è immune affatto dallo spazio, e per conseguente è immune altresì da' suoi limiti quali sono le superficie, le linee, ed i punti; e di più, come abbiamo noi mostrato, tutto lo spazio semplice ed immisurato è in lei come suo termine, di che procede ch'ella sia egualmente presente a tutti i luoghi, ancora però indistinti, dello spazio infinito, e quindi, per ciò che riguarda se stessa, ell'abbia una perfetta indifferenza ad un luogo anzichè ad un altro. Ma il suo termine materiale all'opposto occupa sempre una parte determinata dello spazio, e perchè ella agisce in questo suo termine, pare che anch'ella sia determinata ad un luogo. Ora, se noi supponiamo che la causa prossima di questo termine materiale sia in parte l'anima stessa, in parte, come abbiain detto, un'altra sostanza spirituale, sicchè l'azione di queste due sostanze spirituali concorrano a produrre il termine materiale, sarà facile ad intendere come queste possano assegnargli successivamente colle loro azioni diversi luoghi nello spazio, essendo loro indifferente un luogo o l'altro dove estrinsecare la loro azione.

Ma ciò non basterebbe a spiegare perchè il corpo nel suo movimento prenda una serie successiva di luoghi così vicini

l'uno all'altro, specialmente che l'anima umana che a sua volontà può muovere il proprio corpo non è consapevole d'imporgli ella stessa una tal legge. È dunque da considerare oltracciò, che l'anima umana riceve dal di fuori il suo termine, e che ella in quant'è sensitiva concorre a produrlo soltanto rispetto al fenomeno, ma non rispetto all'attività ed alla forza, verso la quale ella è passiva. Quest'attività dunque e questa forza dipende dall'altra sostanza, e conseguentemente da questa dee venir pure principalmente la legge del moto, che appar continuo a cagione della somma vicinanza de' luoghi in cui la materia si rende sensibile all'anima umana.

Nel quale sistema nè pur si perde, a cagione del moto, l'identità de' corpi, quell'identità, dico, che si può loro attribuire, e che lor viene da tutti attribuita. Di vero, nella dottrina volgare del movimento si reputa che un corpo sia identico benchè cangi il luogo che occupa: non si ammette adunque che l'identità dello spazio sia un elemento necessario all'identità del corpo, ma basta che sia identico quell'atto primo pel quale il corpo esiste. Così pure non si ritiene necessaria l'identità del tempo, e però si dice con ragione che un dato corpo oggi è quello stesso di ieri. Ciò posto, nella nostra teoria il corpo è termine di due principj che concorrono a porlo in essere. Questi principj concorrenti a porre in essere il corpo colle loro azioni e passioni, conservano le stesse azioni e passioni, non fanno che riferirle ad una serie di luoghi diversi: l'atto concorrente di queste due sostanze è l'atto primo pel quale il corpo è. Il termine di quest'atto, che è il corpo, riceve adunque la sua identità dall'identità delle azioni e passioni che lo costituiscono. Ora un'azione o una passione si dice identica quando appartiene al medesimo soggetto ed ha la stessa forma e natura, eziandio che duri qualche tempo, perchè l'unicità dell'istante di tempo non si computa come elemento della sua identità. Così uno sguardo si ritiene per lo stesso atto benchè duri invariabile anche per qualche tempo. Ora se questo sguardo invariabile nello stesso oggetto prendesse un'altra direzione non

pel movimento organico dell'occhio, nel qual caso l'atto varierebbe, nè per alcuna interruzione che il facesse cessare e rinnovarsi, ma pel movimento di tutto il corpo tenendo sempre per termine lo stesso oggetto, direbbesi ch'egli è ancora quel medesimo sguardo, di maniera che la direzione esterna dello sguardo (non succedendo mutazione nè nell'occhio nè nell'oggetto veduto) non è necessario che resti sempre la stessa, perchè si possa dire che lo sguardo è identico. Ora a questo sguardo si sostituisca l'atto con cui i due principj concorrono a produrre il corpo: la sua identità, e l'identità del loro termine rimane malgrado che cangi il luogo nello spazio dove pongono il loro termine, perchè il pongono colla stessa azione continuata; nè la durata di quest'azione scema o toglie la detta identità.

E qui si avverta bene che dalla tesi, « il corpo, che si muove, trovarsi successivamente in una serie di luoghi vicinissimi » procede bensì che i diversi spazj da lui successivamente occupati abbiano una piccola distanza fra loro, ma non già che per questo debba avervi necessariamente intermittenza nelle azioni delle due sostanze spirituali che concorrono a porre il corpo successivamente, perocchè il loro operare può essere immune dal tempo, e però il corpo può essere in un altro luogo nell'istesso istante che cessa nel primo, e così l'esistenza de' corpi ammette la durata continua.

Nulla di meno dandoci l'esperienza che il movimento del corpo impiega tempo, è da dire ch'egli nel suo movimento faccia delle piccole more in ciascun luogo in cui si pone, e che le sostanze spirituali che lo pongono, specialmente quella che abbiamo chiamato il principio corporeo onde viene la forza corporea, abbisogni di uno sforzo per traslocarlo, il quale sforzo impieghi qualche tempo ad ottenere l'effetto. Ma si può credere che questo sforzo che trasloca il corpo sia un'azione diversa da quella che lo fa essere, come appunto si riscontra nell'esempio che abbiám dato dello sguardo, in cui l'atto dell'occhio risguardante può restare il medesimo anche movendosi tutta la persona, e così cangiandosi la direzione dello sguardo.

L'atto dello sguardo rappresenterebbe l'azione del principio corporeo per la quale il corpo è posto; e questa sarebbe continua; il movimento di tutta la persona rappresenterebbe l'azione per la quale il corpo è traslocato. Questa seconda azione asserebbe la direzione alla prima, e potrebbe essere intermittente e consistere in uno sforzo bisognevole di qualche tempo ad ottenere l'effetto.

E così facilmente si avrebbe in parte la spiegazione della prima classe d'azioni che si attribuiscono a' corpi, cioè la spiegazione della comunicazione del moto d'un corpo all'altro per via di percussione, poichè la natura del moto stesso semplicemente preso sarebbe spiegata dalla definizione e descrizione che n'abbiam data. La comunicazione adunque del moto da un corpo all'altro che nasce in conseguenza della percussione riceve questa spiegazione. Il corpo è termine di due principii, l'uno strapiero che è l'anima, l'altro proprio che è il principio corporeo. Questo termine occupa una porzione dello spazio, e lo spazio è di natura immobile, e quindi una porzione di spazio non può essere trasportata in un'altra porzione, il che involge contraddizione colla natura dello spazio stesso. Se dunque ogni corpo ha bisogno di una data porzione di spazio, due corpi di uguale grandezza debbono aver bisogno di due porzioni uguali dello spazio, e non possono stare entrambi in una porzione sola, ripugnando questo alla legge che ogni corpo occupa una porzione dello spazio. Quindi procede l'impenetrabilità de' corpi, che non è altro che questa stessa legge. Qualora dunque una porzione di spazio sia occupata da un corpo, il principio corporeo non può in questa stessa porzione porvene un'altra; di che nasce che se quella attività che presiede al movimento de' corpi, e che è diversa dall'altra attività che li pone in essere, operando in questa seconda produce il movimento di due corpi in tal senso che tutti e due i corpi tendano ad occupare lo stesso luogo, nasca necessariamente un urto fra loro, l'effetto del quale urto sia appunto la comunicazione del moto. Le leggi della quale si riducono tutte a questa, che « la quantità totale del moto,

nella stessa direzione, de' due corpi che si urtano, sia, dopo la percossa, uguale a quella che era prima ». In fatti se due sfere perfettamente dure di egual massa e volume si urtano in una direzione contraria, la cui linea passi per gli due centri, andando con eguale velocità, la quantità di moto che hanno entrambi presi nella stessa direzione è nulla; e perciò appunto avviene che le due sfere dopo l'urto rimangono prive di ogni moto. All'incontro se l'una delle dette due sfere ha una doppia celerità dell'altra, quella che le viene incontro perde tutto il suo moto e poi acquista la metà del moto che rimane alla prima, e così continuano il moto nella direzione della prima con un quarto della prima velocità di questa, avendone la prima perduta la metà nello sforzo di distruggere la velocità contraria della seconda, e perdutane di nuovo la metà della metà per averla comunicata alla seconda nella stessa direzione. Si può applicare lo stesso principio a qualunque caso di percussione fra due corpi, avuto riguardo alla massa, al volume, alla velocità e alla direzione de' medesimi, dai quali elementi si calcola la loro quantità totale di moto verso una stessa direzione: e sempre questa rimane eguale dopo l'urto de' due corpi alla quantità di prima. Or quello che nasce ne' corpi, che sono il termine e l'effetto, si dee riportare alla sua cagione che giace nell'attività del principio. Tutto questo gioco adunque manifesta la leggi secondo le quali i principii corporei, che pongono i corpi in essere, si modificano per modo da estrinsecare l'effetto appunto che a noi apparisce nell'urto de' corpi e nella comunicazione di moto che in questo succede.

Qui si dimanderà se quella attività che determina il moto, e quella attività che pone il corpo in essere appartengano entrambi ad uno stesso principio. — Io credo evidente che esse appartengano a principj diversi; e per ciò che spetta ai moti organici ed animali noi lo sappiamo altresì per esperienza, essendo l'anima il principio di questi movimenti, che è manifestamente diversa dal principio corporeo che pone le forze brute, l'energia che si manifesta nello stesso corpo. Ed anco in

generale si può dimostrare la necessità che intervengano due principj, non potendo lo stesso principio avere due attività che vengano in una cotal lotta fra loro. E nel vero, l'attività che pone in essere il corpo in un luogo dello spazio, tende o a mantenerlo in quiete, o a mantenerlo in un moto equabile indifferente all'uno o all'altro stato; onde acciocchè il corpo si faccia passare dalla quiete al moto, o dal moto alla quiete conviene che intervenga un'altra cagione. Conservando noi dunque la denominazione di *principio corporeo* a quello che pone i corpi, chiameremo l'altro in generale *principio del moto*, e la questione si ridurrà a cercare: « qual sia il principio del moto ».

E qui prima di andar oltre nella ricerca vogliamo osservare, che nella comunicazione del moto fra i corpi che si urtano, si scorge maravigliosamente osservata la legge ontologica della *minima azione*. Perocchè se i due corpi, che moventisi nel libero spazio si affrontano e si percuotono, dopo la percossa seguissero qualsivoglia altra legge diversa da quella di conservare la stessa quantità totale di moto verso la stessa direzione, si esigerebbe sempre a spiegare un tale effetto un'azione che lo cagionasse, maggiore di quella che si esiga ad osservare la stessa legge. E infatti si consideri, a modo d'esempio, il primo de' due casi accennati nel quale due sfere dure di egual massa e volume si urtano in direzione perfettamente contraria passando la linea di direzione per gli centri, nel qual caso è nulla la quantità complessiva di moto verso la stessa direzione tanto avanti la percossa come dopo. Se dopo la percossa rimanesse all'un de' due o ad entrambi un movimento, questo esigerebbe un'azione che lo causasse per ispiegarlo. Ma sommate le azioni che innanzi alla percossa si manifestavano, come contrarie, si annullavano, dovrebbe adunque comparire un'azione nuova in aggiunta alle precedenti per ispiegare il movimento soprastante, e questa rimarrebbe priva di spiegazione. In qualunque caso adunque l'azione che verrebbe esercitata sarebbe maggiore di quella che esigono le leggi del moto meccanico che si ravvisano nel fatto. Lo stesso risultato si può avere dal considerare

qualunque altro caso di due o più corpi che si urtano, calcolati i quattro elementi sopra accennati del volume, della massa, della velocità e della direzione.

La maggiore o minor velocità poi di un corpo in moto vuol essere certamente proporzionata al grado d'azione del principio del moto. Ma la velocità stessa potrebbe spiegarsi in due modi, o per la maggior dimora che fa il corpo nei diversi luoghi che occupa successivamente, o per la maggior distanza di questi luoghi rimanendo eguali le fermate che egli fa in ciascuno. Il designare quali di queste due cause determinanti il grado della velocità sia più probabile, o se forse entrambi intervengano, par difficile, e non ci è qui necessario investigare.

Ora investighiamo: « se il principio corporeo sia un solo per tutti i corpi, ovvero tanti quanti sono i corporei elementi ». A noi pare dover esser vera questa seconda sentenza. Non possiamo applicare ai principii corporei la teoria delle anime sensitive che si unificano e si moltiplicano secondo l'accostarsi o il dividersi della materia: perocchè rispetto alle anime, noi abbiamo l'esperienza e la coscienza che un solo principio sensitivo può avere per termine più elementi insieme congiunti; la quale esperienza ci manca rispetto a' principii corporei. In secondo luogo, l'esteso corporeo è un termine straniero dell'anima sensitiva, non è da essa prodotto, ma ricevuto al di fuori, e niente vieta che un principio riceva più o meno senza perdere la sua identità; all'opposto la materia è termine proprio del principio corporeo. Questo dunque rispetto alla materia ha un'attività propria e determinata dalla sua natura, per la quale l'un principio da ogni altro si separa. L'anima come passiva è determinata ad essere quello che è dall'esteso organico, e perciò questo si può aumentare e diminuire rimanendo la stessa virtù quella che viene determinata ed individuata. All'incontro il principio corporeo è quello che determina il corpo, è l'attivo; perciò non può ricevere la legge da questo. In terzo luogo, l'esperienza dimostra che ogni elemento materiale conserva un'attività propria anche posto al contatto di altri e con questi organato, un'at-

tività distinta dall'attività di ogni altro elemento. Ora questa distinzione di attività chiama una distinzione di principii. All'incontro, l'unità che formano insieme più elementi congiunti e organati in quanto sono termini stranieri di una sol'anima non appartiene alle forze de' singoli, ma è fenomenale, cioè relativa all'anima che n'è il principio straniero, e dipendente dalla virtù di questa. Rimane dunque da una parte l'unità del fenomeno sensibile che attesta l'unità dell'anima, dall'altra la molteplicità delle forze materiali che attesta la pluralità de' principii corporei. L'anima sente in ciascun punto assegnabile dell'esteso sentito, e però è un principio unico a cui tutti que' punti sono presenti, e non ha limiti se non quelli dello stesso esteso sentito. La forza all'incontro, pel quale l'elemento è in un luogo, è diversa intieramente da quella, pel quale un altro elemento è in un altro luogo, benchè in contatto del primo. Appunto per questo, due elementi al contatto si possono ancor dividere, perchè ciascuno ha una forza da sè. Se la forza fosse unica, fosse l'atto di un solo soggetto, non si potrebbe dividere senza dividere il soggetto stesso, perocchè l'unione de' due elementi appartenerrebbe in tal caso alla natura stessa del soggetto che la determinerebbe come determina il soggetto.

Or poi questa pluralità de' principii corporei è quella che finisce di spiegare il fatto singolare dell'urto de' corpi, che rappresenta la lotta di più principii e non l'operazione di un solo. Di che viene questa singolar conseguenza, che l'urto de' corpi esprime la lotta di due spiriti che finiscono col mettersi in accordo.

Rimangono adunque ancora due questioni: l'una qual sia il principio del moto sufficiente a spiegare tutti i movimenti che si scorgono nella natura: l'altra, in che modo si possa rendere una ragione di quella legge d'inerzia per la quale il corpo persevera nel suo stato di quiete o nel suo stato di moto.

Egli è chiaro che per principio di moto noi intendiamo quella virtù, che fa cangiare il suo stato al corpo tramutandolo dalla quiete al moto, o dal moto ad un moto più o meno accelerato, ovvero alla quiete. Su di ciò noi abbiamo fermate due verità.

L'una che questa virtù è diversa sostanzialmente dal principio corporeo; l'altra, che nella natura noi troviamo sperimentalmente una tale virtù nell'anima sensitiva, ma limitata per modo che non è sufficiente alla spiegazione di tutti i movimenti che l'universo in sè ci presenta. Per trovare quel che ci manca col ragionamento dialettico trascendentale, non menandoci più avanti l'esperienza, ci si fanno innanzi due vie: quella di supporre che vi abbiano nella natura altre anime sensitive tali che bastino alla spiegazione del fatto; e quella di ricorrere ad altri principii diversi dalle anime sensitive. Egli è chiaro che se la prima ipotesi non incorre difficoltà nè cozza con altri principii nè adduce assurdo alcuno nelle sue conseguenze, ella è la più semplice e da preferirsi. È da preferirsi, perchè a spiegare i fatti della natura conviene assumere il meno possibile. E da preferirsi altresì, perchè con essa non s'introduce una causa nuova e sconosciuta, ma una causa che si trova in natura e che si conosce per esperienza. Finalmente è da preferirsi, perchè è più conforme alla sapienza creatrice, che non moltiplica niente senza necessità e che opera con leggi semplici, uniformi ed invariabili. Ma questo esame ci condurrebbe alla questione dell'anima del mondo, della quale crediamo prezzo dell'opera occuparci nel libro seguente.

Quanto alla legge d'inerzia, ci sembra poter ricevere questa spiegazione. Ritenuto il principio, che il movimento di un corpo nello spazio sia la produzione di un corpo fatta dallo stesso principio corporeo in una serie di luoghi l'uno all'altro vicinissimi e posti in linea retta, ne viene che questa produzione si faccia per un numero di atti pari al numero de' luoghi. Ora niente ripugna il credere che del pari la durata del corpo in quiete si operi mediante un numero di atti nel tempo, ovvero mediante anche un atto solo, ma equivalente a quel numero di atti per la sua durata in modo che si può spezzare in essi. Ciò posto, l'azione del principio corporeo che conserva il corpo in quiete, producendolo in quel luogo per una certa durata di tempo, sarebbe uguale a quella che lo produce in diversi luoghi

successivi; e la sola differenza starebbe in questo, che nel primo caso lo produrrebbe in un luogo solo, nell'altro lo produrrebbe in più luoghi successivi. I luoghi poi sono del tutto indifferenti al principio corporeo, che per la sua natura spirituale ha tutto lo spazio egualmente presente: e però la sua azione, la sua fatica sarebbe la medesima. Che cosa dunque può determinarlo a produrlo piuttosto nello stesso luogo sempre, che sempre in altro luogo, ovvero viceversa? Non altro che il principio del moto, che su di lui agisce. Ma perchè il corpo continua il suo moto? Perchè il principio corporeo quando ha cominciato a produrlo in moto, cioè in luoghi successivi, continua a farlo? È egli necessario che l'azione che esercitò su di lui il principio del moto egualmente continui? Non è necessario, appunto perchè la fatica del principio corporeo in produrre il corpo in moto è la medesima che quella del produrlo in quiete. Egli seguita dunque il suo metro nell'operare. La fatica gli si accrescerebbe bensì nel mutar metro, di cui non si trova in lui stesso ragion sufficiente. Ci vuole adunque una causa, una virtù che gli faccia mutar metro d'operazione, ma mutato che l'abbia forz'è che continui in esso per la ragione che nessun ente immuta la maniera sua d'operare senza un motivo. La legge d'inerzia adunque che si manifesta nel corpo è da riportarsi nello stesso principio corporeo, e così ella si spiega.

E questa *legge d'inerzia*, che così si riduce al *principio della ragion sufficiente*, si risolve in un'altra legge e da essa viene confermata, ed è quella per la quale le attività degli esseri reali tendono ad una *condizione immanente*, e non adoperano gli atti transeunti se non come mezzi o vie a pervenirvi. Vediamola nell'anima sensitiva, che cade nella nostra esperienza.

L'anima ha un'attività spontanea e naturale che la porta a dare al corpo da lei animato una condizione normale, armonica ed immanente. Ma questa *condizione immanente* non è mica perciò uno stato di perfetta quiete, perocchè un organismo in perfetta quiete non potrebbe essere animato. Dico un organismo, non un elemento; perocchè la vita degli organismi diversifica

dalla vita degli elementi, consistendo quella in un sentimento d'eccitazione, questa in un sentimento di continuità. Onde se la vita degli organismi è vita d'eccitazione, esige de' continui movimenti intestini determinati dall'attività dell'anima secondo le leggi, che noi abbiamo esposte nella *Psicologia*. Tuttavia questi movimenti costituiscono un'armonia costante, hanno periodi, un metro fisso; e questa è la *condizione immanente* a cui incessantemente tende di pervenire, e in cui procaccia di conservarsi l'animale. Qui dunque abbiamo un fatto sperimentale, il quale ci attesta che un ente reale ha per natura tale spontaneità, che tende bensì ad una *immanenza*, ma che questa immanenza non esclude il movimento regolare ed armonico, anzi questa stessa regolarità e armonia di movimento è il continuo effetto che rappresenta l'immanenza dell'attività che la produce. Ora tutto ciò si trasposti ed applichi al principio corporeo. Qual meraviglia, che egli pure abbia una simile attività e spontaneità per la quale produca estrasoggettivamente il fatto del moto uniforme e regolare? Così la continuazione del movimento de' corpi una volta incominciato non ha più nulla di difficile a concepire.

§ 4°

Dell'azione de' principj degli enti sintetizzanti.

I corpi sono enti-termine: l'azione apparente de' corpi fra loro è un'azione che si manifesta negli enti-termine, cioè nei corpi, ma l'azione appartiene sempre al principio, il solo principio è il soggetto dell'azione; tuttavia l'azione si manifesta nel termine perchè nel termine risiede il principio, e però avviene che l'azione sembri propria del termine. Il che spiega la volgare opinione che i corpi sieno attivi l'uno sull'altro, l'opinione che racchiude in confuso una verità, cioè la presenza della forza nel luogo occupato dalla materia voluminosa ed inerte (1).

(1) La forza, in quanto si considera nel suo termine e nell'estremità in cui ella termina il suo atto, è termine anch'essa in quanto è sentita, ma non è termine in quanto opera. Quindi noi ponemmo l'essenza del corpo reale

Noi poi sappiamo dalla propria consapevolezza, che l'anima muove e modifica il corpo animato. Così ci è data dall'esperienza un'azione del principio sopra il termine straniero: in questo fatto noi percepiamo l'azione congiunta al principio; laddove nell'azione de' corpi fra loro non ci è data che l'azione divisa dal suo principio e stante da sè, onde noi siamo costretti dallo leggi del pensiero, cioè del principio di cognizione, di aggiungerle un subbietto incognito e indeterminato, ma pure un subbietto, perchè altrimenti non potremmo pensare quell'azione, e qui si ferma il pensar comune, onde si dà a credere che esistano de' subbietti insensati e bruti. Ma sopravvenendo la scienza con ragionamento dialettico, quel subbietto volgare e comune, che gli uomini generalmente agglungono all'azione de' corpi, si cangia in un vero ente sensitivo trascendentale, in un ente principio come abbiamo veduto.

Negli enti sintetizzanti adunque ogni azione si riduce all'azione de' principii fra loro; ma quest'azione da noi si percepisce in due modi: o divisa dal principio che la produce quando il principio si nasconde alla nostra esperienza, ond'egli dicesi trascendente perchè non si rinviene da noi se non facendo uso del pensiero dialettico trascendente; o unita al principio stesso che la produce e n'è il soggetto, come accade delle azioni che esercita l'anima nostra sensitiva sul nostro corpo, e allora il principio non dicesi trascendente, ma sperimentale. Ora l'azione divisa dal suo principio e ricevuta da un altro principio, nel caso nostro dall'anima, come termine straniero, è ciò che costituisce la realtà del termine stesso, ed è in questo senso che noi abbiamo posto l'essenza de' corpi nella forza, intendendo per forza un'azione-termine divisa dal suo principio.

Quindi apparisce in che maniera gli enti-principio agiscano fra di loro senza immedesimarsi. Gli enti sono atti; ma gli

nella forza in atto come sentita: la forza all'incontro come potenza e causa si riduce al principio. Insomma al principio spetta l'azione, come azione, al termine l'azione in quant'è ricevuta e non in quant'è fatta.

atti che li costituiscono sono di due maniere che i metafisici usarono di chiamare primi e secondi. Gli atti secondi sono contenuti virtualmente negli atti primi, i quali costituiscono l'essenza dell'ente; gli atti secondi sono lo svolgimento di quella prima attività virtuale, e non costituiscono l'essenza dell'ente, ma il suo stato esplicativo. Ora se gli enti-principio agissero tra di sé cogli atti primi, avverrebbe la loro immedesimazione, perocchè sarebbero i principj stessi che si unirebbero come principj. All'incontro, operando fra di loro soltanto cogli atti secondi, non s'identificano, ma solo si congiungono co' loro termini, perocchè gli atti secondi sono i termini propri degli atti primi ossia degli enti principii, e agendo co' loro atti secondi accade che quello che è atto secondo di un ente diventando termine straniero dell'altro reciprocamente; onde avviene che l'un ente possa modificare colla sua azione l'atto secondo di un altro ente perchè è divenuto suo termine straniero. Così si spiega la generazione degli enti termini, e l'azione reciproca degli enti sintetizzanti.

La quale azione all'esperienza nostra si manifesta in un modo più o meno completo; perocchè talora non cade nella nostra esperienza se non l'azione reciproca senza i principii, come succede nelle azioni de' corpi bruti fra loro; talora poi cade nella nostra esperienza anche l'uno de' due principii, come nell'azione reciproca dell'anima e del corpo nostro.

Egli è evidente che un'azione sentita isolatamente senza il principio che la produca è un'entità insensitiva, perocchè la sensitività non appartiene che al principio, a cui ogni facoltà ed attività si compete. L'esistenza dunque della materia bruta e insensata rimane così spiegata: se ne vede l'origine: quest'origine trovasi nella maniera di operare che tengono gli spiriti fra di loro, e in quella maniera di sentimento limitato che ne consegue. Si avvera anche qui quello che dicevamo, che la limitazione del sentimento è costitutiva degli enti relativi.

Viene dalla stessa teoria un'altra conseguenza importante, ed è questa, che si rinviene in tal modo altresì l'origine de' segni

e delle lingue, per le quali gli spiriti restando fra loro distinti possono comunicare fra loro e favellare l'uno all'altro; perocchè unendosi coi loro atti secondi, con queste attività estreme che non li costituiscono, ma solo esplicano la loro virtù, si producono scambievolmente delle entità medie, le quali sono enti termini, scevre di ogni intelligenza e di ogni sensitività, una delle quali è la materia corporea, ma niente ci assicura che sia la sola; e queste entità medie, questi enti termini insensati sono opportunissimi a fare l'ufficio di segni mediante i quali uno spirito intelligente può intendere i concetti e le volontà dell'altro; giacchè uno spirito intelligente avendo il potere di modificare queste entità medie in modo analogo ai suoi pensieri può essere inteso da un altro spirito pure intelligente per l'analogia de' segni co' pensieri comuni. E così si spiegano a nostro avviso, non solo le favelle degli uomini, ma ancora quelle degli Angeli.

L'azione adunque degli enti sintesizzanti si può considerare sotto tre aspetti diversi: o come *azione de' termini fra loro*, o come *azione reciproca fra un principio e il suo termine straniero*, o come *azione de' principii fra loro*. Quest'ultima maniera di considerarla è la più completa e dialettica; le due prime sono necessarie all'uomo a cagione dell'imperfezione e della limitazione del suo conoscere sperimentale, e relativo.

§ 5.°

Azione costituente, azione modificante.

Conviene altresì distinguere nella comunicazione degli enti sintesizzanti ciò che spetta all'*azione costituente* da ciò che spetta all'*azione modificante*.

L'azione costituente è quella per la quale sono uniti e reciprocamente posti in essere; l'azione modificante è quella per la quale il termine si modifica restando però sempre unito al principio straniero.

Considerata la cosa astrattamente, il termine si concepisce modificabile da tre cagioni: 1.° dall'attività del principio straniero

a lui congiunto; 2.^o dall'azione dei termini fra loro, quando non possono esser prodotti perchè l'uno impedisce l'altro, come si vede nei corpi tendenti ad occupare lo stesso luogo; 3.^o dall'attività immediata e spontanea del principio proprio.

Ma se noi consideriamo la cosa nell'ordine speciale del senso corporeo, riscontriamo bensì le due prime cause delle modificazioni del termine corporeo, ma la terza o non la sperimentiamo o è difficile ad accertarla. E veramente i movimenti animali che modificano in mille maniere il corpo vivente debbono attribuirsi all'attività del principio sensitivo modificante il suo termine, che è la prima delle tre cause accennate. L'urto de' corpi, la comunicazione del movimento, la direzione che prendono in conseguenza dell'urto, debbono attribuirsi all'azione dei termini stessi, cioè de' corpi, la quale propriamente parlando appartiene al principio corporeo che provando un ostacolo nel porre i corpi, modifica la sua azione senza scemarne nè crescerne la quantità, e questa è la seconda delle tre cause indicate. L'attrazione d'ogni specie, dalla stellare alla chimica, sembra doversi attribuire ancora alla prima causa, cioè al principio sensitivo inerente alla materia elementare; e ciò perchè le attrazioni si modificano secondo gli organismi massimi e minimi, e per minimi intendiamo la varia composizione delle molecole risultanti da più elementi. All'incontro, perchè ci avesse una modificazione che provenisse manifestamente dalla terza causa, cioè dal principio corporeo spontaneamente operante, dovrebbe potersi riscontrare nella natura un caso, nel quale un dato corpo anzi l'elemento di un corpo si modificasse, o per dir meglio si movesse, o in moto si fermasse, senza nessuna cagione esterna, cioè senza l'azione di un altro corpo o senza l'azione di un'anima che lo avviva. Il che, se si potesse verificare coll'esperienza, si attribuirebbe a miracolo: tanto è cosa aliena dal solito ordine della natura. È dunque da dirsi che le modificazioni dei corpi non procedono mai dalla spontaneità del principio corporeo, e che il principio corporeo è determinato dalla sua stessa natura a porre i corpi in un dato modo e, per quanto è da sè,

continuerebbe a porli nello stesso modo in perpetuo; ma che due cagioni sole il piegano a modificar la sua azione, l'anima di cui il corpo è termine straniero, e la necessità di porre i corpi in ispazi diversi; lasciando qui da parte il principio del moto, di cui non abbiamo ancora accertato che sia un ente diverso dall'anima stessa.

Nell'ordine adunque degli enti sensitivi la modificazione del termine non procede se non dall'anima, che è il principio straniero del corpo, e dalla natura del corpo stesso; questi due enti sono quelli che obbligano il principio corporeo a modificare in certi casi la propria azione. Ma niente vieta che v'abbiano degli altri ordini di cose, degli altri enti sintetizzanti dove apparisca la libera e spontanea azione dei due principii, e certo poi ciò si scorge avvenire almeno nell'ordine dell'intelligenza soprannaturale; dove i lumi superni come termine oggettivo dello spirito variano e si ammodano non per virtù dell'anima che li riceve, nè perchè l'uno impedisca l'altro come i corpi, ma per l'azione spontanea e libera del loro principio proprio, che è Dio.

Del rimanente la spontaneità stessa dell'anima sensitiva non è un principio libero, nè ha volontà colla quale possa eleggere ugualmente piuttosto un atto che l'altro; anzi è determinato dalle sue proprie leggi. Queste fanno sì che l'anima sia propensa ed inclinata ad avere il corpo, suo termine, costituito in un dato stato, il quale è « lo stato più piacevole e ch'ella può ottenere coll'operazione sua più piacevole ». E però ella tende non a puri atti transeunti che non le servono che di mezzo, ma ad una condizione immanente, alla quale può appartenere, come dicemmo, anche un movimento che tenga uno stabile metro. Di che si raccoglie che vi hanno all'anima certi atti connaturali, e sono quelli che ella fa per arrivare alla condizione immanente a cui aspira, e degli atti opposti alla sua natura e alla sua spontaneità, ai quali è mossa per una *violenza* esterna.

Or si rifletta che ogni percezione parziale che l'anima fa in conseguenza d'una forza esterna che modifica il suo corpo, nasce da *violenza*, non perchè la modificazione parziale del suo

corpo veniente dalla forza esterna sia sempre pregiudicevole all'animale, ma perchè ella è parziale, laddove l'anima tende ad una condizione universale ed armonica del suo organismo. Quindi quella violenza esterna che modifica il suo corpo suscita in lei una nuova attività spontanea tendente a mettere tutto l'organismo e i suoi movimenti in armonia colla nuova modificazione parziale ricevuta nel suo corpo.

E quindi si manifesta la ragione, 1.^o perchè l'*azione costituente* non è mai violenta, essendo universale e connaturale all'anima (eccetto se intervenisse il caso d'un'affezione morbosa), ed è l'anima stessa che spontaneamente la riceve e la produce; 2.^o perchè l'*azione modificante* veniente da cagione esteriore, a cui non concorre l'anima fin da principio, come quella che è parziale, presenti il concetto della *violenza*, la quale però è piacevole se suscita nell'anima un'attività connaturale volta a restituire una migliore armonia in tutto il corpo animato, spiacevole poi se non presta occasione a questa nuova armonia, o affatica soverchiamente l'anima, che tende di effettuarla. Onde nelle *percezioni* vi ha sempre violenza, non però sempre spiacevolezza, anzi diletto ove non dissipino l'armonia, ma la migliorino, o aiutino l'anima a migliorarla.

§ 6.^o

Questione della mischianza agitata dagli antichi.

Or noi qui crediamo di poter soggiungere dopo le cose dette alcune parole sulla questione tanto agitata dagli antichi filosofi circa la natura dei mischiati.

L'origine di questa questione si trova al principiare della greca Filosofia. I più antichi Ionici tolsero a spiegare l'origine delle cose riducendole a un solo primo elemento, dall'*alterazione* (ἀλλοίωσις) del quale dovesse uscire la varietà delle cose.

Anassagora colle sue *Omoeomerie*, Empedocle co' suoi quattro *elementi*, Leucippo e Democrito co' loro *atomi* volevano che i corpi tutti fossero puri aggregati di particelle accostate.

Aristotele osserva (1), che i primi non conoscevano altro cambiamento nella formazione delle cose corporee, eccetto l'*alterazione*, la quale ha luogo, quando si pone che « uno e sempre lo stesso subbietto rimanga nelle mutazioni » corporee (2); ma gli altri venuti appresso, ponendo elementi di diverso *genere*, dovevano distinguere dall'*alterazione* la *generazione* (benchè Anassagora non trovasse questa parola), che consiste appunto nell'accostarsi in uno elementi di diverso genere in modo da mutarsi il subbietto materiale, come nel dividersi tali elementi consiste la corruzione (3), inerentemente all'etimologia della parola generazione da *genere*.

Aristotele all'*alterazione* dei primi, e alla *generazione* dei secondi aggiunse la mistione o *meschianza*, che nasce « quando » accostandosi dei corpi minuti che hanno potenze pressochè « uguali, l'uno e l'altro si rimutano dalla loro natura in quello » che vince e supera, e tuttavia non diviene un altro » (come

(1) *De generat. et corrupt.* I, 1.

(2) *Nam qui universum ipsum ajunt unum quidpiam esse, et omnia ex uno oriri censent, ii generationem (γένεσιν) alterationem (ἀλλοίωσιν) esse, et quod proprie generatur, id alterari dicant est necesse.* Ibid.

(3) *Igitur qui ex uno omnia conficiunt, generationem (γένεσιν) et corruptionem (φθοράν) esse dicant alterationem est necesse. Nam subjectum ipsum semper idem atque unum manere dicant oportet: quod autem tale est, id dicimus alterari. Qui vero plura genera statuunt, a generatione alterationem differre censeant necesse est. Cum enim ea coeunt, aut dissolvuntur, generatio, corruptioque fit.* Ibid. — *Dicamus oportet, e non ente simpliciter aliquo modo fieri generationem, et alio ex ente semper. Namque ens potentia, sed actu non ens, praeexistat est necesse: quod, ut patet, utroque dicitur modo.* Ibid. 3. — (Di questo ente in potenza, di cui viene il generato, cioè l'ente, secondo Aristotele, d'un genere novo, è ciò che noi abbiamo chiamato l'*appendice* dell'ente. Quindi raccoglie che la generazione è quando una sostanza corrompendosi si muta in un'altra, *atque in substantiis semper unius generatio alterius est corruptio, et unius corruptio generatio alterius.* Ibid. Dove per questa corruzione della sostanza dee intendersi quello che noi abbiain detto il cambiamento della *forma sostanziale*.)

nell'*alterazione* e nella *generazione*), « ma una cosa media e comune tra due: onde sono *meschiabili* tutte quelle cose che dagli agenti ricevono qualche cosa di contrario: poichè queste sono reciprocamente passive (1) ».

Ma poichè questa condizione del misto *media* e *comune* tra i componenti pareva cosa difficile a concepirsi, divenne argomento a molte disputazioni. E Aristotele fa grandissimo sforzo per sostenere la sua sentenza dimostrando che i varii corpi hanno virtù specificamente diverse, le quali egli raccoglie sotto il nome di *forme* di cui la materia si veste; onde i vari corpi non diversano soltanto fra loro per la quantità della materia

(1) *De gener. et corrupt.* I, 10 — Laonde, secondo Aristotele, la mistura o meschianza è una mutazione che sta tra l'*alterazione*, e la *generazione*, poichè l'*alterazione* si fa quando si mutano gli accidenti, ma il *subbietto* rimane il medesimo; la *generazione* è quando il *subbietto* stesso diventa un altro; ma nella meschianza rimane il *subbietto in potenza*, ma si cangia in atto, perohè il subbietto diviene lo stesso misto, il quale può tornare a risolversi nelle sue parti. Opinava dunque che ne' corpi misti le stesse molecole primitive fossero miste, e non ci avessero altre molecole fuorchè miste: onde esse costituiscono il subbietto; come si rileva meglio dal passo seguente: *Cum autem eorum quae sunt alia actu sint, alia potentia, quae mixta sunt, esse quodammodo et non esse contingit (actu enim aliud est quod ex eis factum est, potentia vero quippiam utriusque eorum quae erant antequam miscerentur), et non esse perdita. — Nam quae miscentur, et prius ex separatis coisse, et posse rursum separari videmus. Igitur neque permanent actu, uti corpus et albedo (alterazione); neque corrumpuntur, aut ambo, aut alterum (generazione): nam eorum virtus atque potentia salva manet.* Laonde soggiunge che la mistione non si fa per piccolezza delle parti, come la *composizione*, ma, quasi direi, per una vera fusione. *Atque cum fieri nequeat, ut in partes minimas divisio fiat, et compositio non idem sit quod mixtio, sed aliud, non oportere dicere quae miscentur, esse mixta secundum partes exiguas, quae suam adhuc retineant naturam, perspicuum est: compositio (σύνθεσις) enim esset, non temperatura aut mixtio (ὡς ἡ ἀριθμὸς ἀπὸ πολλῶν); nec pars eandem cum toto haberet rationem. Dicimus autem, si quid misceri debeat, quod mixtum est, similitum esse partium, et quemadmodum pars aqua est, et temperati temperatum.* Ibid. 10.

nella sua distribuzione, ma per quella forma specifica che l'individua.

La questione fu agitata con gran sottigliezza e potenza di logica, attingendone la soluzione fin dagli ultimi principii dell'Ontologia quale se l'eran formata (1). Pura non ci sembra che la questione fosse a quel tempo matura da potersi sciogliere compiutamente. Poichè se si considera la materia quale sta da se stessa inerte ed immutabile ne' suoi elementi, niun' altra soluzione pare potersi dare della questione se non quella che diedero i filosofi di Clazomene e di Girgenti. Ma non si può negare esser questo insufficiente a spiegare la diversità delle sostanze corporee, e delle virtù che mostrano in produrre modificazioni l'una sull'altra, e il perdere le virtù prime colla

(1) Per esempio riducevano la questione a sapere se l'atto preceda la potenza, o la potenza l'atto. Gli aristotelici pretendevano che il voler composte le cose puramente di atomi *juxtapositi* (πρόσθετα) era un cominciare dall'atto e non dalla potenza, il che trovavano sconveniente, ritenendo che nella generazione delle cose la potenza dovesse precedere l'atto. Temistio (*Paraphr. in XII Arist. De prima philos.* p. 24) dice: *Indivisibilia Anaxagorae, et Empedoclis elementa ea, quae sunt, ex eo, quod ACTU EST, fieri cogunt, quod quidem absurdum est.* Gio. Filopono (*ad Arist. Metaphys. L. V, f. 18*) esponendo l'opinione d'Empedocle: *Materia servat eandem formam. Conservat enim aes eandem formam aeris, in mutatione in statuam. Secundum enim hunc modum, dicebat etiam Empedocles, intransmutabilia et quatuor elementa. — Effectum nempe ex compositione formae et materiae, sicut negans Empedocles talem naturam, dicebat: « Natura nullius est ». Unionem namque compositorum ex materia et forma non dicebat, ut si quid ex compositione fiat et formetur, sed veluti per appositionem elementorum dicitur natura et forma, et substantia. — Alessandro d'Afrodisio (*ad Arist. Metaph. p. 383*): *Empedocles et Anaxagoras actum quam potentiam priorem esse censebant — quippe quorum alter amicitiam et discordiam actum esse statuebat, Anaxagoras vero mentem. E. p. 364. Cum Empedocles amicitiam et discordiam actum priorem mixtura faceret, et motum semper esse affirmaret, actum idest motum ante potentiam esse statuebat.**

composizione, l'acquistarne di nuove, e segnatamente quelle le quali modificano l'organismo vivente, o sono da questo modificate. A un tal fatto che la natura presenta, il filosofo di Stagira conchiuse non poter essere conforme al vero la dottrina dell'aggregazione Empedoclea (il che egli doveva aver appreso alla scuola di Platone); e così arrivò ad aggiungere agli elementi materiali le *forme* de' mischi corporei, che erano da lui descritte siccome altrettanti atti di quelle virtù che negli elementi si contenevano, ma che rimanevano in potenza senza il loro intimo mescolamento, e per mezzo di questo si manifestavano e si attuavano. Ma non andava più avanti, finendo nella dottrina delle *qualità occulte*; cioè in forme che erano inespligabili, misteriose, irriducibili a più noti concetti, che erano in somma per sè, dove finiva il pensiero, cessava ogni ricerca.

Noi crediamo, che la teoria esposta degli elementi animati sia quella che innalza il velo a questa parte della natura; perocchè i fatti che presentano i corpi alla nostra esperienza nelle composizioni loro elementari od organiche non si possono certamente spiegare colla sola materia bruta ed inerte, il cui concetto non darebbe veramente alcun altro risultamento se non quello della iusta-posizione. Infatti se non si avesse altro che materia, giammai per mischiarsi che si facesse non potrebbero uscire enti di specie diversa: variebbbero solo accidentalmente di mole, di quantità, di figura. Acciocchè la diversità della specie si manifesti, conviene che nella meschianza entri un altro principio diverso dalla materia. S'intende benissimo che due componenti di specie diversa possano formare un ente nuovo d'un'altra specie diversa da quella de' suoi componenti; ma non s'intende come, mischiandosi o piuttosto apponendosi enti della stessa specie, debba uscirne la specie variata. Il cangiamento adunque della specie non nasce perchè si mesce materia con materia, ma perchè oltre la materia vi ha il principio sensitivo spirituale da essa indiviso; il quale come attivo che egli è organizza la materia variamente secondo le opportunità e le sue leggi, nè fa più meraviglia che questo principio attivo,

mediante i diversi organismi più o meno perfetti che egli produce a se stesso, manifesti virtù e qualità diversissime, che possano dare il fondamento ad una classificazione specifica (1).

Il qual fatto doveva rendersi più facilmente palese ai medici, che esercitano sagacemente l'osservazione sugli organismi viventi. Onde Galeno dopo aver detto, che « Empedocle vuole che le cose si accozzino da diversi elementi, come se pietre di vario colore, viola, calcite, cadmia, misi, polverizzati si mescano in modo che l'uno s'appasti coll'altro », soggiunge che in questo accozzamento gli elementi si agglutinano, ma non si mescolano veramente, il contrario della sentenza d'Ippocrate, il quale ammetteva una vera e propria mischianza (*μεισσις*) (2). Or questa è solamente spiegabile mediante l'animazione degli elementi, come dicevamo, altra prova dell'animazione medesima.

§ 7.°

Se un ente agisce in un altro di specie diversa,
vi produce un effetto proporzionale, non simile all'azione.

E qui egli è degno che noi osserviamo qual sia l'*effetto* che produce l'azione del principio nel termine, e viceversa negli enti

(1) Scorgendo gli antichi questo fatto che i mischi corporei hanno proprietà e nature diverse da' loro componenti, proprietà che ritengono anche le loro molecole, e volendole spiegare, senza aver scoperto che colla materia si unisce un principio animatore, non restava loro altro, che di supporre che gli elementi, meschiandosi, perdessero la loro figura, e così non fossero perfettamente duri, nè di stabile configurazione (Ved. *S. Th. S. I, LXXVI, IV*). Anassagora ed Empedocle all'incontro troppo bene vedevano essere inconveniente che nel misto si cangiasse la figura degli elementi, onde negavano il *misto*, ed ammettevano la sola *aggregazione*. I primi vedevano un fatto, ma lo spiegavano male; i secondi vedevano che quella spiegazione non era ammissibile, perchè supponente un altro fatto che non si avverava: quindi negavano il primo fatto che si trattava di spiegare, togliendosi da sè la molestia.

(2) Galenus, De Hom. nat. I. T. III, p. 101-107; — De humor. comm. I, T. VIII, p. 513.

sintetizzanti. Essendo l'ente principio e l'ente termine di diversa ed opposta natura, non possono di conseguenza avere uguali modificazioni; ma ciascuno è suscettibile di una serie di modificazioni consentanea alla natura propria, e però diversa da quella dell'altro. Così pure la loro maniera d'agire e di patire non può esser uniforme nè simile, ma dee tener anzi una cotal opposizione rispondente all'opposizione delle due nature.

Quindi, se uno di questi due enti opposti agisce in sull'altro, l'effetto che in esso produce non può esser conforme alla natura dell'agente o alla sua azione, ma dovrà esser conforme alla natura del paziente, che è natura opposta.

Di qui si vede come si debba restringere il valore di quell'assioma dell'ontologia comune: *qualis causa, talis effectus*; il quale, come tanti altri, fu dedotto dalla sola osservazione di ciò che avviene nei corpi agenti fra loro, e si pretese di innalzare il valore di questo fatto speciale, generalizzandolo, quasi legge di tutti gli enti. Nondimeno gli antichi più sottili, ebbero distinte due specie di cause, le une chiamate da essi *univoche* producenti un effetto *simile*, le altre chiamate *equivoco* producenti un effetto *dissimile*, ma però analogo o proporzionale.

E nel vero l'analogia, o la proporzione, fra la causa e l'effetto rimane in moltissimi casi, oltre a quelli ne' quali, per soprappiù, l'effetto è simile alla causa. Ma anche la proporzione vien meno fra l'effetto e la causa, se la causa non è semplice ma complicata, o se non è immediata. Così non si avvera che gli effetti prodotti nel corpo vivente dall'applicazione di certe sostanze, siano alla dose di queste proporzionati, potendo dall'accrescer la dose provenire un effetto contrario al primo, cioè nocevole, o diminuire il beneficio che s'era ottenuto con dose minore. Così pure l'entrata dei pubblici dazi non cresce in proporzione della gravità della gabella. Ancora, una frazione algebrica, accrescendosi il valore di una lettera, può diminuire e viceversa. Questo terzo genere di cause in cui gli effetti riescono talora nè simili nè proporzionali, non sono cause perfette od immediate, ma

cause *mediate*, o *stimolanti*, od *occasional*i ecc. Se si vogliono adunque classificare le cause da' loro effetti, si possono esse convenevolmente distribuire in tre generi: 1.° quelle che producono un effetto simile a sè o alla loro azione; 2.° quelle che producono un effetto dissimile ma proporzionale all'azione od analogo (1); 3.° quelle che producono un effetto nè simile nè analogo all'azione. Ma tornando all'azione degli enti opposti, come sono il principio ed il termine, ed agli effetti che reciprocamente si producono, è da osservarsi che qualunque effetto sia prodotto nell'ente principio, l'effetto stesso deve vestire la natura di principio cioè di attività, perocchè il principio non può esser mai che principio, onde sarebbe una contraddizione il pensare che il principio avesse un modo di essere che fosse proprio del termine. E questa natura immutabile del principio è la ragione ontologica del fatto che abbiamo più volte accennato, cioè che ad ogni passività degli enti relativi corrisponde un'attività, di maniera che la passività è quasi il seno in cui si genera e sorge l'attività. Di questo fatto adunque, che si compie con ogni costanza in tutti gli enti relativi soggetti di azioni e di passioni, la ragione è questa, che l'attività appartiene all'ente principio per sua essenza, e quindi niun altro effetto può in lui manifestarsi dall'azione straniera, se non quello di aumentarsegli l'attività, di venir maggiormente eccitata e svolta. Onde quanto più la forza del termine agisce nel principio sensitivo, tanto più questo principio sente e opera come istinto (perocchè il sentire e l'operare istintivo sono le sue attività), e così la passione che egli soffre dal termine prende abito e natura di azione, perchè il principio non conosce altro modo di essere che quello d'essere agente; onde gli si può benissimo cangiare il modo del suo agire, ma questo modo dee rimaner sempre agire, e non punto patire. Quindi la passione di cui è suscettibile consiste unicamente nell'essere in lui cau-

(1) L'*analogia* nel senso da noi dichiarato, distinta dalla *proporzione*, non appartiene che alla prima causa, alla causa *oratrice*.

giato il modo di agire, ma non nell'esser gli giammai sostituito al modo suo proprio di agire un modo di patire. In secondo luogo l'attività del principio, come dicevamo, è un effetto proporzionale all'azione del suo termine, di modo che la sua attività diventa maggiore ogni qual volta diventa maggiore l'azione del suo termine sopra di lui. L'effetto adunque è dissimile dalla cagione perchè ritiene la natura di principio, quando la cagione ha quella di termine e di passione, ma è tuttavia un effetto alla cagione proporzionato.

Ma qual'è l'effetto dell'azione del principio sensitivo sul suo termine corporeo? Quest'azione tende sempre a fare che il termine si aumenti, che il termine diventi vieppiù termine, che si stringa di più al principio, e in quel miglior modo che piace al principio, e questo modo è quello che intende al massimo sentire e quindi alla massima potenza istintiva. Or tutti gli effetti dell'azione del principio sensitivo nel suo termine corporeo ritengono sempre la natura di termine, e però non sono simili alla causa, che è il principio e la sua azione, ma sono a questa proporzionali.

Convien nondimeno avvertire, che quando noi diciamo che gli effetti che si manifestano nel principio sensitivo dall'azione del termine, e quelli che si manifestano nel termine dall'azione del principio, sono proporzionali, intendiamo degli effetti *immediati*. E nel vero se si trattasse degli effetti mediati e complessivi, verrebbe talor meno anche la proporzione, come accade, poniamo, quando un forte dolore di animo o una gran gioja determina l'apoplessia e la morte: qui vi è una grande azione del principio sensitivo nel suo termine; immediato effetto e proporzionale producendo, a ragion d'esempio, un acceleramento di sangue al cervello; dal quale però nasce l'effetto mediato della rottura dei vasi, che finisce col sottrarre il suo termine al principio sensitivo.

Dell'azione complessa e stromentale. — Effetti nè simili, nè proporzionali.

Ma onde si hanno quegli effetti che abbiamo detto non riuscire nè simili, nè proporzionali alle loro apparenti cagioni? Questi effetti si manifestano a cagione del legame degli enti fra loro. Quando più enti sono connessi ed organizzati in un tutto per modo che una mutazione prodotta in alcuno di essi occasionsi altre mutazioni e azioni reciproche negli altri, allora non si può predire quali effetti totali ne risultino, se non si tien conto di tutte affatto le azioni moltiplici che vengono determinate in quel sistema di enti, calcolandone il totale risulamento. E questo risulamento complessivo e totale può andar privo di proporzione colla prima causa che lo ha determinato, e riuscir maggiore poniamo quand'ella è minore, e minore quand'ella si accresce.

E nondimeno quella prima mutazione, che diede luogo a tante altre, viene chiamata non disacconciamente causa della mutazione totale, perocchè senz'essa non avrebbero avuto luogo le altre azioni e mutazioni, e quindi il cangiamento complessivo in tutto il sistema degli enti.

Come poi l'una azione ne determini un'altra, ciò non è difficile a concepire, mostrandocelo il fatto. Se in un corpo risultante da un milione di elementi attenentisi per coesione od affinità si pone in movimento un solo de' suoi elementi, il moto che questo elemento riceve, permettendolo la forza dell'aderenza, si comunica successivamente a tutti gli elementi, e così tutti si muovono. Se il moto impresso ha un certo grado di celerità, l'elemento a cui viene applicato scappando velocemente può rompere la coesione, ed a questa rottura seguirne altri ed altri effetti. Poichè, poniamo che si tratti di un organismo animato, quella divisione potrà suscitare il dolore nel principio sensitivo, e questo principio addolorato produrre innumerevoli movimenti intestini nel corpo, seguitarne l'infiammazione locale coll'afflusso del sangue, e fin anche cagionar la morte più o

meno celeremente sciogliendo tutto affatto il vivente organismo.

Allo stesso modo procede l'operazione stromentale, poichè la causa che opera per via di stromento si riduce ad una serie di cause incatenate insieme per modo che l'una muove l'altra, e così la causa prima viene ad ottenere un effetto assai maggiore della sua isolata efficienza, un effetto pari all'efficienza di tutto il sistema di cause da lei mosso, e dal complesso delle azioni e reazioni suscitate.

§ 9.°

Come l'azione di un ente reale modifichi l'azione di un altro ente.

Dalla teoria degli enti sintetizzanti esposta fin qui apparisce come un ente operante possa suscitare in un altro, col quale egli sintetizza, un'entità intieramente diversa dalla sua propria, e così l'effetto possa riuscire al tutto dissimile dalla causa. Vedesi ancora come l'ente agisce in un altro senza uscire colla sua azione da se stesso; rimanendo fermo il principio che l'azione di un ente si compie entro l'ente stesso. Ma questo ha bisogno di qualche ulteriore dichiarazione e limitazione.

Imperocchè alle cose dette si può opporre ragionevolmente questa difficoltà: voi avete spiegato benissimo come i due enti che sintetizzano colle loro reciproche azioni altro non facciano, se non suscitare o determinare ad un modo piuttosto che ad altro la spontaneità dell'altro ente. Dalla qual dottrina rimane chiarito come ciascuno dei due enti tiene nell'operare il suo modo proprio, e si modifica da se stesso secondo la propria natura. Ma ciò che rimane tuttavia inesplicato si è, come un ente possa determinare l'altro a modificarsi. Se lo determina, dunque agisce in lui: quest'azione suppone che i due enti abbiano qualche cosa di comune, qualche cosa su cui i due principii abbiano del pari attività, un punto comune nel quale le due azioni si tocchino, e nel quale l'un principio spiegando il suo potere, il potere dell'altro se ne risenta come quello che si riferisce al punto stesso.

Questa obbiezione, come dicevamo, è ragionevole e giusta, e non resta altro se non di cercare qual sia questo punto comune dove le due attività convengono. Or questo punto altro non è che l'entità reale; nella quale convengono i due enti; perocchè l'uno e l'altro è un ente reale. In quanto adunque hanno la realtà, l'esistenza reale, in tanto sono eguali, in tanto comunicano. Perocchè è da distinguere in essi l'essere reale dal modo di questo essere (e sotto questa parola di modo noi raccogliamo tutto ciò che gli enti hanno di proprio, tutte le loro qualità e attività, anche quelle che gli individuano). Or l'esistenza reale spoglia del suo modo, nudamente presa, è veramente quel punto che noi dicevamo, quell'atto degli enti nel quale si posson toccare e pel quale avviene la loro sintesi, onde l'uno divien termine all'altro. Questo lato in cui gli enti si toccano, può chiamarsi acconciamente un punto, poichè essendo spoglio di tutti i modi egli non ha modo alcuno e però niuna pluralità, ond'è che l'azione e la passione che ivi concorrono non si concepiscono e non sono ancora modificazioni degli enti, ma unicamente cause delle loro modificazioni. Ad esse adunque succede il modo di essere degli enti, e questo modo rimane così proprio di ciascun ente, e non comune ad entrambi.

Il che si vede non pure nelle loro azioni seconde, ma ben anche in quell'atto primo pel quale sintetizzano e si costituiscono reciprocamente; perocchè, pigliando ad esempio le anime e i corpi animati, è necessario ritenere la distinzione che abbiamo fatta, tra la parte fenomenica e la reale. La parte fenomenica appartiene all'anima stessa di cui è un modo, perchè è un sentimento, la parte reale è la forza che agisce immediatamente nell'anima, che la determina a produrre il fenomeno, che è suo modo. Ora la forza che immediatamente agisce nell'anima spoglia di tutto il fenomenico e il sentimentale non dà più altro concetto se non quello di essere reale scevro affatto da ogni modo di essere, e questo è pure quel punto che dicevamo, in cui le attività de' due principii convengono e finiscono,

e su cui l'uno e l'altro ha potere; onde quando l'uno spiega in esso il suo potere, il potere dell'altro si sente legato e impedito, e quando tutti e due si sforzano di esercitarlo, vi ha lotta fra essi. Così l'uno impedisce l'altro, e determina la spontaneità dell'altro ad operare piuttosto a un modo che a un altro, operando tuttavia sempre ciascuno di essi al modo proprio, e non all'altrui. Tutto questo è evidente nel fatto, purchè si osservi e sagacemente si analizzi; e indi procede un importantissimo corollario ontologico.

Il corollario ontologico si è, che chiaramente si scorge che l'essere reale, il puro essere reale, si continua dall'un ente all'altro, e ciò che divide gli enti non è la pura realtà, ma il modo entitativo di questa realtà. Questo nesso ontologico degli enti formato dalla pura realtà è diverso da tutti gli altri nessi, e conviene con ogni attenzione considerarlo: noi ci dovremo tornar sopra altre volte.

Del rimanente, non convien dimenticare, che quando io dico che l'essere reale *si distingue* realmente da tutti i suoi modi, non voglio già dire, che nell'ordine degli enti relativi si possa realmente *dividere* da quelli. Acciocchè si dia una distinzione reale basta che nella cosa che si distingue si possa riconoscere qualche entità sua propria, come è nel caso nostro; dove al puro essere reale si attribuisce il punto di passaggio fra l'azione di un ente e l'azione suscitata nella spontaneità dell'altro; la quale è un'entità e proprietà di cui i modi dell'ente vanno del tutto immuni, costituendosi un punto che è posteriore al modo attivo dell'uno, e anteriore al modo attivo dell'altro: il che basta a renderlo cosa realmente distinta dai modi stessi, benchè con essi sia unito quasi per una cotale continuazione.

§ 10.

Dell'origine degli atti transeunti.

Un'altra cosa ci rimane ad osservare favellando noi dell'azione degli enti sintetizzanti: un altro quesito ci si presenta a risolvere: « onde sia l'origine degli atti transeunti ».

ROSMINI, *Il Reale*.

Di vero, se si pon mente alla natura di questi atti, ella ci diventa mirabile e difficile a dichiarare. Perchè un atto, che fu già emesso, cessa e passa? Perchè piuttosto non è egli stabile e permanente? Perchè l'agente che il pone si affatica a farlo durar qualche tempo, e in fine è vano il suo sforzo di ratte-nerlo? E pure questi atti transeunti sono così comuni nella natura che, come avviene delle cose più consuete, non ci cagionano la minima meraviglia, e piuttosto osserviamo con difficoltà e con certa meraviglia gli atti immanenti, appunto perchè su di essi cade rare volte la nostra attenzione, che anzi il più degli uomini non ci pensa, e non sa pure che sieno. Per fermo gli atti immanenti di lor natura sono men difficili a intendersi ed a spiegarsi degli atti transeunti; perchè intorno a questi conviene dimandar due cose, « perchè incomincino, e perchè finiscano », laddove per quelli basta solo sapere « perchè incominciino », acciocchè sieno spiegati; giacchè incominciati non finiscono, come accade di tutti universalmente gli enti che perseverano nella loro esistenza.

Ora la ragione del trapassare degli atti noi crediamo diversi ripetere non da altro, che dal movimento de' corpi.

Il che s'intenderà qualora si rifletta all'influenza e connessione, che ha il termine corporeo con tutti gli atti della facoltà sensitiva, e con quelli della ragione umana altresì.

In quanto al sentimento, egli è uopo aver presente quello che fu da noi stabilito nella Psicologia, cioè che il sentimento che costituisce e individua l'animale è quello d'*eccitazione* (1). Ora il sentimento d'eccitazione costituente la vita animale esige un

(1) Il movimento intestino dell'organo corporeo è cagione dell'eccitazione del sentimento. Questo spiega come un passaggio celere eccita più il sentimento, che un passaggio lento. La sensazione del freddo, poniamo, si sente assai più se la precedeva un sentimento di caldo; e viceversa. Dunque non è il grado della temperatura esterna quello che si sente, ma quel che si sente è proporzionato, non alla quantità degli agenti esterni, ma alla celerità del movimento di essi agenti esterni, purchè questo movimento sia opportuno.

intestino movimento nell'organismo suo termine. Ma questo intestino movimento non può prolungarsi che poco tempo sotto gli stimoli interni ed esterni; e l'anima stessa colla sua attività non può mantenerlo a suo piacere e senza lottar spesse volte colle forze corporee che gliel contendono, glielo cangiano o glielo turbano, onde uno sforzo dell'anima che l'affatica. Quindi tutte quelle sensazioni che diconsi accidentali riescono ad essere altrettanti atti transeunti o passeggeri; i quali col durar troppo diventano anzi ingrati e insopportabili, che piacevoli.

Finalmente avvertiremo che negli atti transeunti sta l'origine di tutte le *sensibili armonie*, venendo posta l'unità dal principio che si sente e la pluralità dagli stessi atti trapassanti, che sono i due elementi estremi dell'armonia. La ragione poi, che armonizza la pluralità degli atti passeggeri col principio senziente immanente, deve essere svolta dall'*Estetica*. Solo osserveremo, che l'avere questi atti un certo periodo o metro è una delle condizioni dell'armonia, sia perchè così affaticano meno il principio sensitivo, che abbisogna di minore attività in accoglierli, dovendo cangiare meno frequentemente il suo stato, il che li rende più facili e spontanei (atteso che l'attività del principio è limitata), sia perchè in tal modo presentano alla intelligenza pure limitata in un modo più facile l'unica ragione che li governa, la ragione voglio dire dell'ordine in cui sono distribuiti e compartiti.

§ 11.°

Del sintesiismo del corpo, del senso, e dell'intelligenza umana.

Diamo ora un'occhiata al sintesiismo del corpo, del senso e dell'intelligenza umana affine di conciliare insieme certe sentenze qua e colà da noi stessi pronunciate, che sembrerebbero discrepanti.

Il corpo esterno al nostro sintesiizza col nostro per la virtù che ha di mutarlo, onde nasce la sensazione organica. Rimossa l'azione del corpo esterno sul nostro organo sensorio, ne rimane il fantasma o l'attitudine di riprodurlo, o per mezzo del fantasma

o d'un suo vestigio o segno la memoria e l'attitudine di pensare il corpo. Quando si pensa il corpo si pensa ciò che ha operato nel nostro organo sensorio, lo si pensa nell'atto di questa operazione, nel fenomeno sensibile che ne risultò; perocchè l'atto, quantunque passato, riman presente all'intelligenza che non conosce prima nè poi. Quindi è che tutto il concetto che noi abbiamo dei corpi è concetto che ce li fa conoscere nell'atto della loro operazione sopra di noi, e però nell'atto pel quale sintetizzano con esso noi; in qualunque concetto nostro de' corpi adunque s'acchiude questa sintesi. E poichè il concetto che abbiain delle cose racchiude la loro essenza a noi intelligibile che è quella a cui diamo il nome, nel caso nostro il nome di corpo, e sulla quale formiamo poi la definizione della cosa; perciò la cosa espressa dalla parola corpo acchiude una relazione sintetica con noi, cioè col nostro sentire; e però la cosa espressa dalla parola corpo non esiste più se sopprimiamo uno dei due termini di tal relazione sintetica; è dunque impossibile pensare un corpo senza pensare ad un'azione fatta nel nostro sentimento: tolto via adunque il principio sensitivo è tolto via anche il corpo, e se s'immagina che sopravanzi ancor qualche cosa, questa cosa immaginata non è il corpo, ma un altro ente qualsiasi, p. e. il principio corporeo.

Rimane a vedere qual sia il sintesi coll'intelligenza. Gli atti dell'intelligenza ossia le cognizioni sono di due maniere, che possiamo chiamare oggettive e soggettive. Le *cognizioni puramente oggettive* sono le intuizioni, per le quali si contemplan le cose nella loro essenza e di conseguente nella loro mera possibilità. Or queste intuizioni hanno per oggetto o il solo essere senza determinazioni, ovvero l'essere con determinazioni, p. e. l'essenza del corpo. In questo secondo caso l'intelligenza ha bisogno di prendere dalla realtà, e per conseguente dal senso, le determinazioni. Or queste determinazioni prese dalla realtà e dal senso ella le considera puramente come essenze, e però possibili, non reali, ma tuttavia non potrebbe pensarle come possibili se il senso non gliene presentasse un *esempio*, che è

appunto quello che da lei viene universalizzato. E qui comincia una prima sintesi fra l'intelligenza e il senso, di modo che non si può pensare un determinato possibile, se questo primo determinato non è innanzi dato dal senso. Per questo sintesi fra le intuizioni determinate e il senso che le determina, l'intelligenza viene fecondata ed ampliata; quantunque il sentimento qui non sia propriamente il suo termine, che è il determinato possibile e non il determinato reale, ma sia un mezzo all'uomo di salire da questo a quello, trasportando questo in quello come nel suo esemplare, o piuttosto intuendo l'esemplare nello stesso tempo che il senso gli porge la copia. Non è già che il senso porga questa copia all'intuizione intellettuale; ma mentre le sta presente la copia, ella non vede la copia ma l'esemplare; per quella legge che abbiamo di sopra dichiarata che ogni agente opera secondo la propria natura. Onde accade che le sia presentata una cosa e ne veda un'altra, come v. gr. se agli occhi itterici viene presentato un drappo bianco, essi ne vedono un giallo. Si dirà che per spiegare questo fatto converrebbe supporre che l'ideale e il reale avessero qualche cosa di comune, come un panno bianco ed un giallo hanno di comune l'essere un corpo ed un panno. E la cosa sta appunto così, perocchè l'essere reale e l'essere ideale hanno di comune o per meglio dire di identico l'essere, di cui quelle sono forme categoriche. Ciò che rende a molti difficile intendere questa dottrina si è che essi non arrivano a capire che il reale e l'ideale non è disgiunto per se stesso, ma soltanto per la limitazione nostra e per la disgiunzione delle nostre facoltà, per la qual disgiunzione accade che una delle nostre facoltà, cioè il senso comunichi colla sola forma reale, e quindi ci sembri che il reale si stia da se stesso come cosa compiuta; e l'altra nostra facoltà cioè l'intuizione comunichi colla sola forma ideale, e quindi ci sembri che l'ideale pure stia da se del tutto separato e segregato dal reale. Ma pure non è così, essendo questo un errore suggerito dal nostro pensare imperfetto e relativo, il quale vien corretto dal pensare perfetto ed assoluto.

E qui ci sembra utile cosa di toccare alquanto di quelle questioni che agitarono gli scolastici circa le relazioni reali delle cose. Perocchè essendo la scolastica quell'anello di mezzo che annoda la filosofia antica colla moderna, noi abbiamo sempre creduto profittevole a ravviare la scienza il sottoporre la dottrina della scuola ad una critica giusta ed imparziale, acciocchè separato l'elemento buono di quella dottrina dal reo, il tempo nostro si possa giovar del primo senza timor del secondo.

Le osservazioni che qui noi vogliam fare riguardano le relazioni reali unilaterali, intorno alle quali il fiore di quanto insegnarono le scuole ci par contenuto in questo luogo di S. Tommaso: « Alcune cose poi vi hanno, alle quali altre vengono

- ordinate, 'ma non e converso, perchè le altre sono del tutto
- estrinseche a quel genere di azioni o di virtù che occasionano quella ordinazione. Così apparisce che la scienza tiene
- relazione allo scibile, perocchè lo sciente per via dell'atto intellettivo ha ordine alla cosa saputa, la quale è fuori dell'anima. Ora la stessa cosa che è fuori dell'anima non viene
- menomamente tocca da un tale atto, poichè l'atto dell'intelletto non trapassa a mutare l'esteriore materia; onde anche
- quella cosa che è fuori dell'anima giace interamente fuori del genere intelligibile. E però la relazione che tien dietro all'atto dell'intelletto non può trovarsi in essa; e simile è il
- fatto del senso e del sensibile, poichè quantunque il sensibile colla sua azione immuti l'organo sensorio e rispetto a
- questo abbia relazione ad esso, come l'hanno anche gli altri agenti naturali a quelle cose che da loro patiscono, nondimeno l'alterazione dell'organo non è quella che mette il senso
- in atto, ma il senso si perfeziona e compie per l'atto della virtù sensitiva, della quale è affatto privo il sensibile che sta
- fuori dell'anima » (1).

Nel qual luogo vi hanno più verità importanti. E da prima la sentenza che: « *ipsa res quae est extra animam, omnino*

(1) Q. Q. *Disput. De simplicitate divinae essentiae*, art. X.

est extra genus intelligibile, esprime benissimo la natura del reale oscura e inintelligibile per se stessa, dividendosi cioè coll'astrazione dall'intelligenza, quindi bisognosa di trovarsi congiunta coll'ideale acciocchè possa essere intesa.

Di poi in quelle parole: « *alteratio organi non perficit sensum in actu, sed perficitur per actum virtutis sensitivae, cuius est sensibile, quod est extra animam, omnino est expers* », si ha la conferma di quel vero che noi dicevamo che ogni principio opera secondo la propria natura, e però che l'azione del corpo su di noi, causa del nostro sentimento corporeo, è totalmente diversa dall'azione del principio sensitivo che ne è l'effetto, non comunicando l'azione della causa e l'azione sentimentale, che ne è l'effetto, nel modo specifico di essere, ma solo nell'essere reale (1).

Ma dopo di ciò quella sentenza che la cosa sensibile e intelligibile sia fuori dell'anima, e però non venga toccata dall'atto del principio sensitivo, nè da quello del principio intellettuale, esige la debita distinzione, nè ella è vera se non limitatamente. Poichè il corpo sensibile si può considerare o nell'atto stesso in cui è unito all'anima e con esso lei sintetizza, ovvero quando si pensa da noi come separato dall'anima. Il corpo nostro sta sempre unito all'anima nostra e con esso lei sintetizza finchè dura la vita; egli agisce continuamente nel principio sensitivo,

(1) Questa importante dottrina sarà da noi svolta più ampiamente di sotto. Qui soltanto noteremo, che la ragione di ciò si è che il *principio* è per essenza attivo e però come principio non può esser passivo, ma può soltanto esser mosso ad operare secondo la propria spontaneità. Non ogni *movimento*, come vedremo, suppone una *passività*; perchè il concetto di questa contiene una *modificazione* imposta dall'attivo all'ente passivo; all'incontro ciò che è un principio non può esser modificato che da se stesso, e solo può esser mosso a *modificarsi*. Dalla stessa ragione, cioè dalla *natura attiva* de' principj dipende la spiegazione del fatto che l'*intelligenza*, stimolata dal senso, non *sente* come il senso, ma unicamente si muove ad *intendere*, secondo la propria attiva natura.

e il principio sensitivo in lui. È però vero che l'azione della causa ha un modo totalmente diverso dall'effetto, e questo dimostra che sono due nature diverse, due enti affatto diversi; e però la relazione è scambievolmente: solo si dee dire che questa relazione è formata da due relazioni unilaterali, perchè il corpo non è all'anima in quel modo stesso nel quale l'anima è al corpo. Così pure, se si considera quella virtù dell'anima intellettuale che muove il principio sensitivo ad operare nel suo termine corporeo, nel tempo in cui essa è in atto, vi ha congiunzione sintetica fra l'intelligenza, il senso ed il corpo; quando poi quella virtù intellettuale non è più nel suo atto, ella ritiene ancora la congiunzione sintetica o piuttosto l'identificazione col principio sensitivo, ma non immediatamente col corpo, che si può dir in qualche modo non pur distinto da lei, ma da lei separato.

Lo stesso è da dirsi della facoltà dell'intuizione, la quale non è connessa immediatamente col corpo sensibile o sensorio. Or poi se si parla de' corpi esteriori al nostro (a cui soltanto ha posto mente l'Angelico nel luogo allegato), anche questi o si considerano nell'atto in cui sono al nostro congiunti, e o lo modificano cagionandoci le sensazioni, o ne partecipano il movimento impresso dall'anima; ovvero si considerano allontanati interamente da' nostri sensi su' quali non operano più, nè ricevono da loro alcuna operazione. Nell'atto stesso in cui essi operano sui nostri sensori, essi sintetizzano con noi mediante il corpo nostro, le cui impressioni da noi sentite diventano segni della loro esistenza, e si prendono altresì quasi cotali rappresentazioni fenomeniche di essi. Anche qui la relazione fra i corpi e l'anima è duplice, avendovi una relazione di essi all'anima, e dell'anima ad essi, ciascuna unilaterale perchè conseguenti ad azioni e virtù di natura affatto diversa (1).

(1) Le relazioni semplici unilaterali non hanno luogo adunque se non nelle relazioni mentali, perchè allora è la mente che aggiunge una relazione all'ente il quale per sè solo non ne ha alcuna. Di questa maniera di relazioni

Ma quando poi i corpi esterni si considerano nel tempo in cui sono rimossi al tutto dal corpo nostro nel quale non sintetizzano più con noi, allora il senso non li sente più nel modo estrasoggettivo, sono rispetto a questo modo come se non fossero. Non si può dunque dire nell'ordine meramente extrasoggettivo del senso che sieno fuori dell'anima, ma soltanto che non sono nell'anima. Ma l'intelligenza li pensa ancora. Or come li pensa? Li pensa tali quali erano quando si trovavano nell'atto di agire sull'anima, li pensa con quell'essere che avevano allora come sintetizzanti. Solamente che l'intelligenza con un altro atto si accorge che questi esseri sintetizzanti erano tali per lo passato, e che al presente non operano più sull'anima. Ma la facoltà di predicare il presente o il passato degli enti corporei è diversa dalla facoltà della loro rappresentazione. Egli è ancora un terzo atto dell'intelligenza, un'altra affermazione dell'anima, quella con la quale l'anima si persuade che esistano al presente i corpi esterni, quantunque rimossi da lei e nulla affatto su di lei operanti. Ella si persuade che esistano perchè solitamente è propria dell'ente la permanenza, e ci vuole una ragione per dire che un ente ha cessato di esistere. Ora l'anima, che ha conosciuto i corpi esistenti quando agivano su di lei, non ha di poi trovato alcuna causa che li facesse cessare d'esistere. Di che la ragione è questa, che l'intelligenza nostra non percepisce la causa immediata de' corpi cioè il principio corporeo, e però non sa se questa causa continui o cessi di agire. Ma ella suppone che continui ad agire, essendo, come dicevamo, propria dell'ente la perennità e l'immanenza.

8. Tommaso reca questi esempi: *Nummus est extra genus illius actionis, per quam fit praelium, quae est conventio inter aliquos homines facta: homo etiam est extra genus artificialium actionum, per quas sibi imago constituitur. Et ideo nec homo habet relationem realem ad suam imaginem, nec nummus ad praelium; sed contrario. Q. Q. Disput. De simplicitate divinae essentiae, art. X.*

ART. III.

Dell'azione degli enti reali coordinati.

Intendo per enti coordinati quelli che sono della stessa specie.

Noi non abbiamo nessun esempio datoci dall'esperienza di enti coordinati che agiscano immediatamente fra loro, eccetto quello dei corpi che si percuotono e si comunicano il movimento. L'azione di un'anima sull'altra non troviamo che sia immediata, o almeno ella non è puramente immediata, poichè l'un'anima adopera il mezzo de' corpi per agire nell'altra, o agisce investita ne' corpi. I segni stessi che servono di comunicazione fra un'anima e l'altra sono sensibili e corporei. D'altra parte l'anima sensitiva non si dà senza il termine corporeo, e l'anima intellettiva se è disgiunta dal senso corporeo, o non abbia alcun altro mezzo qual surrogato di lui, non comunica più che coll'essere necessario, il quale può divenire in tal caso legame dell'anime, e specchio in cui si vedono reciprocamente e s'intendono.

Or come accada l'azione reciproca de' corpi nel caso della percussione, fu da noi già discorso favellando dell'azione degli enti sintesizzanti.

Se poi ci possano avere altri enti principii coordinati diversi dall'anima i quali agiscano fra di loro immediatamente, nè il possiamo affermare, nè negare; non involgendo tale supposizione contraddizione manifesta, benchè l'esperienza nulla affatto ce ne riveli.

ART. IV.*

Dell'azione degli enti ontologicamente subordinati.

Dall'azione *sintetica*, di cui abbiamo fin qui ragionato, conviene interamente distinguere l'azione *ontologica*, che si manifesta negli enti ontologicamente subordinati, e che abbiamo pure descritta, ma che pur ci bisogna riprendere nuovamente a considerare.

Vi hanno due maniere di azioni ontologiche rispondenti a quelle due maniere di azioni sintetiche, che abbiamo chiamate costituenti e modificanti; trattiamone separatamente.

§ 1.

Azione ontologica costituente.

L'esperienza non ci fa spettatori di questa maniera d'azioni, ma ci porge do' fatti, da' quali il discorso dialettico trascendentale vi ci conduce; nè esse involgono contraddizione, e sono necessarie a spiegare i fenomeni che ci presenta il mondo.

E poichè mediante l'azione ontologica rimane spiegata l'origine degli enti relativi, ci bisogna prima toccare della natura di questi enti relativi non mentali o ideali, ma reali. Il che faremo riassumendo tutto insieme il detto in forma di tesi e di corollari.

Tesi I. — L'ente reale è costituito dal sentimento.

Che l'ente reale sia costituito dal sentimento, noi lo induciamo prima di tutto dalla coscienza che abbiamo di noi stessi. Noi siamo consapevoli di essere sentimenti, perocchè noi stessi siamo sentiti, e se non fossimo sentiti non saremmo noi, ma non noi. La coscienza è ella stessa un sentimento intellettuale, è quell'atto riflesso per il quale noi conosciamo ciò che passa in noi; ma non potremmo rifletterci nè conoscerlo se prima non lo sentissimo. Il sentimento adunque è anteriore alla coscienza, ma è quello che rende possibile la coscienza. Vi potrà essere in un individuo sentimento senza coscienza, ma non coscienza senza sentimento. La coscienza stessa è quella che ci fa conoscere la cosa esser così appunto, perchè ci rivela la *natura* del sentimento. Ella è quella che rivelandoci la natura del sentimento ci fa conoscere in pari tempo, che se si estinguessero tutti i sentimenti perirebbe ogni cosa; perirebbe la stessa possibilità delle cose, poichè la possibilità stessa non si pensa se non per un sentimento, cioè da un soggetto che sente almeno la detta possibilità: una possibilità che non fosse al tutto pensata da veruna mente non sarebbe più in modo alcuno possibile, ma nulla. Gli stessi corpi non si pensano che come sensibili, e suppongono, come vedemmo, un principio sensitivo loro proprio. Questo principio e la sua azione è ciò che il corpo ci

rivela di esistenza reale; il resto è fenomenico, e suppone ancora il principio sensitivo, di cui il fenomeno è un cotal modo.

E poichè la coscienza ci rivela qual parte del sentimento costituisca l'ente e quale non lo costituisca, ma sia solamente un accessorio dell'ente, un modo accidentale di lui, una sua azione secondaria, un suo svolgimento; perciò è da conchiudere con questa verità importante che « la coscienza non ci fa solamente conoscere il sentimento nostro come un fatto; ma ce ne rivela ben anco la natura e l'organica sua costituzione ». Il che non arrivano a vedere i sensisti ed i superficiali, i quali stimano che non si possa penetrare menomamente nella natura delle cose. L'intelligenza penetra se stessa, e penetra il sentimento a lei unito, e pel sentimento soltanto penetra la natura dell'ente.

Ora la natura delle cose essendo universale e costante, noi possiamo dalla cognizione del sentimento nostro, benchè egli sia particolare, argomentare alla costituzione di tutti gli enti reali universalmente, appunto perchè noi non conosciamo il fatto particolare del sentimento nostro soltanto come un particolare o un fatto accidentale, ma ne conosciamo la natura in relazione coll'ente stesso universale, che lo spirito nostro ha del continuo presente.

Quindi noi abbiamo derivate dall'osservazione ontologica somministrataci dalla coscienza di noi stessi, e di ciò che si passa in noi, delle proposizioni universali, fra le quali quella che forma la prima parte della nostra tesi « l'ente reale è costituito dal sentimento ».

Tesi II. — Si danno degli enti reali che sono principio di sentimento, e degli enti reali che sono termine di sentimento.

La distinzione degli enti principio e degli enti termine fu da noi dedotta dall'analisi del nostro proprio sentimento, e però non abbisogna qui di nuova dimostrazione.

Solamente richiameremo all'attenzione del lettore alcune verità necessarie a ben capire una tal distinzione.

La prima si è che la sostanza essendo « quel primo atto di

un ente, pel quale la mente il concepisce uno in se stesso » il principio ed il termine corporeo del sentimento sono due sostanze, benchè legate insieme, perchè tanto l'uno come l'altro si concepisce uno in se stesso con sua propria esistenza dall'esistenza dell'altro separata. In fatti il senziente è tutto senziente, a cui il sentito corporeo è contrapposto per modo, che le due esistenze non possono confondersi: e lo stesso è da dirsi del sentito corporeo, dalla concezione del quale si esclude affatto il senziente spettante ad un'altra concezione opposta.

La seconda, che una sostanza tostochè viene concepita dalla mente acquista il nome di ente, perchè allora si presenta a noi nella sua unione coll'oggetto che è l'ente ideale. Perciò la sostanza principio e la sostanza termine sono due enti distinti.

La terza, che l'unione sintetica di questi due enti non li confonde insieme, benchè la realtà dell'essere sia loro comune e si continui in essi, onde possono reciprocamente modificarsi nel modo sopradescritto.

La quarta è il corollario importante, che quindi procede, della distinzione reale fra l'ente e la realtà, e non meramente mentale. Il che non involge, a dir vero, contraddizione, perocchè la realtà da se stessa considerata non è propriamente l'ente ma una forma categorica dell'ente, onde gli enti possono esser più e tutti avere l'istessa forma categorica della realtà, come effettivamente l'hanno tutti gli enti reali.

Il che viemmeglio s'intenderà ponendo mente alla natura della *distinzione reale*, che tranvezza fra la distinzione mentale e la separazione. Ma la separazione stessa dividesi poi rispetto al concepire della nostra mente in separazione meramente entitativa, che è quella che hanno i diversi enti fra loro, e in separazione totale, che è quella che hanno gli enti che non pure sono fra loro divisi come enti, ma nè anco sintetizzano in modo alcuno fra essi.

Quando si avvera adunque la distinzione reale? Ogni qual volta che in un ente si manifesta qualche azione che nel suo operare è sola senza che n'abbiano parte le altre. Vi è dunque

qualche cosa di distinto realmente in un ente quando vi sono attività distinte; perocchè ogni attività è una realtà, e se vi sono attività distinte, dunque vi sono realtà distinte, e l'esservi realtà distinte è lo stesso che l'esservi distinzione reale. Dove si vede che la distinzione reale si trova nello stesso ente, e non ci ha bisogno per essa che v'abbia separazione di enti. Ora nel caso nostro la realtà degli enti sintetizzanti mostra un'attività sua propria, che è quella per la quale gli enti sono reciprocamente stimolati a cangiarsi spontaneamente per quanto riguarda il loro modo di essere.

Ma poichè da questa distinzione reale risulta che la realtà, l'ente ed anco il modo di essere dell'ente sono tre elementi che, quantunque si trovano nell'ente stesso, pure realmente si distinguono perchè presentano alla mente nostra atti diversi, giova il vedere in che consista questa loro distinzione. E quanto all'ente e al suo modo di essere, la distinzione consiste in quello che abbiamo detto, che l'ente è l'atto primo che abbraccia virtualmente anche l'atto secondo e lo tiene in sè come sua propaggine, laddove l'atto secondo non tiene in sè l'atto primo. Ma la distinzione della realtà dall'ente in che consiste? L'ente certo se è reale dee avere in sè la realtà; ma la nuda realtà non costituisce ancora un ente, perocchè non ne è che una forma categorica. Ciò che manca alla realtà per esser ente (oltre l'oggettività che vien sempre dall'idea) si è l'*individualità* ossia l'unità; perchè ogni ente deve esser uno, e se non è uno non è ente. Ciò adunque che fa sì che la realtà sia una, individua, cioè indivisibile, e per conseguenza separata da tutte l'altre unità, il che è quanto dire da tutti gli altri enti, è ciò appunto che la costituisce ente. Non è dunque che la realtà sia separata dall'ente reale, ma è soltanto realmente da lui distinta; perocchè il concetto della realtà presa da se sola non ci fa conoscere nessun ente; ma tuttavia, posto che ella sia in un ente, ha un'azione sua propria che induce l'ente principio a modificar se stesso e nulla più, azione che non è quella dell'ente come ente, cioè come individuo, ma le è anteriore e

causa di questa; benchè con tutta proprietà si può anche dire che in essa l'ente opera come pura realtà e non come ente. La realtà adunque non può star separata dall'ente, ma si trova in esso realmente distinta.

Queste considerazioni possono aver condotto gli antichi (benchè non le pronunciassero così esplicitamente) a porre una materia universale per tutti gli enti reali; e non si può negare in fatti che la realtà è comune a tutti, che essa sola non è più uno che un altro di essi, e che essa acquista il nome di ente allorchè venga individuata, di maniera che la costituzione degli enti reali, intendiamo dire degli enti relativi, presenta due elementi realmente distinti, il primo de' quali, che è la realtà, comune a tutti, non ha ancora il concetto di ente, il secondo che è l'individualità acquista questo concetto sopravvenendo al primo, da cui non può essere separato. Così l'ente relativo sorge all'esistenza quasi direbbesi dalla realtà comune come una pianta dalla terra e un zampillo d'acqua dal mare, e l'uscire di un tal ente all'esistenza è l'individuazione della realtà.

Tesi III. — L'ente-principio è incompleto se si separa dal suo termine, ma completo in se stesso se a questo congiunto: l'ente termine è incompleto tanto se si separa dal suo principio, quanto se sta unito ad un principio straniero.

Che l'ente principio unito al suo termine sia completo vedesi da questo, che egli ha un'attività propria, e che unito al suo termine è perfettamente individuato. Ora per essere ente completo non altro si richiede che un'attività propria ed una individuazione.

L'ente termine all'opposto non solo è incompleto separato dal principio, perchè in questa separazione non può esistere, ma incompleto ancora unito al principio straniero, perocchè così unito ha bensì l'individuazione, ma non ha l'attività propria, appartenendo ogni attività sua al suo principio proprio, che non cade sotto l'umana esperienza. Onde ogni ente termine diviso dal suo principio proprio è un ente incompleto, benchè sintetizzato con un principio straniero.

Tesi IV. — L'ente-principio relativo è costituito dalla limitazione ontologica del sentimento.

Ogni ente termine adunque si riduce all'ente principio, dove solo la ragione di ente si avvera compiutamente. Laonde noi ora parleremo di questi.

La tesi enunciata trae anch'essa la sua dimostrazione dalla nostra propria esperienza. L'uomo è consapevole di avere un sentimento limitato: non sente tutte le cose, ma solo alcune. Questo però non basterebbe a provare che la sua natura consista propriamente nella limitazione del suo sentimento. La coscienza adunque mi dice di più, che io sono io, diviso cesi fattamente da tutte le altre cose e segnatamente da tutti gli altri io, che se non vi avesse questa divisione fra me e gli altri io, io non sarei più io. Sicchè è questa divisione appunto (per la quale io mi separo e distingo da tutte le altre cose colle quali non mi posso confondere, nè esse si posson confonder con me), è questa, che mi individua e che mi costituisce quell'io che sono. Ora l'individuazione come vedemmo è ciò che costituisce l'ente; e l'individuazione, trattandosi di me * (1), è formata da questa mia limitazione per la quale io non sono niuna dell'altre cose. Dunque la limitazione del mio proprio sentimento è quella che mi costituisce un ente, mi costituisce appunto quell'ente che io sono.

Per questo io intendo di non essere l'ente, ma soltanto un ente, e che a me spetta la denominazione di *ente relativo*, perchè sono soltanto in relazione al principio del mio sentimento essenzialmente limitato; e se questo principio del mio sentimento, che riflettuto dall'intelletto chiamasi io, non avesse la detta limitazione, io non sarei più: sarebbervi forse un altro, ma non io. Ciò che mi fa adunque quell'ente che sono, ciò che mi dà quella natura che ho, è la limitazione che mi costituisce, la

* (1) Non a caso si dice dall'Autore « trattandosi di me » poichè dove il discorso si rechi alla Divinità, l'esclusione degli enti finiti dalla natura divina non costituisce una limitazione, anzi è necessaria per adempiere il concetto dello stesso Infinito.

limitazione del principio senziente di me soggetto; la quale perciò si dice ontologica.

Questi dati della mia propria consapevolezza io li universalizzo, per la facoltà che ho della universalizzazione, cioè prendo me stesso come un esempio, un tipo degli enti relativi; è così formo la teoria di questi, facendo consistere ognuno di essi in un principio senziente che per la sua intima limitazione esclude da sé tutti gli altri principii senzienti, e tutte le altre cose; o, per dir meglio, tutti gli altri principii senzienti e tutte l'altre cose rimangono da se stesse escluse.

Tesi V. — La limitazione ontologica degli enti relativi è di due maniere: l'una nasce dalla limitazione del termine, e l'altra dalla limitazione del principio.

Moviamo ancora dall'osservazione e dalla coscienza. Se noi pigliamo a considerare l'ente sensitivo corporeo, troviamo che egli è individuato dal suo termine. E rispetto a un tal ente avevano ragione gli antichi che dicevano, la materia essere il principio dell'individuazione; solamente che dovevano aggiungere la materia *formata*, cioè ondechessia limitata ed altresì organizzata e mossa; non la materia astrattamente presa.

E di vero noi già vedemmo nella Psicologia che, aumentandosi il termine materiale di un'anima, ella sente di più: vedemmo che quando in questo termine succedono fra le molecole o fra gli elementi certi movimenti intestini, il sentimento si leva ad una nuova potenza, e diviene sentimento d'eccitazione; che quando questi movimenti riescono così ordinati ed armonici mediante l'organizzazione opportuna, che la spontaneità istintiva del principio senziente riesca a perpetuarli quasi in un continuo vortice, allora l'animale è costituito e pienamente naturato: finalmente, che ad ogni stimolo applicato all'organismo vivente, si erge la spontaneità del principio sensitivo a nuova energia sia per conservare ed aumentare il sentimento a se conveniente e piacevole, sia per combattere, declinare od estinguere il sentimento a se sconveniente e doloroso.

Queste osservazioni dimostrano, che il principio sensitivo ha

ROSMINI, *Il Reale*.

un'attività proporzionata al suo termine corporeo, e che la sua limitazione per conseguente conserva una ragione costante colla condizione del suo termine.

Da questo viene altresì, che come differiscono i termini, così debbono necessariamente differire gli enti. E però se i termini differiscono per una diversità generica, si avranno generi di enti diversi; se per una diversità specifica, specie di enti diverse; se differiscono soltanto per una differenza d'individuo, si avranno enti individui della stessa specie.

Ma la specie ammette anch'ella delle differenze in se stessa, cioè vi sono specie di più maniere, e prima vi è *la specie astratta e la specie piena*. La specie astratta talora si prende per l'ultimo genere il più prossimo alla specie, ma a noi non garba una così fatta maniera di favellare, perchè impropria. La specie astratta poi è moltiplice, perchè può avere un'astrazione maggiore e minore prima di arrivare ad esser piena: onde fra la specie del tutto astratta, e la specie del tutto piena, tramezzano alcune specie quasi miste de' due estremi, dotate di un minor grado di astrattezza, secondo che ricevono nuove determinazioni, ma non ancor tutte quelle che potrebbero avere, e che le renderebbero piene.

Una maniera di queste determinazioni sono i gradi d'imperfezione o di perfezione in cui si può considerare un dato individuo possibile, e quest'individuo portato alla sua perfezione massima, questo archetipo è la *specie completa*. Ma anteriori ai gradi di perfezione e di imperfezione possono essere altre determinazioni, cioè le *varietà*, in ciascuna delle quali vi abbia una graduazione d'imperfezioni e di perfezioni, ed una perfezione massima, il che dà luogo a più specie complete. Tale sembra avverarsi effettivamente nella specie umana, dove la varietà del sesso, ed altre differenze ancora, sembrano non appartenere all'imperfezione o alla perfezione dell'umano individuo, ma esser semplici varietà, in ciascuna delle quali possa avervi una perfezione massima, e quindi più archetipi dell'umana specie. Oltre di ciò la stessa perfezione degli individui non cala e cresce

sempre per una scala di gradi uguali ed uniformi; ma, oltre avervi la gradazione uniforme, vi ha nella stessa natura delle cose una graduazione saltuaria, come si scorge appunto nell'esempio dell'individuo vivente suscettibile di tre sentimenti, cioè di quello d'estensione, di quello d'eccitazione, e dell'organico, l'uno più perfetto dell'altro non per gradazione uniforme, ma saltuaria, dimodochè ciascuno di questi gradi saltuarj di perfezione ammette una serie indefinita di gradi uniformi che ognor più lo perfezionano.

Vi hanno dunque delle specie più larghe e men larghe, vi ha una gerarchia non solo fra i generi, ma ben anche fra le specie. La specie più larga di tutte è quella che è pienamente astratta, la quale non tiene che le determinazioni che la distinguono dal genere. Questa dunque è quella che pone la separazione fra i generi e le specie. Sotto questa specie totalmente astratta vi sono le specie meno astratte. E prima le specie costituite dai gradi saltuarii, a cui noi darem nome di *specie saltuarie*. Sotto le specie saltuarie vi hanno quelle formate dalle varietà, che noi chiameremo *specie di varietà*. Finalmente sotto le specie di varietà vi hanno le specie costituite dai gradi di perfezione uniformi, che non hanno più nessuna astrazione, benchè sieno universali, e che denominammo *specie piene*, sieno esse *incomplete* o *complete*, le quali toccano il massimo della perfezione. Ora al di sotto di queste, che sono le ultime specie, vi hanno gli individui sussistenti che possono essere innumerabili.

Il termine adunque di un ente può variare in tutti questi modi, e queste varietà si rifondono nel suo principio. Noi abbiamo l'esperienza di un principio che varia non solo genericamente, ma in un certo modo anche categoricamente dal principio sensitivo corporeo, e questo è il principio intellettuale, il quale considerato puro qual è nell'intuizione, ha per suo termine l'idea. Or l'idea si distingue categoricamente dal corpo che è un reale, e però anche il principio intuitivo partecipa di questa distinzione, abitando nell'idea colla contemplazione che lo costituisce quasi in sua propria sede. Noi non abbiamo altri

esempi datici dall'esperienza di principj che differiscano più che di specie, se non questi due, il principio sensitivo e il principio intuitivo. Il principio razionale non tanto differisce dai singoli, quanto li unisce in se stesso. Ma niente ripugna a pensare, che vi possano aver degli enti, i quali abbiano dei termini reali, genericamente diversi dai corporei. Certo che se vi avessero tali termini, i principj a cui si riferirebbero sarebbero un genere di enti diverso da quello degli enti sensitivi corporei.

Per tal modo l'ente principio è determinato e individuato dal suo termine, e posciachè per esser ente conviene essere individuo, perciò il termine, che dà al principio la sua individualità, gli dà conseguentemente altresì l'esser ente (concepito che sia dalla mente); suscita in lui quell'attività circoscritta e da ogni parte limitata che è il sentimento, e lo fa esser uno, diviso da tutti gli altri enti. — Ma noi dicevamo che anche il principio ha una sua propria limitazione, che non gli viene dalla natura del termine. E questa limitazione consiste finalmente in questo, ch'egli abbia bisogno di un termine straniero per essere individuato. In fatti il principio, che ha bisogno di un termine straniero per venire a quell'atto che lo costituisce un individuo, egli per se stesso non ha ragione di atto, ma di mera potenza, che è un concetto di cosa anteriore all'ente, perocchè l'ente non è potenza, ma atto.

Tale è la limitazione che si scorge nei principj intellettivi creati, ai quali l'essere ideale è termine straniero: tale è la limitazione dei principj puramente sensitivi, ai quali è termine straniero la corporea materia. Onde si scorge manifestamente, che anche nell'ordine dell'essere reale ciò che hanno per sé i principj sensitivi e intellettivi da noi conosciuti e che non ricevono dal termine, non è che una potenza ad esistere come enti, ma non ancora la stessa esistenza, di maniera che sono non enti.

Si potrebbe fare la questione trascendentale: se sia possibile un ente finito, che non riceva nulla dal termine straniero. E primieramente balza tosto nell'occhio, che un tal ente non potrebbe essere intellettuale; perocchè l'essere intellettuale, il cui

termine è l'idea, se l'avesse come termine proprio sarebbe un ente infinito, dotato di tutti gli attributi divini dell'idea. Ma si può argomentare ancora, con ragionamento efficace, che neppure un ente puramente sensitivo può darsi senza che venga determinato e individuato da un termine straniero. E ciò primieramente perchè questo termine che lo individua, essendo suo proprio, sarebbe infinito o finito. Se fosse infinito saremmo fuori del caso, poichè avremmo un ente reale infinito contro l'ipotesi. Se poi il termine è finito, i finimenti di questo termine non potrebbero esser posti da lui stesso, perocchè niun principio limita se medesimo, essendo ciò contrario alla natura di principio, il cui concetto non involge limitazione, anzi una illimitata potenza e tendenza. Dunque i limiti debbono esser posti all'attività del principio da qualche cosa di straniero a lui, e i limiti sono appunto quelli che lo individuano e lo costituiscono ente finito. Dunque l'individuazione d'un ente finito suppone che il termine abbia qualche cosa di straniero al principio. Ancora: il concetto di principio non è che il concetto d'una potenza all'essere. Ma una potenza non può passare all'atto per se stessa se qualche virtù attiva in lei operante non la trae all'attualità, e conseguentemente non la determina questa attualità.

È dunque necessario un termine straniero acciocchè quello che è mero principio passi ad essere ente.

COROLLARI.

I. Dalla qual tesi viene il corollario, che se vi avesse un ente il cui termine fosse infinito, e questo non gli fosse straniero, ma proprio, quest'ente sarebbe Dio.

II. Se ne ricava anche il giusto concetto della limitazione ontologica, che è quella che fa sì che un ente non sia l'altro, e più in generale quella che costituisce l'ente. Perocchè apparisce che non ogni mutazione del termine cangia l'ente in un altro. Di fatti se il cangiamento del termine consiste nella mutazione della perfezione saltuaria, l'ente rimane della

stessa specie (1), e se consiste in una varietà, o nei gradi uniformi di perfezione e di imperfezione, non solo l'ente rimane della stessa specie, ma rimane ancora il medesimo individuo, e questi cambiamenti si dicono *accidentali all'individuo*, come gli altri si dicono *accidentali alla specie*; dove la parola accidentali significa: *non necessari alla specie*, o *non necessari all'individuo*. Così in un individuo umano possono nascere molti cambiamenti senza che si perda la sua individualità.

OSSERVAZIONE

CHE DETERMINA MEGLIO LA NATURA DELLA LIMITAZIONE ONTOLOGICA.

Raccogliendo ora ciò che abbiain detto, possiamo definire in che precisamente consista la limitazione ontologica.

Ella consiste nel principio non già separato dal suo termine, ma nel principio unito al suo termine, da questo posto in atto e individuato. Dove è da osservare, che il principio dal termine

(1) In fatti io reputo che il *sentimento d'eccitazione* accentrato ed organato costituisca un *individuo nuovo*, parendomi che con questa mutazione il principio senziente si cangi, non come principio puramente senziente, che è un astratto, ma come *principio individuato*, perchè egli acquista un nuovo sentimento che non era nè pure virtualmente nel *principio individuato* di prima, il quale come tale non avea che la virtù d'estendere il sentimento ad uno spazio maggiore. Il sentimento d'eccitazione era benal contenuto virtualmente nel *principio puro* astrattamente preso, ma questa virtualità non appartiene all'ente, ma è anteriore all'ente perchè l'ente ha bisogno di essere individuato per esser ente.

Se poi il passaggio dal *sentimento eccitato* al *sentimento organico* cangi l'individuo, è più difficile a definire; ma lo credo ancora di sì, perchè nel sentimento organato è necessariamente la concentrazione del sentimento e dell'attività istintiva, e così il principio individuato del sentimento acquista una *virtù nuova*; e però è un altro individuo; conciossiachè « l'individuo cangia ogni qual volta il principio individuato acquista una nuova virtù e quindi viene la sua stessa individuazione a cangiarsi, consistendo questa non negli atti secondi, ma nella *virtù limitata* del principio, la qual virtù appunto lo individua ».

acquista un'attività che non aveva prima, venendo suscitata e posta in essere la sua attività. Ma l'atto primo di questa attività suscitata e posto in essere è virtuale rispetto agli atti secondi, di maniera che il principio suscitato e individuato, oltre essere un atto primo, è una prima potenza o virtù agli atti secondi. E questa prima virtù o potenza non è già conseguente all'atto primo, ma è lo stesso atto primo, il quale è anche virtù o potenza. Quindi il sentimento di un individuo animale od umano ha due elementi, perocchè abbraccia l'atto primo e gli atti secondi: abbraccia gli atti secondi ed anche la virtù o potenza di questi, la qual virtù o potenza è appunto l'atto primo. Questo sentimento della prima potenza o virtù è l'elemento sostanziale dell'individuo, è quello che lo costituisce un ente distinto degli altri enti. Questo sentimento della virtù o potenza atto primo di un ente è ciò che v' ha nell'ente di immutabile; laddove il sentimento degli atti secondi è ciò che vi ha nell'ente di mutabile. Gli atti secondi adunque preesistono nel sentimento della virtù o potenza, ma ivi sono indistinti ed impliciti e però in tale stato non si chiamano atti secondi. Vi ha dunque nell'atto primo, cioè nella prima virtù e potenza dell'ente, un sentimento che equivale entitativamente a tutta la sfera degli atti secondi, ciascuno dei quali non è altro che la virtù stessa radicale svoltesi parzialmente; quindi la sfera degli atti secondi possibili ad un ente è determinata dal sentimento della virtù radicale, e l'ente non può fare un atto secondo che non sia implicitamente contenuto in tale virtù. Gli atti secondi adunque sono accidentali all'ente, e non si può cercare nel sentimento di questi la sua limitazione ontologica che lo costituisce. La limitazione ontologica adunque dell'ente non è altro che la limitazione del sentimento di quella virtù, o potenza prima, che costituisce l'ente individuo perchè è il suo primo atto. Se questo sentimento della virtù prima dell'ente è ampliato o diminuito, l'ente individuo è cangiato come è cangiata pure la sfera degli atti secondi in cui egli può erompere. Se il cangiamento del suo termine non muta la sua virtù prima, non fa che trarlo

agli atti secondi; questo cangiamento non muta l'ente individuo, ma soltanto lo modifica, rimanendosi egli quell'ente identico di prima.

Test VI. — Ripugna che più enti coordinati abbiano un termine identico.

Questa tesi si dimostra così: l'ente è costituito da un sentimento individuale, è formato dal termine. Se dunque il termine è identico, egli formerà un sentimento individuale identico, e però sarà identico anche l'ente formale, cioè vi sarà un solo ente. La pluralità dunque degli enti coordinati con un termine identico ripugna.

Si dirà che questi enti potrebbero differire per la varietà dei loro principii; ma questa è un'illusione, che nasce per non aversi un concetto chiaro di ciò che è principio. Il principio puro, astrazione fatta dal termine, non solo non è un ente e non ha alcun sentimento, ma non ammette differenza di sorta alcuna, e però preso così in astratto è uno e non può esser più, perchè non può cader in lui nulla che lo differenzii e moltiplichi o che lo limiti; perocchè se vi avesse qualche cosa che lo limitasse, o che ponesse una differenza fra principio e principio, già egli non sarebbe più un puro principio, ma avrebbe qualche appendice che gli servirebbe di termine. Onde altrove dicemmo, che se vi avesse un ente che non avesse alcun altro termine fuori dello spazio puro, questo ente dovrebbe esser un solo; e non ve ne potrebbe essere un altro eguale a lui.

E così inteso è vero il principio degli indiscernibili di Leibnizio (1).

(1) Nella *Teodicea* (621-622) io dimostrai che la questione « se di due individui uguali concepibili dalla mente umana Iddio possa creare l'uno e non l'altro, p. e. di due Adami possibili Iddio possa creare l'uno », nasce dall'imperfezione dell'umano pensare, e che non esiste una tale questione per la mente divina, per la quale gli individui distinti della specie umana non esistono se non in virtù dello stesso atto creatore. Or quello che non è rispetto alla mente divina, non è al tutto: una tale questione adunque è assurda. Ma non sarebbe tuttavia assurda la questione: « Se Iddio avesse

Tesi VII. — Non ripugna che il medesimo termine sia straniero rispetto a un principio, e proprio rispetto ad un altro; ma in tal caso la medesimezza del termine non esiste se non in

« adoperata un'altra porzione di terra rossa per crear l'uomo, avrebbe egli « creato l'identico Adamo che creò? » E a questa rispondiamo negativamente, giusta la sentenza di S. Tommaso che pone nella materia il principio dell'individuazione dell'uomo. L'immaginare adunque che se Iddio avesse adoperato l'identica porzione di terra fosse potuto riuscirne un altro uomo è illusione della mente umana che pone, senza accorgersi, una differenza fra due individui, la quale non esiste, come nè esistono tampoco più individui possibili uguali, se si tratta di formarli colla stessa terra. Onde Leibnizio pregiudicò il suo bel principio coll'accordare all'avversario la possibilità metafisica di più individui in tutto eguali anche rispetto al termine materiale.

Per altro è qui da farsi una importantissima osservazione. Altra è la questione che parla d'individui meramente possibili non ancora esistenti, altra la questione d'individui che già sussistono. Se l'individuo umano ancora non sussiste e si tratta di farlo sussistere per via di creazione, in tal caso l'adoperarvi a comporlo piuttosto una porzione di terra che un'altra è cagione che sussista piuttosto un individuo che un altro, e la prova si è che con quelle due porzioni di terra si potrebbero creare due individui distinti, benchè in tutto il resto uguali, dunque le due porzioni di materia dividono gl'individui. Quindi anche creandosi di essi un solo, questo non sarebbe l'altro che non è creato: egli avrebbe una coscienza diversa dalla coscienza possibile dell'altro. All'incontro quando l'individuo è già creato, egli non perde la sua individualità anche cangiandosi la materia del suo sentimento sostanziale; perchè l'individuo umano conserva la sua individualità, anche sottrattagli la materia, come quello che essendo anche intelligente, conserva nella sua intelligenza il vestigio razionale, la memoria della percezione corporea già avuta. L'individualità adunque dell'uomo già costituito risiede nell'anima intellettuale. Col cessare adunque della materia che gli fu una volta termine corporeo, ovvero col cangiarsi di lei, egli non vien meno, ma si rimane identico. E così si può conciliare la dottrina di S. Tommaso con quella dello Scoto. È vero, come vuol S. Tommaso, che la materia corporea è il principio d'individuazione quando si tratta di far sussistere un individuo umano che prima non sussisteva. Ma è vero altresì quello che voleva Scoto, che le anime avessero un'individualità propria dopo che una volta fossero

astratto, e per rispetto alla pura realtà; laddove relativamente ai due principii egli è un termine diverso.

Noi abbiamo veduto che il termine corporeo rispetto all'anima risulta da due elementi, da un'azione che non è fatta dall'anima, ma ricevuta, e da un fenomeno sentimentale che altro non è che un modo dell'anima stessa, il quale perciò è un'azione, un effetto della spontaneità della medesima anima. L'azione suppone un soggetto che la faccia e che la contenga; e perciò l'azione che non è fatta dall'anima, ma solo dall'anima ricevuta, suppone un soggetto straniero all'anima. Così siam pervenuti a scoprire l'esistenza trascendente di un principio dei corpi.

Or se l'azione ricevuta dall'anima è posta da questo principio trascendente, consegue che questa medesima azione sia termine di due principii, cioè dell'anima che la riceve, e del principio corporeo che la pone. Dunque niente ripugna che lo stesso termine appartenga a due principii, ma all'uno come termine straniero, all'altro come termine proprio; che anzi l'esperienza aiutata dal ragionamento dialettico trascendentale ce ne somministra l'esempio. E un altro esempio l'abbiam pure nell'ordine intellettuale, dove l'idea che è termine straniero alle intelligenze create è per eminenza termine proprio dell'intelligenza divina. Il che prova la prima parte della nostra tesi.

La seconda parte afferma, che una tale medesimezza del termine non esiste se non in astratto e per rispetto alla pura realtà, laddove relativamente a' due principii egli è un termine diverso. E veramente un termine ricevuto come straniero è ben diverso da un termine proprio. Perocchè il principio straniero non sente il termine come se stesso identificato con esso lui, ma anzi come straniero. Laddove il principio proprio sente se

fatte sussistere, perchè questa individualità che hanno ricevuto colla loro creazione o unione alla materia dà loro un atto proprio d'intelligenza, che non perdono più, essendo immanenti gli atti intellettivi nel loro stato di abiti, o questi atti abituali costituiscono una differenza fra loro che basta ad individuarle.

stesso come identificato col termine, e perciò il termine del principio proprio, rispetto a questo, è un sentimento identico con quello del principio. Ma i sentimenti dei due principii sono sostanzialmente diversi. Per l'assioma adunque, che quando una terza cosa s'identifica con una di due cose diverse, anch'essa è diversa dall'altra, ne viene che lo stesso termine rispetto al principio proprio è diverso da se stesso rispetto al principio straniero.

Ma come dunque si dice che il termine pe' due principii è lo stesso? Questo si dice non propriamente nella sua qualità di termine, che involge relazione ai principii, ma unicamente nella sua forma di realtà, la quale diventa poi termine, quando si considera nella relazione ai principii; la qual relazione essendo essenzialmente diversa, rende altresì duplice il termine che da tale diversa relazione viene costituito. L'identità adunque del termine consiste in questo, che il termine ha una realtà identica, ma come pura e mera realtà egli non è ancor termine.

Ora la forma reale si separa dalla condizione di termine per mezzo dell'astrazione, onde dicemmo che ciò che vi ha di comune nel termine non è altro che un astratto. E veramente la pura realtà separata dall'ente, e da tutti i modi dell'ente, non esiste: dunque ella è un'astrazione.

Ma non tutti gli astratti sono esseri puramente mentali, peccchè vi hanno astratti di due maniere; alcuni di essi non sussistono nè in separato e per sè, nè uniti ad altro, da cui sieno realmente distinti. Alcuni altri non sussistono separati, ma sussistono però realmente distinti. Noi abbiamo già dichiarato che cosa significhi sussistere una cosa realmente distinta, quantunque non separata; e abbiamo dato il criterio di conoscere quando ci sia reale distinzione. Reale distinzione, abbiamo detto, ci è ogni qualvolta si presenta alla mente cosa che ha un'attività propria distinta dall'attività del tutto a cui appartiene. Ora la realtà del termine, benchè ella non esista separata da' suoi principii, tuttavia è sua propria in modo che non si può confondere coll'attività del tutto. E nel vero l'attività del

termine corporeo si manifesta in questo, che ella muove l'anima a dare a se stessa un proprio modo di essere, cioè ad ammodare e individuare il proprio sentimento. Che quest'attività poi sia realmente distinta anche dal principio corporeo, che è il tutto a cui appartiene, scorgesi osservando che l'anima percepisce l'azione, e tuttavia non percepisce il principio corporeo da cui proviene. Or se una cosa può essere percepita separatamente da un'altra, convien dire ch'ella abbia un'attività propria, divisibile rispetto alla percezione, e però che sia realmente distinta da ogni altra con cui potesse essere unita.

Quant'è poi alla parte fenomenale del corpo, questa è tutta propria dell'anima sensitiva da cui è prodotta, è un modo dell'anima stessa, e però ella non appartiene al principio corporeo. La parte fenomenale, in quanto è puramente fenomenale, non è termine straniero dell'anima, ma anzi suo proprio; ma è un termine che l'anima non potrebbe produrre a se stessa, se la sua attività non fosse suscitata dall'azione straniera. Dappertutto dove vi è il fenomeno corporeo, vi è altresì l'azione straniera; ma l'una cosa però è affatto diversa dall'altra; perocchè il fenomeno è un modo del sentimento proprio dell'anima, e l'azione straniera è quella che suscita la spontaneità dell'anima a dare al proprio sentimento un tal modo.

Or poi si consideri, che la nozione comune del corpo non è già quella della sola azione straniera separata dal fenomeno; ma è l'azione straniera vestita dello stesso fenomeno, senza il quale la parola corpo non indicherebbe più ciò che veramente indica.

Che anzi il fenomeno, se ben si osserva, è quello che dà al corpo l'individualità extra-soggettiva, e così lo costituisce in faccia alla mente ente extra-soggettivo. Laonde quest'ente non è, rispetto al principio corporeo, a cui è straniero il sentimento dell'anima e conseguentemente i modi di questo sentimento. Onde se la parola corpo si prende secondo la comune accezione, questo è bensì il termine dell'anima, ma non il termine del principio corporeo; il quale non ha per suo termine proprio che l'azione sommovitrice della spontaneità animale, la qual da se

sola non costituisce il corpo individuo, ma solo un cominciamento di esso. Ora il cominciamento dell'ente non è ancor l'ente: il cominciamento adunque del corpo non è ancor corpo, ma più veramente è non-corpo.

Tesi VIII. — Essendo il principio individuato di un ente relativo un sentimento di limitazione, se vi avesse un altro principio il cui termine contenesse tutto ciò che contiene il termine di quello e qualche cosa di più, ciò non ripugnerebbe, e l'identità parziale dei termini non esisterebbe che in astratto, e per rispetto alla pura realtà.

Che il principio individuato costituisca l'ente relativo completo, questo fu dimostrato dalla tesi III.

Che l'ente relativo sia un sentimento di limitazione, questo è dimostrato dalla tesi I e IV; ed appare da sè a chi ben riflette che l'ente relativo è individuo per questo che esclude da sè tutte le cose che non sono lui, o per meglio esprimermi, dalla natura stessa di quel sentimento rimangono escluse. Il sentimento dell'io p. es. è un sentimento esclusivo, che a sè solo si limita e si restringe.

Da queste due verità procede direttamente il corollario, che se questo sentimento perde quella sua limitazione ed esclusività essenziale, quell'ente principio cessa di essere.

Ora se col solo cessare al sentimento la limitazione e la esclusività, che lo riuniva in un principio e quasi in un centro, cessa questo centro, questa individualità, a cui solo competeva il nome di ente distinto da tutti gli altri enti; il pensiero non vede perciò ancora come sia annientato il sentimento stesso, il quale è un'entità realmente distinta da quel principio, benchè vegga che non possa stare separata da ogni qualsivoglia principio.

Il pensier nostro adunque intende che quel sentimento non sarebbe annullato quando potesse avere un altro principio, e che per la sua conservazione non è necessario che abbia piuttosto un principio che un altro.

Suppongasì adunque che quel sentimento, o piuttosto quel termine sentito, avesse un altro principio. Ma non potrebbe

averne un altro, se quel termine rimanesse nè più nè meno quel di prima, per la tesi VI. Pongasi adunque, che l'altro supposto principio avesse quel termine, non però solo, ma come parte di un altro termine maggiore, e non maggiore solamente di quantità materiale, ma maggiore per ontologica ampiezza. Niente ripugnerebbe che quest'altro principio avesse rifiuto nel proprio termine il termine del primo principio. Per la stessa ragione il primo principio potrebbe sussistere in compagnia dell'altro che ha un termine specificamente più grande, poichè i due principii non si potrebbero confondere in un principio solo, giacchè il principio più elevato non percepirebbe il secondo principio, ma questo sarebbe come se non fosse rispetto al primo; perocchè il primo non sentirebbe la limitazione propria del principio secondo, appunto perchè questa limitazione egli non l'ha, avendo anzi un termine ontologicamente più grande. Se dunque la limitazione ontologica è quella che costituisce il principio, e il principio così individuato è quello che costituisce l'ente relativo, l'altro principio anteriore privo di tale limitazione non sarebbe il principio e l'ente posteriore, e questo rimarrebbe coesistente e al tutto diverso e separato da quello, rimarrebbe un altro ente, benchè il termine di questo secondo fosse in quanto alla realtà una parte ontologica di quel primo anteriore.

Che poi l'identità imperfetta dei due termini, quello del principio posteriore e quello del principio anteriore, non esista se non in astratto e per rispetto alla pura realtà, ma relativamente ai due principii sieno termini diversi, questo risulta da quelle stesse ragioni che abbiamo esposte nella tesi VII precedente.

Non rimane adunque, che a dichiarare maggiormente alcune parti della esposta proposizione, che possono rimanere oscure per difetto di alcune nozioni.

E primieramente vuol essere dichiarato che cosa s'intenda per un termine ontologicamente maggiore.

Un termine ontologicamente maggiore è quello che suscita nel principio una nuova *virtù*, e però un nuovo atto primo che

lo costituisce ed individua. Perocchè abbiamo veduto che l'atto primo di un individuo sensitivo è quel sentimento fondamentale, nel quale giace la virtù o potenza degli atti secondi. Onde se questo sentimento virtuale si cangia, è avvenuto un cangiamento nell'individuo.

Ma questo cangiamento può essere di genere o di specie, secondo che la virtù dell'individuo è cangiata di genere o di specie. Può essere anche un cangiamento puramente d'individuo, rimanendo identica la specie. Ora, per essere semplicemente un cangiamento d'individuo, non è che la virtù che costituisce l'individuo si perfezioni o si deteriori in quel modo, che abbiam detto saltuario, pel quale una virtù nuova s'aggiunge alla precedente. Nel qual caso l'individualità non è cangiata totalmente, perchè resta la precedente, ma è però modificata; onde l'individuo ha un'identità soltanto parziale col precedente, cioè in parte è identico e in parte è diverso. Ma se si forma una virtù del tutto nuova, limitata e chiusa in sè stessa, allora vi ha un individuo nuovo, il quale può coesistere nel primo.

All'incontro, se nascono degli atti secondi in un individuo, egli non si cangia, quantunque questi atti secondi possano aumentare o diminuire gradatamente la perfezione dell'individuo mediante gli abiti che lasciano in esso, perocchè gli abiti non accrescono propriamente la virtù radicale del principio, ma soltanto la svolgono, dandole maggiore attualità e prontezza ad operare rispetto alla sfera degli atti secondi, che rimane quella di prima. Per la stessa ragione è da dire che quand'anche gli atti secondi di un individuo accrescessero il suo termine o lo cangiassero notabilmente fino a produrre nell'individuo una *varietà*, questo aumento o cangiamento di termine veniente dagli atti secondi non sarebbe che uno sviluppo naturale dell'individuo stesso e nol cangerebbero propriamente, perchè tutto ciò avverrebbe per la virtù dello stesso individuo, e quindi anche l'aumento o il cangiamento del termine sarebbe compreso nella virtù radicale. Acciocchè dunque l'individuo sia cangiato in tutto o in parte, conviene che la mutazione non nasca da lui stesso,

dai suoi atti secondi, ma che gli venga altronde; e questa è osservazione importante, perocchè tutto ciò che appartiene al naturale sviluppo dell'individuo non cangia mai l'individuo, essendo tutto lo sviluppo progressivo contenuto nella sua virtù sensibile primitiva e radicale che lo costituisce.

Ma se l'aumento del termine si fa in parte da un ente straniero, e in parte dall'individuo stesso che vi coopera, allora l'individuo rimane cangiato soltanto in parte. Or poi se la parte che non è cangiata è più radicale e virtuale di quella che viene cangiata, l'identità dell'individuo prevale. Onde, se questo individuo fosse un essere intelligente dotato di coscienza, egli riconoscerebbe che in se stesso è avvenuto un ammirabile cambiamento; perocchè da una parte saprebbe di essere certamente quel di prima, e dall'altra non esiterebbe a dire di essere divenuto un altro * (1). La quale apparente contraddizione si spiega appunto dicendo, che il principio più radicale e più virtuale rimase il medesimo; ma che la sua individuazione ultima ha sofferto cambiamento, perchè s'aggiunse una nuova virtù. Onde quantunque la virtù, e non gli atti transeunti, costituisca l'individuo, tuttavia nella virtù stessa accade che si possano distinguere due gradi e quasi una prima e una seconda virtù innestata sulla prima; il qual fatto fa sì che nell'individuo intelligente rimanga la coscienza della sua identità, e nello stesso tempo egli sia consapevole di una mutazione individuale.

Di queste due virtù subordinate e innestate l'una nell'altra trovasi esempio anche nell'ordine della natura. In fatti qual mutazione non arreca all'uomo la morte! Cessa per essa il sentimento fondamentale del corpo, che è la virtù onde procedono i suoi atti secondi che riguardano il corpo, le sensazioni e gli atti animali. E tuttavia rimane nell'anima separata non solamente la virtù intellettuale, ma ben anco un abito relativo al corpo che

* (1) È facile vedere l'applicazione che si può far di questo principio al cambiamento operato nell'uomo dalla grazia di Dio, e a quel detto di S. Paolo: *Vivo autem, jam non ego; vivit vero in me Christus* (Gal. II, 20).

non ha più ma che ebbe, la quale si può ben dire che è « una virtù di virtù », ossia una virtù virtuale; le resta, in una parola, la virtù che la rende idonea a riacquistare la virtù perduta consistente nel sentimento fondamentale corporeo, tostochè le sia ridonato il termine corporeo.

Or poi questa seconda virtù che s'innesta sulla prima non può costituire da sè un altro individuo, perchè non è in se stessa limitata e da tutte le altre divisa, ma, come dicevamo, innestata in un'altra colla quale si continua, o piuttosto fa con essa una sola cosa, un solo sentimento virtuale, che è esempio di quello che abbiám detto immedesimazione parziale dei principii. Che se questa seconda virtù si dividesse dalla prima in modo che stesse da sè senza comunicarsi alla prima, e così costituisse un sentimento, onde che sia limitato ed esclusivo, ella formerebbe un nuovo individuo.

Applicando questa dottrina all'animale, consegue da essa:

1.° La materia continuata forma un solo individuo in quanto è animata; ma se si divide in parti non comunicanti fra loro, nascono più individui, perchè nascono più sentimenti primitivi separati;

2.° Se vi s'aggiunge il sentimento d'eccitazione, l'individuo è modificato, la specie non è cangiata, ma l'individuo è salutarmente perfezionato, e quindi in parte cangiato. Non si può dire veramente che in questo caso sia stata aggiunta una nuova virtù, perocchè la virtù primitiva consistente nel sentimento fondamentale d'estensione racchiudeva anche la virtù del sentimento d'eccitazione, e il sentimento d'eccitazione, se è transeunte e parziale, dee considerarsi come un atto secondo che non muta l'individuo. Ma se vi s'aggiunge l'organizzazione, e il sentimento d'eccitazione diventa permanente, allora egli acquista natura, piuttosto che di atto secondo, di atto primo, individuante l'animale, dove giace la virtù ad una serie determinata di atti secondi transeunti e parziali; la qual virtù però è innestata e radicata in un'altra virtù precedente, quella del sentimento d'estensione. Tale è il sentimento fondamentale d'ec-

citazione, in cui abbiamo posto il *carattere* dell'animale, pel quale l'animale, è distinto in semplici elementi animati, sieno divisi fra loro, o aggregati in un modo ancora inorganico che però tende sempre ad organizzarsi.

3.° Ma posciachè la virtù d'eccitazione è quella che individua l'animale, non ripugna che avvenga (ed anzi ella sembra cosa confermata dall'esperienza) che quantunque il sentimento d'estensione non si divida perchè non si divide il suo termine, e quantunque per questa via non nascano nuovi individui, tuttavia si divida il sentimento d'eccitazione, e così sorgano nuovi individui animali nel seno del medesimo sentimento d'estensione, il qual solo non è ancora animale.

Noi abbiamo altrove esposto come concepiamo che possa avvenire un tal fatto.

Il sentimento d'eccitazione fondamentale nasce per la continuità di certi intestini movimenti. Ora se questi intestini movimenti hanno un ordine costante, un'armonia, una legge unica, il sentimento fondamentale d'eccitazione è anch'egli costante, ordinato, armonico, unico com'è la legge che lo governa.

Convien altamente meditare come l'armonia de' movimenti intestini (e quando dico armonia dico unità, per la ragione unica che tutti i moti dirige) sia consentanea e rispondente alla spontaneità del principio senziente. È vero che il principio senziente non intende l'armonia perchè non ha intelligenza, non intende la ragione unica che ordina ed accorda i molteplici movimenti; ma egli nulladimeno sente quest'armonia, vi è naturalmente inclinato, ne riceve dilettazione, acquista per essa l'ultima sua perfezione.

E che la cosa debba esser così, oltrechè nel fatto si sperimenta, ce 'l fa credere il principio ontologico, che « l'ente è ordinato per sua propria essenza e natura »; e però ogni ente in quanto è ente, in tanto è armonico. Ed avendo ciascun ente natural tendenza a conservarsi e costituirsi ente nel modo migliore che possa, ad acquistar più di entità ch'egli possa, e, per dirlo in una sola parola, a perfezionarsi; egli ha conse-

guentemente una tendenza intrinseca ad acquistare la maggiore armonia, e il maggior ordine ch'egli possa.

Il che anche si vede considerando che perciò appunto l'ente sensitivo cerca i movimenti più facili che gli arrechino uguale diletto; e i movimenti armonici sono i meno faticosi di tutti, quelli che esigono la menoma azione, e conseguentemente i più facili; onde di sopra dicemmo, che i movimenti che si fanno con periodo e con metro più convengono all'animale; perchè in fatti sono più facili ed esigono un abito solo di operare invece di molti, appunto per l'unità che hanno in se stessi: il periodo poi ed il metro sono elementi di armonia. Onde noi vedemmo nell'Antropologia quanta parte abbia a spiegare i fenomeni dell'animale la *virtù sintetica* di cui egli è dotato; la qual virtù sintetica è come il subbietto e l'intrinseca ragione di tutti gli abiti, di cui l'animale viene in possesso.

Ancora in altro modo si può arrivare ad intendere ciò che noi vogliam dire. Perocchè ammesso che due elementi al contatto fra loro sieno dotati d'un unico sentimento d'estensione, ammesso pure che se questi due elementi si muovono senza perdere il contatto, il sentimento d'estensione dee subire una modificazione, e perchè è sentimento dee sentirlo in sè, il che è quanto dire dee essere eccitato; ammesso pure che lo stesso dee avvenire se invece di due elementi ve ne fossero al contatto dei milioni; pare dover conseguire ai movimenti intestini di questo aggregato di elementi l'uno di questi tre fenomeni: o i movimenti degli elementi al contatto sono separati fra loro da intervalli di elementi che non si muovono, ed allora vi avranno tanti eccitamenti isolati, tanti sentimenti eccitati discontinui e con lacune frammezzo; o tutti gli elementi si muovono, ma senza alcun ordine nè armonia di sorta, e in tal caso il sentimento eccitato sarà continuo, ma disordinato e senza alcuna unità; o finalmente tutti gli elementi si muovono, ma ubbidendo ad un'unica legge e ragione armonica, e in tal caso anche nel sentimento eccitato si dovrà riflettere e riprodurre quest'armonia, quest'ordine, ed egli presenterà in se stesso

l'unità co' suoi metri, co' suoi periodi, colla prevalenza opportuna di alcuni eccitamenti quasi dominatori degli altri; e se quest'armonia dee continuare e riprodursi in un corso zoetico, la spontaneità stessa dell'animale, che tende a continuare ed anche perfezionare tale armonia, dovrà reggersi ella stessa con unità d'azione, dovrà spiegare una forza sintetizzante che abbraccia tutta la sfera organica e gerarchica de' sentimenti eccitati e de' movimenti medesimi. E in fatti riconoscono i fisiologi nell'animale quest'unità perfetta, onde accade che egli non esista in nessuna parte, ma nel tutto, e che niuna parte del corpo organico sia lui, o sia quella di prima se si stacca dal tutto; onde a ragione Kant affermava che « la ragione della maniera di essere di ciascuna parte di un corpo vivente risiede nel tutt'insieme ».

Il quale ultimo fatto non può essere certamente incredibile a coloro che hanno ben inteso come il principio sensitivo costituente l'animale è semplice e spirituale, di cui abbiamo arrecato già indubbie prove; di che avviene ch'egli possa unizzare in sè la molteplicità colla sua virtù unica e sintetizzante, il che lo rende suscettibile di armonia.

Ora l'armonia avendo in sè l'unità, come dicevamo, per l'unica legge che la governa dee accadere necessariamente, che ove v'abbia un'armonia di movimenti intestinali, ivi debba esservi un solo individuo formato dal sentimento d'eccitazione e però un solo animale, giacchè il carattere dell'animale consiste, come dicemmo, nell'unità armonica del sentimento d'eccitazione. Ma niente vieta che quest'armonia di movimenti intestinali in un aggregato di elementi non abbracci che un gruppo di questi elementi, e gli altri elementi dell'aggregato si suppongano rimanere in perfetta quiete. Nel qual caso il sentimento continuo abbraccia tutto l'aggregato degli elementi, e il sentimento eccitato non ne abbraccia che un gruppo, una parte. Or l'individuo animale si deve trovare per tal maniera attuato nel seno del sentimento continuo, senza che però s'estenda a tutto il sentimento continuo. In tal caso tutti quelli

elementi che non prendono parte ai movimenti armonici sono estranei all'individuo animale, benchè a lui congiunti, e rimangono tali se egli forse non li rapisca tutti o parte nel suo vortice, se non li faccia entrare nella sfera della sua armonia. Di che si vede che il sentimento continuo è una virtù diversa dal sentimento d'eccitazione: questa seconda individua l'animale e così lo pone in essere; quella prima non è l'animale in atto, è solo l'animale in potenza che non è ancora animale. Ma quando l'animale è posto in atto, allora gli elementi che il formano colla lor danza non somministrano all'animale soltanto l'eccitazione armonica, ma ben anco il continuo; e questo è come il *substratum* e la radice di quella. Allora nell'animale vi hanno le due virtù immedesimate, ma l'una è anteriore all'animale, e l'altra è quella che propriamente il forma e compisce. Nè tuttavia il principio animale si rimane d'essere un solo, perocchè la congiunzione de' principii, come dicemmo, unifica i principii. Nè da questo però si vuol dedurre che il principio proprio dell'animale s'estenda a tutto il continuo, ma solo a quel continuo che è sede della mobile armonia, perchè ivi solo è il principio d'eccitazione che individua l'animale. Nè pregiudica che il sentimento di continuità passi via oltre a questo confine non bastando esso a formar l'animale. Ed ogni principio sensitivo essendo presente ad ogni parte del suo termine, niente vieta che il principio d'eccitazione si approprii il principio del continuo solo per quella parte di continuo in cui l'eccitazione armonica ha luogo, e con questa sola parte s'immedesimi, rimanendo il restante fuori di lui.

Dalla qual teoria procede questa conseguenza, che un animale, benchè col suo termine occupi un luogo determinato nello spazio e chiuso entro brevi confini, possa tuttavia avere un rapporto di continuazione con tutto l'universo, il che si avvererebbe nell'ipotesi di alcuni filosofi antichi rinnovata da Cartesio, e da altri ancora più recenti, che tutto fosse pieno di una sostanza eterea. La qual ipotesi non è inverisimile, purchè le si pongano due limitazioni:

La prima, che l'etere non s'estenda altrettanto quanto lo spazio, il quale non ha confini, ma solamente quanto il mondo materiale, il quale ha confini;

La seconda, che quest'etere non produca già un pieno assoluto senza alcuno interstizio vuoto fra' suoi elementi, ma questi sieno soltanto fra loro al contatto in qualche lor punto, onde v'abbia continuazione per via di contatto, benchè v'abbiano de' vacui fra gli elementi, come avvenir dovrebbe se gli elementi eterei fossero sferici, nel qual caso non si potrebbero toccare l'un coll'altro che in un punto, od avessero altra forma che non permettesse il contatto fra loro se non a condizione di lasciar de' vuoti in mezzo.

Veduto pertanto come l'animale riceve la sua individuazione mediante l'armonia mobile che sorge nel seno del continuo, se n'ha tosto questa conseguenza: che possono avervi altrettanti individui animali, quante possono essere le armonie mobili suscitate nel continuo, purchè ciascuna armonia abbia una perfetta unità e possa perseverar qualche tempo.

Quindi ancora è manifesto come degli animali minori possano esistere dentro altri animali maggiori senza punto confondersi fra di loro, e avendo ciascuno un principio sensitivo diverso, limitato in modo che il sentimento dell'uno non sia quello dell'altro, la quale è la limitazione ontologica necessaria a costituire l'essere relativo. A concepire un tal fatto, basta concepire come delle armonie mobili minori in se stesse perfette e rette da un'unica legge possano trovarsi dentro ad una armonia mobile maggiore, e formar parti di questa che è pur unica in se stessa e da una legge unica governata. Ed è a considerare attentamente, come in tal caso l'animale maggiore non possa avere quello stesso sentimento che avrebbe l'animale minore. Perocchè essendo l'individuo costituito dal sentimento della propria limitazione; e l'animale maggiore non avendo la limitazione del minore, nè può aver lo stesso sentimento ontologico individuante, nè può essere lo stesso ente. Il sentimento di continuità sarebbe il medesimo in parte; ma questo non

forma l'animale, a cui è anteriore perchè non costituisce la sua individualità. Quindi in questo caso l'identità parziale dei termini fra' due animali, il maggiore e il minore, non sarebbe che un astratto, e per rispetto alla realtà e alla continuità, cose del tutto straniere all'individualità.

Finalmente si deduce ancora da una tale dottrina, che il numero degli animali possibili fra piccoli e grandi è determinato dal numero delle armonie mobili aventi perfetta unità di ragione e permanenza, che possono sorgere negli elementi che compongono l'universo materiale; e che tutti questi sentimenti hanno il loro principio distinto, e incomunicabile, perchè consistendo l'individualità del principio nel sentimento della propria limitazione, consegue che non avendo l'un principio la stessa limitazione d'un altro, per esempio il principio dell'armonia mobile maggiore non avendo la limitazione dell'armonia mobile minore, il principio di lei non può sentire la limitazione del principio minore, e così non può esser questo, come questo non può esser quello. Nè tampoco i loro termini comunicano nell'armonia, la quale è diversa, e ciascuna una e ultimata in se stessa: onde non comunicano menomamente in quanto sono enti, ossia individui, ma unicamente hanno comunione nel principio anteriore all'animale, che è quello di continuità, e che non costituisce l'animale.

Or questo spiega, dicevamo, come un principio di vita universale appaja nell'universo, e nello stesso tempo sussistano gli animali come individui separati.

Tesi IX. — Il principio che ha un termine finito straniero, e il principio che ha lo stesso termine come proprio, sono due enti relativi finiti.

La verità di questa tesi risulta dalle cose dette. Peròchè fu dimostrato che il termine straniero suppone al di là di lui un principio a cui sia termine proprio, quindi si hanno due enti;

fu dimostrato che l'identità di un tal termine non è che astratta, e per rispetto alla pura realtà (*Tesi VII*);

fu dimostrato che l'ente è limitato in due modi, per aver limitato il termine e per essere questo straniero (Tesi V).

Dunque tutti e due questi enti sono limitati; quello che è il termine limitato straniero in due modi, e quello che ha il termine limitato proprio in un modo solo.

OSSERVAZIONE.

Qui può nascere la domanda, se fra l'essere che ha il termine proprio e l'essere che ha il termine straniero vi abbia necessariamente non solo azione del primo sul secondo, ma ben anco reazione del secondo sul primo.

E rispondiamo che questa azione e reazione, o reciprocità di azione, non è assolutamente parlando necessaria, giacchè la legge dell'azione e della reazione in nessuna maniera si può dimostrare universale, ma ella è cavata da una osservazione e ristretta a ciò che accade in alcuni fenomeni de' corpi (1).

E certamente nell'unione del soggetto coll'oggetto non tiene una tal legge, perocchè l'oggetto (l'idea) non è suscettibile di di passione alcuna. Qui conviene anche distinguere fra il ricevere e il patire. Il soggetto, che riceve l'oggetto, riceve, non patisce: l'oggetto è ricevuto, non agisce. L'oggetto che è ricevuto non trova alcuno ostacolo da vincere, è posto nel soggetto o non è posto, o per dir meglio il soggetto è posto nella condizione di ricevente. Il soggetto che riceve l'oggetto, acquista una potenza nuova (l'intelligenza) in conseguenza della presenza dell'oggetto relativo a lui, ma questa potenza è un'attività tutta sua, non dell'oggetto: questa potenza è un atto che sorge in lui stesso, e lo individua, sorge nel seno della pura realtà, la quale non era lui prima di quest'atto; e dopo quest'atto ancora non è lui, perocchè lui è solamente quest'atto. Come sorga quest'atto è il problema della creazione delle intelligenze, ed è lo stesso problema di quello che dimanda come l'oggetto si comunichi, si manifesti limitatamente al soggetto.

Ma nè anche nell'ordine della realtà si può dimostrare che

(1) V. *Rinnovamento* ecc. L. III, C. XLVII.

dove vi ha un'azione, ivi debba essere anche una reazione. In fatti le azioni del tutto interne di un ente non hanno propriamente reazione, nè azione contrapposta. Starà poi a vedere quali sieno queste azioni del tutto interne: questa è una questione a parte, che riguarda l'applicazione: il principio rimane sempre evidente. Onde s'intende che se un ente avesse un termine proprio e la facoltà di modificarlo, quest'azione non esigerebbe reazione alcuna. Del pari, la *creazione*, che pone un ente del tutto nuovo, non può avere reazione da quest'ente che ancora non esiste, perocchè rispetto al Creatore ella è un atto del tutto interno.

Finalmente nè anche dove si scorge azione e passione, la quale trovasi nell'ordine delle cose reali finite, non è necessario che vi abbia sempre reazione, ossia azione reciproca. Questa non si dà rigorosamente parlando nè pure nel fatto descritto dell'ente puramente sensitivo. Nella descrizione di questo fatto noi abbiamo posti due principii, due enti a fronte, il principio sensitivo e il principio corporeo. Abbiamo detto che il principio sensitivo è passivo, e il principio corporeo è attivo nella prima loro congiunzione. Abbiamo detto ancora, che il principio sensitivo diventa alla sua volta attivo quando colla sua propria attività istintiva modifica il suo termine corporeo, ed allora il principio corporeo diventa passivo. Ma se si considera come fu da noi spiegata questa mutua azione, ben si vedrà che non è un'azione che l'ente individuo eserciti sull'altro ente individuo. Anzi ciascuno de' due enti individui è quello che modifica se stesso. Ma dall'altro ente è mosso a modificarsi. Or questa mozione è anteriore alla sua modificazione. Questa mozione adunque è cosa straniera alla modificazione dell'individuo, e anteriore alla detta modificazione: ella si concepisce con un concetto affatto distinto da quello della modificazione dell'individuo stesso; e però non appartiene propriamente all'individuo. A che dunque appartiene? Noi abbiain detto alla semplice e pura realtà, la quale non è l'individuo finito, ma cosa anteriore all'individuo.

Questa realtà è quella nel cui seno sorge l'individuo finito, e però si può considerare come sua radice, ma è una radice anteriore a lui, che non incomincia neppure a costituirlo; poichè egli incomincia a costituirsi quando incomincia l'atto che lo costituisce individuandolo. Tutti gl'individui adunque sono radicati in una realtà anteriore a loro, la quale non è loro sensibile se non in quella parte limitata, per la quale sono individui reali. Questa porzione di realtà che è in essi si continua alla realtà che è fuori di essi; e l'azione che l'uno esercita sull'altro è un'azione che si fa soltanto fra le due porzioni di realtà, le quali, separate dal resto, non sono gl'individui, ma ne son la radice. In virtù di questa azione secreta fra la realtà pura e insensibile degli individui, essi si muovono a modificar se medesimi. Così si spiegano tutte quelle azioni fra gli enti individui, le quali hanno per iscopo il modificarle. Onde si deve concludere:

1.° che ogni individuo modifica se stesso, e non riceve altronde la sua propria modificazione.

2.° che la causa che muove l'individuo a dare a se stesso questa modificazione non è ciò che lo costituisce come individuo, ma è quella porzione di realtà che è l'individuo, ma che non è l'individuo, nel cui seno l'individuo sorge; onde ad essa è connesso ontologicamente; e quindi l'azione di un individuo sull'altro non si può spiegare senza ricorrere a un elemento anteriore all'individualità stessa, al modo onde l'individuo è informato, anteriore, dico, alla limitazione ontologica dell'ente (1).

Ma in questo caso si dirà: le due porzioni di realtà non si modificano esse fra loro? Rispondo di no, perocchè tutte le modificazioni appartengono all'individuo, a cui appartiene il sentimento; laddove queste porzioni di realtà anteriore sono anteriori al sentimento individuale: le azioni che esercitano fra

(1) Il concetto di *realtà pura* scorra dal sentimento, e anteriore a questo, fu da noi svolto e dichiarato nel Capo. XXXVIII.

loro sono puramente virtuali: i loro effetti non rimangono in esse, ma incontanente vanno fuori di esse, cioè vanno negli individui, la cui attività è suscitata. Come, se due corpi perfettamente duri s'urtassero, le superficie urtate non soffrirebbero alcuna modificazione, ma gl'interi corpi si moverebbero secondo le leggi della percussione, perchè il moto che incominciarebbe in quelle superficie si comunicherebbe immediatamente al corpo, senza che nelle superficie rimanesse modificazione di sorta; così l'azione delle due realtà non le modifica, come quelle che non sono suscettibili di modificazione, ma la modificazione che succede riguarda l'individuo, che per quello affronto delle due realtà si suscita a modificarsi.

E qui si osservi che noi abbiamo parlato di due porzioni di realtà, le quali sono porzioni limitate soltanto dall'individuo stesso, onde la limitazione della realtà appartiene alla limitazione ontologica dello stesso individuo. Come dunque accade che le due porzioni di realtà agiscano fra di loro? Certo in conseguenza dell'azione stessa dell'individuo, di quell'azione, dico, con cui egli modifica se medesimo. Nel produrre questa modificazione egli opera su quella realtà che costituisce la sua radice, nel seno della quale egli nasce e sussiste. Or se l'azione di un individuo tende ad operare nella sua realtà, e questa realtà è termine di un altro individuo, egli in tal caso modificando la realtà sua propria, dà cagione all'altro di modificare la sua; poichè l'altro sente che la sua realtà gli si muta per forza straniera, e questo sentimento è già l'azione spontanea dell'altro individuo incominciata.

Tesi X. — Come abbiamo veduto che quell'ente che ha un termine straniero può avere nel suo seno altri enti, ciascuno dei quali abbia per termine una parte del termine totale, purchè questa parte costituisca un tutto perfettamente armonico ed uno; così non ripugna, che quell'ente che ha un termine proprio abbia nel suo seno altri enti aventi un termine proprio, porzione del termine totale, purchè questa porzione costituisca da sè sola un tutto armonico e perfettamente uno.

Le ragioni addotte a conferma della tesi VIII valgono anche a dimostrar la presente.

Tuttavia a renderle più efficaci gioverà richiamar qui l'attenzione alla natura del principio e alla sua intima costituzione, perocchè l'ente essendo un principio individuato, tosto che si sa come si formi un principio e s'individui, si sa di conseguenza come si costituisca l'ente.

Il principio individuato non è altro che un sentimento ridotto ad unità, e considerato sotto l'aspetto di attività. Perocchè in ogni sentimento vi ha un'attività. Se il sentimento ha una perfetta unità, anche quest'attività conseguentemente è unica. Ma po- sciachè in ciascuna attività vi ha qualche cosa che colla mente si concepisce come primo, e qualche cosa che si concepisce come secondo, perciò quell'elemento dell'attività unica che si concepisce come primo dicesi principio individuato del sentimento.

Se invece di parlare del principio individuato parlassimo semplicemente di principio, in tal caso noi ci formeremmo un altro concetto del medesimo. Il principio semplicemente preso è un concetto astratto e negativo, perchè è il principio separato dal suo termine, e però separato dal sentimento, e così separato noi abbiamo già veduto che non esiste realmente, ma soltanto che si concepisce come un *quid* incognito anteriore all'individuo, e al sentimento, che ne rappresenta la potenzialità astratta e divisa da ogni atto.

All'incontro il principio individuato, cioè considerato nel sentimento e non diviso da lui, è distinto realmente dal suo termine, e si definisce come abbiain detto « l'attività del sentimento ridotta ad unità nel primo suo atto ».

Dal quale concetto del principio individuato risulta manifestamente, che ogni qualvolta nel seno del termine proprio di un ente si formasse od esistesse una sua porzione che presa da se stessa costituisse un sentimento perfettamente armonico ad uno, non ripugnerebbe punto che ivi sorgesse un principio nuovo individuato, e quindi un nuovo ente minore nel seno dell'ente maggiore.

Quest'ente minore avrebbe per suo termine una porzione del termine dell'ente maggiore; ma non vi sarebbe tuttavia identità, nè anco parziale, fra i due termini che hanno esistenza relativa ai due principii, per le ragioni esposte alla tesi VII.

Di più, l'un ente non si potrebbe confonder coll'altro, perchè l'essenza dell'ente minore consistendo nella sua limitazione ontologica, e la sua limitazione non potendo esser quella dell'ente maggiore, ne viene che non possono essere un ente solo, ma due perfettamente separati.

OSSERVAZIONE.

Quindi, se quella che presentemente si conosce come potenza di un ente potesse venir separata dal suo soggetto e stare da sè, incontanente ella stessa diverrebbe un soggetto, rimarrebbe una virtù che avrebbe natura di ente principio, di sostanza, come abbiamo detto in uno de' capi scorsi.

E viceversa se quella che presentemente è la virtù prima di un ente, costituente l'ente, divenisse una virtù seconda, venendole aggiunta una virtù anteriore come suo principio, egli cesserebbe d'essere un ente, un soggetto, perderebbe la propria individuazione, non sarebbe più un principio individuato, nè una sostanza; ma bensì una mera potenza di un altro soggetto, perdendo la sua limitazione ontologica.

Tesi XI. — Se si tratta di un ente maggiore che ha un termine proprio, l'ente minore non può nascere nel suo seno se l'ente maggiore non è intelligente e volitivo, e non lo suscita con un atto pratico di sua volontà.

Nella tesi precedente abbiamo dimostrato, che qualora una data porzione del termine proprio d'un ente formasse un tutto da sè armonico ed uno, allora non ripugnerebbe che questa porzione divenisse termine di un ente minore. Ma il non esservi ripugnanza a ciò non prova che così sempre avvenga. Acciocchè una tal cosa avvenga di fatto, noi stabiliamo nella tesi presente dover concorrere a ciò una libera energia da parte dell'ente maggiore, che perciò deve essere intelligente e libero.

E veramente l'ente che ha un termine proprio è dominatore del suo termine, perocchè questo termine è egli stesso. Quest'ente è un principio unico, e tutta l'attività di questo ente semplicissimo a lui si riduce. Dunque non può sorgere nel suo termine un'altra attività da se medesima, che da lui sia distinta. Di più, nel concetto di questo ente, lui solo si pone, e non altre attività diverse da lui. Dal concetto suo adunque non viene, che altre attività debbano esistere: queste non sono a lui necessarie. Solo, quel concetto non le esclude. Mediante adunque l'attività dell'ente maggiore unica e semplice che abbraccia la totalità del termine, questo termine rimane pure unico e semplice. Ma appunto perchè egli, quest'ente, è pienamente dominatore del suo termine e in possesso di lui come di se stesso, niente ripugna che per la sua propria attività nel suo termine egli faccia sorgere de' principii minori, limitati ad ogni porzione del suo termine, che, una ed armonica faccia un tutto da sè. Ogni principio individuato ha un'attività propria, una virtù che può essere esercitata nel proprio termine. Ora l'attività che si richiede nel caso nostro alla costituzione de' nuovi principii consisterebbe unicamente in far sì, che nelle dette porzioni del termine totale il sentimento si isolasse dal tutto, quasi ogni porzione sentendo se stessa e non sentendo l'altre porzioni. Con questo solo nuovi enti comparirebbero, la cui essenza consisterebbe nel sentimento della propria limitazione.

Ora posciachè nel concetto dell'ente maggiore non si contengono i minori, questi non possono sorgere che per un atto libero di lui, cioè non necessitato dalla propria essenza che nel concetto di lui si contiene; e la libertà non si dà senza l'intelligenza. Forz'è dunque, che un tal ente sia intelligente e libero.

Dove è da osservarsi, che il sentimento della propria limitazione delle singole parti non toglie punto nè poco il sentimento totale del principio che abbraccia tutto il termine, perchè non ripugna che una parte di quello che è termine di un principio maggiore sia termine diverso di un principio e però di un ente minore (Tesi VIII).

Né il termine sarebbe tuttavia il medesimo, ma diverso in rispetto ai due principii, perocchè il termine minore non torrebbe dal maggiore che la sua radice, la quale è anteriore all'ente e non lo costituisce, ma è solo condizione della sua sussistenza; perocchè l'ente relativo è costituito unicamente dal sentimento della sua limitazione (Tesi VII, e Tesi IX). Ora il sentimento della limitazione è un sentimento nuovo, in quanto è negativo.

Vedesi ancora la differenza ontologica de' due termini dal considerare che il termine del principio maggiore, rispetto a lui, non ha parti realmente distinte, perchè egli deve essere perfettamente uno (condizione necessaria ad ogni ente), e le parti sue così si chiamano impropriamente, non essendo che mentali e dipendenti dall'arbitrio che regge il pensiero pratico. All'incontro il termine dell'ente minore, anch'egli perfettamente uno, forma un'unità diversa dall'unità totale, e però non è veramente una parte dell'unità totale, perocchè avanti che si costituisca in ente non è parte realmente distinta, e dopo costituito in ente, non è parte neppure mentalmente distinta, perchè è un tutto da sè unico e semplice, e il tutto non è una parte. Non si dà dunque in questo fatto divisione di ente, ma si dà solo moltiplicazione di enti.

Che se alla mente umana par di trovare qualche cosa di comune a' due termini, questo nasce dal pensare imperfetto di lei, e dal non accorgersi che quando è costituito l'ente minore, non v'ha già una parte del precedente, ma un ente nuovo. Le rimane bensì il pensiero di una realtà comune, ma questa realtà non è veramente comune, perchè non essa è quella, come dicevamo, che costituisce il nuovo ente individuo, ma solo quella nel seno della quale questo ente nasce, nascendo il sentimento della limitazione; e tale realtà pensata dalla mente non è che astratta e negativa, nel quale stato ella non appartiene neppure all'ente maggiore, perocchè la realtà dell'ente maggiore non è cosa astratta e negativa, o pura realtà, ma è realtà compiuta con sentimento e attività, in modo che s'identifica collo stesso ente maggiore, non avendo ella in lui alcuna limitazione. Ma

così non è conosciuta dalla mente umana, e a questa è inarri-
vabile, giacendo al di là di ogni sua percezione.

Or poi l'ente maggiore che esercita una tale attività, per la
quale costituisce l'ente minore (ed anzi costituisce quanti enti
minori egli voglia purchè ciascuno abbia il suo termine sem-
-plice ed uno), essendo intelligente e libero, sente e conosce la
sua propria azione e così conosce gli enti limitati che sorgono
nel suo seno, benchè egli non sia il subbietto delle limitazioni
ontologiche che li costituiscono. E qui ha pienamente luogo la
sentenza del Vico che « per conoscere una cosa bisogna farla ».

Tesi XII — L'ente che ha un termine straniero non può esser
la cagione efficiente di quelli enti minori che sorgessero nel
suo termine, ma la cagione efficiente di essi vuole essere il
principio proprio del termine straniero, benchè il principio stra-
niero possa contribuirvi indirettamente.

Niun principio dà a sè stesso il termine straniero, ma lo ri-
ceve altronde. Ha bensì su di lui un attività che lo ritiene e
lo modifica, ma questa attività è volta unicamente alla propria
conservazione e perfezione. Quindi quest'attività non s'estende
a suscitare nel termine straniero enti diversi da sè.

Ciò si prova considerando che quantunque egli senta il ter-
mine straniero, tuttavia lo sente come straniero, e il termine
straniero non è egli stesso, di maniera che egli non è già il
sentimento del termine straniero, ma il sentimento suo proprio.
Di straniero non vi è che la realtà pura, il sentimento è un
fenomeno, un modo suo proprio. Ora la realtà pura non può
costituire alcun ente, non essendo che la condizione dell'ente.
L'ente dunque che ha un termine straniero non può costituire
nel detto termine un altro ente, perchè il sentimento non ap-
partiene al termine, ma a sè principio individuato e limitato
che non può moltiplicarsi. La realtà poi senza sentimento non
può costituire alcun ente.

Ma il principio proprio del termine straniero ha la realtà
come propria e in istato di realtà completa, di realtà senti-
mento. Non è dunque ripugnante che agendo in questo termine

suo proprio, mediante l'azione ontologica sopradescritta, possa produrre un ente minore.

Tuttavia noi dicevamo, che l'ente che ha un termine straniero può contribuire indirettamente alla produzione di un ente minore nel suo termine. Poichè, esercitando egli un'attività nel suo termine a proprio profitto, non ripugna ch'egli possa porre qualche impedimento alla libera azione del principio proprio, a quell'azione con cui il principio proprio tentasse di produrre un ente minore, come pure ch'egli possa aiutare quest'azione. L'esperienza di ciò che avviene negli animali, ci rende ciò verisimile. Perocchè l'animale coll'attività propria del suo principio tende a conservare il suo corpo, a mantenerlo unito ed armonico, e quindi a impedire che le parti disgregandosi formino nuovi animali. Or posciachè l'individualità dell'animale consiste nel sentimento armonico d'eccitazione, e questo suppone un movimento continuo elementare, o molecolare, accade che vi sia di continuo nel corpo animale un passaggio di materia, un acquisto ed una perdita, il che contribuisce indirettamente alla formazione di nuovi animali colla materia che si divide. S'aggiunge l'impeto dell'istinto sensuale, il quale talora pregiudica indirettamente all'animale stesso, e contribuisce alla divisione del suo termine da lui, il che pure si deve dire delle azioni e passioni patologiche.

La generazione finalmente è quel fatto solenne, in cui l'animale contribuisce il più alla formazione di nuovi enti; ma anche questa formazione è prodotta quale conseguenza indiretta degli istinti animali, ordinata dall'autore delle nature, e colla continuazione del principio straniero.

Finalmente, rispetto alla generazione e agli animali che si formano per la divisione della materia da un animale preesistente, non trattasi solitamente di enti minori formati in enti maggiori, se non fosse nella generazione spontanea degli entozomi nella fissipara, o nella germipara: nelle altre maniere di generazione l'animale nuovo è per qualche tempo aderente all'antico, ma non ontologicamente a lui unilo come un ente maggiore nel minore.

ROSMINI, *Il Reale*.

Tuttavia la formazione e individuazione degli animali, che appariscono tosto ch'è la materia è organizzata, non si può attribuire al principio corporeo come a principio libero e intelligente, perocchè si vede mantener essa una legge costante e immanchevole, per la quale avviene, che dato un organismo perfetto, sia dato altresì l'animale; e se questo non si può provare assolutamente coll'esperienza, è però oltremodo verisimile, e possiamo dir certo secondo ragione: il qual fatto prova che il principio corporeo adopera per natura, e non per libera volontà, ovvero la sua libera volontà obbedisce fedelmente ad una legge morale che gli è imposta. E nell'uno e nell'altro caso convien ricorrere ad una causa superiore o fisica e creatrice del principio corporeo o morale, legislatrice del medesimo perfettamente ubbidita. Onde, come che sia la produzione di nuovi enti, convien sempre attribuirsi in ultimo ad una prima causa intelligente.

OSSERVAZIONE.

Acciocchè si verifichi la costituzione di nuovi enti, debbono concorrere altresì altre condizioni, che si svolgeranno allorchè si farà l'applicazione della teoria all'origine del mondo, bastando qui all'intento dell'autore aver data la nozione di un tal modo d'operare, e di mostrarne la possibilità.

Tesi XII. — L'ente minore relativo, originato dall'azione ontologica costituente, non può avere un termine del tutto proprio, ma deve avere un termine straniero.

Fin qui abbiamo descritta l'origine degli enti minori mediante un'azione dell'ente principio maggiore, azione ch'egli esercita senza uscire dal suo termine proprio, e perciò senza uscire da se stesso. Abbiamo veduto che quest'azione ontologica costituente non può esser fatta dall'ente principio se non nel suo termine proprio: niun ente può farla in un termine straniero. Ora qui nasce la quistione, se l'ente minore, che viene in tal modo costituito, sarà un ente che abbia un termine proprio o un termine straniero.

Prima di tutto consultiamo intorno ad essa l'esperienza. Questa non ci porge esempio di alcun ente finito e relativo, il quale abbia un termine del tutto proprio. L'animale ha la materia per suo termine straniero, l'essere intellettuale ha l'idea per suo termine pure straniero. Altri enti principii fuori di queste due specie non ci dà l'esperienza.

Ma se l'esperienza non ci dà esempio alcuno di un ente principio relativo e finito che abbia un termine del tutto proprio, si può egli dimostrare anche con ragionamento, che questo sia impossibile a darsi?

Sì: ed ecco le prove che mi sembrano convenienti.

1.° Gli enti principj relativi e finiti non possono essere che intellettivi o non intellettivi. Ma gli enti intellettivi se sono finiti hanno necessariamente un termine straniero, cioè l'idea. Perocchè se l'idea non fosse ad essi un termine straniero, essi sarebbero infiniti come è infinita l'idea, giacchè l'ente principio s'identifica col suo termine proprio. Rimangono gli enti non intellettivi. Ora questi non possono esser enti principii se non sono principii senzienti, come abbiamo già dimostrato. Ma niun principio senziente, puramente senziente, può esser tale che abbia per termine solo se stesso. Perocchè esso è privo di questa entità che viene espressa col monosillabo *sè*, la quale è propria soltanto dell'essere intelligente. Quindi nel concetto di un principio meramente senziente non si racchiude ancora un ente formato individuato, ma è formato e individuato solo allora che trova un termine, diverso dal principio, che lo individui, e conseguentemente questo è straniero. Ora ogni realtà che si pensi priva di sentimento, non porge il concetto di alcun ente completo, ma soltanto quello di cosa relativa al sentimento, di un termine di questo. E ogni realtà che si concepisce priva di sentimento, qual termine di un sentimento, è straniera a questo, appunto perchè ella non ha sentimento. Dunque ogni ente relativo e finito deve avere un termine straniero.

2.° Il termine non è ancor l'ente diviso dal principio. Se

poi il termine si considera unito al principio, egli non può avere che un solo principio proprio; perocchè se è proprio di uno, non può esser dell'altro. Ma la realtà pura del principio minore entra a formare una parte mentale del termine proprio dell'ente maggiore. Dunque ella non può esser termine proprio dell'ente minore. L'ente maggiore nell'atto di costituire l'ente minore non può già alienare il suo termine proprio, e farlo proprio dell'ente minore. Se dunque l'ente minore ha un termine, questo deve essere straniero; come si dovea dimostrare.

Tesi XIII. — L'ente intellettivo finito è creato immediatamente da Dio.

Abbiamo detto, che due sono le limitazioni ontologiche degli enti relativi e finiti: l'una nascente dal loro termine limitato, l'altra dall'estraneità del principio (Tesi V). Or nell'ente intellettivo il termine è l'idea, la quale è infinita. Questa dunque non può esser data che dall'infinito medesimo, cioè da Dio. Quindi l'origine dell'ente intellettivo finito deve ripetersi immediatamente da Dio. La sua limitazione nasce dall'essere questo suo termine a lui straniero; la quale estraneità limita il principio nel modo che abbiám detto.

OSSERVAZIONE.

L'ente puramente intellettivo è quello che non ha alcun altro atto fuori che l'intuizione dell'idea. Il sentimento di questo ente è tutto oggettivo perchè abita nell'idea. In che consiste adunque la sua limitazione ontologica? In questo, che non ha sentimento di alcuna realtà. Si potrà ricercare se un ente così puro e scevro da un termine reale possa esistere, ma non è necessario che sciogliamo al presente questa questione; perchè possiamo senz'essa dare la teoria di quell'ente, come i matematici danno quella delle linee e delle superficie, che pur non sono così divise in realtà. L'ente dunque puramente intellettivo, cioè intuitivo, ha questa limitazione ontologica, che altro non sente se non l'idea. Questo sentimento purissimo dell'idea è una limitazione massima. Iddio non ha per termine la sola

idea, ma se stesso realissimo e completissimo essere. Qui dunque l'azione ontologica costituente si ridurrebbe ad un'azione, per la quale Iddio distingue mentalmente in se stesso il sentimento della pura idea dal sentimento suo proprio, che è il completo sentimento di se stesso, e con atto libero fa sì che il sentimento della pura idea, distinto colla sua mente, sia anche isolatamente preso, e questo sentimento isolato, diverso totalmente dal divino (sentimento d'isolamento e di estrema limitazione), è l'ente intuitivo finito, da Dio in tal guisa creato.

Tesi XIV. — Se l'ente principio ha un termine straniero finito, allora l'ente principio straniero e l'ente principio proprio devono avere un'origine contemporanea.

La prova di questa tesi nasce dal sintesismo fra l'ente principio e l'ente termine straniero, e fra questo termine e il suo principio proprio.

Di vero, non potendo esistere l'ente principio senza il suo termine straniero e viceversa, e non potendo esistere il detto termine senza il suo principio proprio e viceversa, consegue naturalmente, che l'ente principio straniero non possa cominciare ad esistere se non cominciando ad esistere l'ente principio proprio, e l'ente principio proprio non possa cominciare ad esistere se non cominciando ad esistere l'ente principio straniero, e quindi che la loro origine debba essere contemporanea. Si avverta però, che questa seconda parte è vera considerando il principio proprio nell'atto in cui produce il termine straniero. Perocchè essendo l'ente principio proprio a noi incognito, non possiamo affermare ch'egli non abbia forse un'esistenza indipendente dall'azione colla quale produce ad un altro ente il principio straniero. Ma in quanto produce quest'azione egli è contemporaneo all'ente principio straniero, trattandosi di enti condizionati l'un all'altro, sicchè l'uno non può esistere nè avanti nè dopo l'altro.

Esempi di tali enti abbiamo negli animali, i quali hanno un termine finito, cioè la materia.

Gli enti sintetizzanti che hanno un termine finito non solo si formano contemporaneamente, ma si formano in uno stato d'azione sintetica dell'uno sull'altro, la quale azione contribuisce al costituirsi e individuarsi reciprocamente.

Quindi egli sembra che l'uno produca l'altro; ma appunto l'osservarsi che la loro azione è reciproca, e che però l'uno non può essere anteriore all'altro, l'uno ha bisogno dell'altro per la sussistenza sua propria, è manifesta prova che la loro esistenza non si può spiegare senza un principio superiore ad essi e ad essi anteriore, dal quale si deve ripetere la loro origine, producendoli egli contemporaneamente, e in quell'atto appunto nel quale agiscono sinteticamente l'uno sull'altro.

Queste pertanto sono quelle cose che noi abbiamo creduto di dover supporre circa l'azione ontologica costituente: rimane che or parliamo dell'azione ontologica modificante.

§ 2.

Azione ontologica modificante.

A.

Definizione e descrizione dell'azione ontologica modificante.

La costituzione dunque degli enti relativi si fa per un'azione, che esercita un ente principio sul suo termine proprio.

Ella esige che in questo termine proprio l'ente principio possa distinguere mentalmente qualche porzione, che, considerata da sè, ha unità ed armonia, senza di che non potrebbe divenire termine d'un ente individuo relativo. La qual divisione puramente mentale non potrebbe farsi senza che il principio che la fa sia intelligente. Ogni azione ontologica adunque appartiene ad una intelligenza, ed è l'intelligenza, quella che incomincia quest'azione.

Ma posciachè una parte del termine proprio divisa soltanto mentalmente non è meno realmente unita al tutto, e neppure si può chiamar *parte* reale di lui, perocchè non vi ha neppure da lei col tutto una distinzione reale; perciò un nuovo ente reale non si origina con questo solo, ma è necessario oltre a ciò di supporre, che il principio che lo produce eserciti un'attività la quale sia *volontaria*, come quella che opera dietro l'indirizzo della intelligenza, e sia *libera*, perchè quest'azione non è necessaria all'ente principio operante, e non si racchiude nel concetto che n'esprime l'essenza.

Ora quest'atto di libera volontà consiste nel far sì che in quella parte che fu distinta mentalmente nel suo termine proprio, e che è dotata di sentimento e di vita perchè tutto il termine è sentimento e vita, nasca un sentimento proprio d'isolamento e di limitazione, il quale non s'estenda a tutto il termine, ma, racchiuso in sè, diventi egli stesso un sentimento uno ed armonico. E questo sentimento di limitazione e d'isolamento, che nulla sente al di là, è il nuovo ente individuato surto nel seno dell'ente maggiore, a cui come a sua radice s'alliene, in quanto alla realtà pura scevra di sentimento e di cognizione, onde l'ente minore non può sentire nè conoscere per se stesso l'ente maggiore.

E posciachè in ogni sentimento vi è attività, se questo sentimento è unico ed armonico l'attività si accentra ed unifica, prendendo la denominazione di ente principio.

Attesa questa costituzione degli enti relativi, non è più gran fatto difficile a dichiarare la natura dell'azione ontologica modificante, e a conciliare l'azione dell'ente maggiore coll'azione dell'ente minore; di che abbiamo anco fatto parola più sopra.

E veramente, come vi hanno due enti subordinati, il maggiore e il minore, così vi hanno pure due cause subordinate, due virtù, due azioni.

L'ente maggiore colla sua azione ontologica costituente 1° limitò il termine uno e armonico, 2° fece sì che questo termine avesse il sentimento limitato, il sentimento della propria

limitazione e del proprio isolamento, il qual sentimento è propriamente l'ente minore compiuto, cioè individuato.

Queste due cose, che coll'astrazione da noi si dividono, propriamente non ne formano che una, e l'azione costituente è un atto solo, la limitazione del sentimento. Perocchè il sentimento è termine ad un tempo e principio, secondo che si considera come finiente o come cominciante, in quanto è attivo o in quanto è passivo, in quanto è senziente o in quanto è sentito. Ogni sentimento ha queste due faccie, e se non le avesse non sarebbe sentimento; solamente che al sentito non si conviene per sé la denominazione di passivo se non per l'estraneità del termine.

E qui si tenga pure presente, che il sentimento limitato è limitato solo relativamente a se stesso, e non relativamente all'attività del sentimento totale, rispetto al quale è indiviso; onde l'esser questa limitazione puramente relativa fa sì che l'ente maggiore non rimanga punto modificato dalla sua azione costituente, ossia dalla limitazione relativa ch'essa produce, se non in quanto ch'egli è conscio della sua operazione, dell'attività da lui esercitata.

Or è da considerarsi, che il sentimento della limitazione ontologica che costituisce un ente relativo è un sentimento primo, il quale virtualmente contiene molti sentimenti secondi, che sono gli atti secondi ne' quali egli si sviluppa. Questi atti secondi non mutano il sentimento primo, che rimane sempre quello che tutti li contiene; ma mentre a principio li conteneva soltanto virtualmente in istato d'indistinzione, poscia li contiene anche in istato di distinzione. Il trovarsi di tali atti secondi nell'atto primo in uno o in altro di tali due modi, cioè il trovarvisi indistinti o distinti, virtualmente o attualmente, non muta la limitazione ontologica dell'ente; e poichè questa costituisce l'ente, perciò non muta l'ente: questo rimane identico, sia passato o no agli atti secondi, abbia esercitato più o meno di tali atti.

Tuttavia, benchè l'ente rimanga identico, il suo modo si muta per gli atti secondi; giacchè per questi vi è in lui esplicita-

mente ciò che prima era in lui d'implicito. Qui nasce dunque la questione, qual parte abbia l'attività dell'ente maggiore negli atti secondi dell'ente minore; e quella parte che vi ha l'ente maggiore si dice azione ontologica modificante.

B.

Concorrenza dell'azione sintetizzante coll'azione ontologica modificante.

Ma qui è da osservare, che agli atti secondi di un ente limitato e finito concorre altresì qual causa l'azione sintetizzante. Nella Psicologia noi abbiamo trattato a lungo di quest'azione, e dimostrato che da essa dipendono le modificazioni ossia gli atti secondi degli enti relativi che sintetizzano fra di loro. Noi ci riferiamo in questo punto a quello che abbiamo colà ragionato.

Ma perciocchè gli enti sintetizzanti hanno bisogno di un ente superiore che li costituisca, e costituendoli li ponga in quell'azione reciproca per la quale sintetizzano; perciò al di sopra dell'azione sintetizzante sta l'azione ontologica, e non solo quella che abbiamo chiamata costituente, ma ben anco quella che abbiamo chiamata modificante.

L'azione ontologica costituente non fa, a dir vero, se non porre in essere il sentimento limitato che costituisce la natura dell'ente minore e prodotto; e questo primo sentimento rispetto agli atti secondi non è che una virtù di produrli. L'azione sintetizzante da principio è ella stessa un atto primo e però una virtù rispetto agli atti seguenti. Ma il sentimento limitato e isolato non può esser posto se non col suo modo, perocchè un sentimento privo del suo modo di essere non è più che un astratto, appunto perchè egli rimane indeterminato. Quindi l'azione ontologica costituente involge di necessità l'azione ontologica modificante, il che si prova così: l'azione costituente continua altrettanto quanto continua l'ente, ha natura di azione immanente come l'ente stesso è un primo atto immanente. Ma essa pone non solo l'ente, ma anche il modo dell'ente. In ogni istante

dunque essa pone l'ente con quel modo che egli ha in quell'istante. Ma in quell'istante che l'ente sta per fare l'atto secondo, o che lo ha già fatto, il suo modo è costituito anche dall'assetto in cui si trova all'atto secondo, o dall'atto secondo stesso se è già posto. Dunque l'azione costituente pone l'ente in quell'assetto o in quell'atto secondo; e in quanto pone tali svolgimenti dell'ente, ella dicesi modificante.

Ma negli enti sintetizzanti l'un ente è determinato all'atto secondo da una mutazione che nasce nel suo termine straniero, e questa mutazione immediatamente è prodotta dall'azione del principio proprio del termine straniero. L'azione ontologica modificante adunque non agisce immediatamente nel termine straniero, ma agisce prima nel principio proprio di questo termine, e così venendo questo principio proprio a cangiare il modo della sua attività, questa attività cangia il termine straniero, e pel cangiamento del termine straniero anche il principio straniero cangia il modo della sua attività. Ma questo cangiamento suppone l'azione ontologica che pone in un altro modo il principio straniero. L'azione ontologica adunque opera in tutti e due i principii, ma in modo che l'azione esercitata in un principio è armonica all'azione esercitata nell'altro, onde le modificazioni de' due principii si corrispondono armonicamente.

Nè tuttavia la corrispondenza armonica che passa fra le modificazioni de' due principii è cosa arbitraria come l'armonia prestabilita di Leibnizio, ma è fondata nella virtù de' due principii, che racchiude in seno tutto lo svolgimento degli atti secondi. Onde l'azione ontologica modificante non fa che svolgere ciò che l'azione ontologica costituente ha posto in virtù; e non potrebbe fare diversamente; giacchè non potrebbe svolgere la virtù di un ente in quegli atti a cui ella non si estende; che se lo facesse, creerebbe una nuova virtù e però un nuovo ente, ossia un altro ente, e così non sarebbe più azione modificante, ma azione costituente.

La virtù poi de' singoli enti sintetizzanti ha questo limite, che ella non può svolgersi agli atti secondi se non ne riceve

lo stimolo dal suo termine, e quindi rimotamente dall'azione dell'altro ente principio che sintetizza con esso. Onde, data quest'azione stimolante, l'ente principio si modifica. Ma a dichiarar questo fatto è duopo considerare, che la modificazione dell'ente principio è tutta operata dalla sua propria spontaneità. Quindi l'azione stimolante non è ancora la modificazione dell'ente principio individuato nel proprio sentimento. Noi abbiamo detto, che l'azione stimolante è un atto che si fa nella realtà pura, la quale è base e radice de' due individui, ma non è gl'individui stessi, perchè ella è concepita scevra di sentimento e di centralizzazione, ond'essa è anteriore di concetto al sentimento individuato. Tuttavia l'azione dell'ente individuato, che è sostanzial sentimento, s'estende col suo effetto alla realtà pura nella quale egli è radicato, e nella quale è pur radicato l'ente con esso lui sintetizzante, e la realtà pura che riceve quest'azione la comunica all'altro ente, che ella ha pure nel suo seno. Ma perocchè niun ente può uscire colla sua azione da se stesso, e tuttavia esce quest'azione nella realtà che è la sua radice, convien dir che in questo fatto intervenga l'azione ontologica dell'ente maggiore, la qual essendo causa delle modificazioni dell'ente minore può ben trapassar via questo ente ed estendersi alla realtà pura che gli è di base, perocchè l'ente maggiore abbraccia anche questa realtà che da lui non è divisa in alcun modo, benchè sia divisa dall'ente minore, essendo che non lo costituisce come tale, cioè come ente individuo. L'azione adunque ontologica modificante è quella sola che può spiegare l'azione degli enti sintetizzanti fra loro, e anche quella degli enti coordinati; poichè quest'azione non può essere spiegata senza supporre che v'abbia fra essi qualche elemento comune, e quindi una continuazione entitativa dell'uno all'altro. Ma niente hanno essi di comune, e niuna continuazione hanno fra loro, che anzi nell'essere intieramente divisi l'uno dall'altro consiste la loro individualità e la loro natura di enti. Ma la comunicazione esiste tuttavia fuori di essi mediante l'ente maggiore e quella realtà, che gli enti hanno per loro base e che tuttavia non è dessi, che appartiene

perciò all'ente maggiore, in cui essi stessi gli enti minori sono.

Che anzi questa stessa maniera di dire: la realtà pura è base o radice degli individui, non avrebbe nessun senso se non vi avesse un ente maggiore, in cui fossero quegli enti individui e quella realtà. Perocchè l'esser base e radice suppone una congiunzione. Ma l'ente individuo relativamente a sè non ha congiunzione alcuna con altro, poichè egli non sente che se stesso, e questo sentire è il suo essere. Dunque rispetto a sè egli è separato da ogni altra cosa. È dunque necessario che vi sia un altro ente maggiore, nel quale e pel quale egli sia, e nel quale si trovi la relazione fra la realtà, che non è lui e che è fuori di lui, e lui medesimo.

C.

Concorrenza dell'azione dell'ente relativo coll'azione ontologica modificante.

Gli enti che cadono nella percezione si riducono a tre generi soli: cioè agl'*insensitivi*, materia, corpi, enti termini; ai *sensitivi*, e agl'*intellettivi*; ed è facile il dimostrare che altri generi non possono essere.

Gli enti insensitivi, puri termini, non hanno azione propria, come vedemmo, perchè l'azione spetta sempre al principio che n'è il soggetto. Rimane adunque che noi qui parliamo degli altri due.

I.

ENTI PURAMENTE SENSITIVI.

Lo spiegare come l'azione ontologica modificante concorra e si concili coll'azione degli enti puramente sensitivi che spontaneamente modificano se stessi sotto gli stimoli, non è guari difficile; perchè lo sviluppo di questi enti ne' loro atti secondi è determinato da leggi fisse, ed è in essi virtualmente contenuto.

E veramente il principio sensitivo considerato in relazione a' suoi atti secondi è una virtù, come dicemmo, ossia una

potenza determinata, e condizionata soltanto allo stimolo. Posta questa condizione, l'ente sensitivo ha nello stesso sentimento primo che lo costituisce la determinazione degli atti che deve emettere, e questa determinazione è ciò che si chiama spontaneità. L'attività di tale sentimento si svolge, senza mutarsi, proporzionalmente allo stimolo. Questa attività ch'egli esprime in atti secondi sotto lo stimolo, e talora in una serie di atti o in più serie armoniche, dimostra che tali atti a lui appartengono come quelli che muovono da lui, cioè da quella virtù prima che li contiene, e che è egli stesso.

Or come la virtù prima che è lui stesso è posta dall'azione ontologica costituente, così del pari da quest'azione è posta la sua spontaneità e gli atti da lei esercitati ed espressi, rispetto ai quali ella riceve il nome di modificante.

Così le due cause sono subordinate, l'ente sensitivo è la causa immediata di tali atti, e il suo ente maggiore n'è la causa mediata. La causa mediata fa tutto, e la causa immediata anch'essa fa tutto, rispetto a questi atti secondi.

Ma la causa immediata è il soggetto di quelli atti i quali sono in lui contenuti, laddove la causa mediata non è il soggetto di quegli atti, perchè colla sua azione pone un altro ente diverso da sè, e pone gli atti di questo ente, che perciò non sono atti suoi appunto perchè sono atti d'un ente diverso. La causa mediata, cioè l'ente maggiore, è bensì soggetto dell'azione ontologica costituente e modificante, ma non dell'ente prodotto da quest'azione e de' suoi atti; chè non sarebbe ente se appartenesse egli stesso ad un altro soggetto; relativamente a sè egli non appartiene che a se stesso, perocchè niente sente fuori di sè, e il suo sentire è il suo esistere.

II.

ENTE INTELLIGENTE E LIBERO.

Ma rispetto all'ente intelligente è prima di tutto da farsi una distinzione; poichè o egli non si trova in istato di libertà bilaterale, o si trova in questo stato.

Se non si trova in istato di libertà bilaterale, di maniera che tutti gli atti secondi sieno determinati nella sua virtù naturale, o abituale, in tal caso la concorrenza dell'ente maggiore e del minore, cioè la conciliazione della sua propria azione coll'azione ontologica che lo costituisce e modifica, si spiega in modo simile a quello che abbiamo esposto per gli enti meramente sensitivi.

Ma grande difficoltà s'incontra a conciliare la libertà bilaterale coll'azione ontologica modificante. Noi ne abbiamo parlato più sopra, ma l'importanza e la difficoltà dell'argomento richiede che qui investighiamo più addentro la stessa materia.

Lo scopo del discorso deve esser quello di difendere la libertà bilaterale rispetto alle azioni morali, come quella che è condizione necessaria del merito.

Di sopra abbiamo detto che nell'ente relativo è uopo distinguere due elementi, il positivo e il negativo, perocchè l'ente è un sentimento limitato: in quanto adunque è sentimento egli è positivo, e in quanto è limitato egli è negativo. Ma poichè la natura propria di lui consiste nel sentimento della stessa limitazione, perciò la sua natura consiste nel negativo, la limitazione è quella che lo individua, il sentimento solo non lo costituirebbe ancora ente individuo. Quindi la limitazione appartiene a lui solo, e non all'ente maggiore, laddove il sentimento come positivo, astraendo dalla limitazione, non appartiene più a lui che già più non esiste, ma all'ente maggiore. Quindi anche nelle operazioni o atti secondi di un tal ente rimangono i due elementi, l'uno che tiene del positivo e l'altro del negativo. Ora, che tutta la parte positiva dell'azione venga ad un tempo posta dall'ente minore e dall'ente maggiore a quel modo che abbiamo detto degli enti puramente sensitivi, può ammettersi senza difficoltà; purchè la parte negativa dell'azione non riconosca per sua causa se non l'ente minore, abbia soltanto la causa immediata e non la mediata. E che così debba essere vedesi da questo, che il limite, il negativo, non appartiene punto all'ente maggiore. Dunque nè anco gli effetti negativi e

limitativi gli possono appartenere. Ma la natura del mal morale consiste appunto nella negazione o privazione, non essendo il male che cosa negativa. Dunque se il bene dell'azione morale esige la concorrenza delle azioni de' due enti il maggiore e il minore, non è da dire lo stesso del male che si trova nelle dette azioni, il quale non può appartenere che all'ente minore come a quello che è solo soggetto della limitazione e della negazione.

Ma sebbene questa ragione sia solida, tuttavia non è chiara, e ammette questa grave difficoltà.

Il positivo e il negativo dell'azione è intimamente congiunto, perocchè il negativo non è che il limite del positivo: dunque chi è l'autore del positivo, è necessariamente l'autore anche del negativo, come quello che potrebbe porre una quantità maggiore di positivo e così rimuovere i limiti. E che la cosa sia così, vedesi anche considerando gli enti puramente sensitivi: sono ancor più limitati degli enti liberi, eppure non hanno alcuna libertà, nemmeno rispetto a ciò che i loro atti secondi contengono di difettivo, di limitato, di negativo.

Quest'obbiezione, fortissima in apparenza, altro non prova se non che non ogni limitazione degli enti è accompagnata dalla libertà, non sempre l'elemento negativo è causa di un male libero. La libertà bilaterale non si mantiene già da noi per l'unica cagione che nell'operare dell'ente libero v'abbia del negativo; ma solamente diciamo, che se non v'avesse del negativo non vi avrebbe libertà al bene e al male morale, di maniera che l'elemento negativo è condizione della libertà bilaterale, non è quello che la forma. E in altre parole si può esprimere ancor meglio il nostro concetto, dicendo che non ogni elemento negativo è segno e principio di libertà, ma sì un dato speciale elemento negativo. Rimane adunque che noi vediamo qual sia questa specie di limitazione e di negazione che origina la libertà.

La libertà bilaterale al bene ed al male morale non ci potrebbe essere se l'ente intellettuale fosse già per sua natura tanto aderente al bene morale, che in niuna maniera si potesse da lui alienare. E questa è già una limitazione e negazione

dell'ente libero, non aderire compiutamente e immobilmente all'ordine morale. Ma egli non sarebbe libero neppure qualora aderisse pienamente e immobilmente al male, perocchè in tal caso gli mancherebbe fin anco la possibilità del bene: così egli sarebbe più limitato ancora, e più difettivo. La libertà bilaterale suppone una limitazione media fra la perfezione ultima del bene, e l'imperfezione ultima che lo fissa nel male: suppone non l'atto ultimato del bene, ma soltanto la potenza di lui, per dir meglio la potenza di eleggere fra lui e il male. La potenza che si riferisce ad atti perfettivi del soggetto è sempre una limitazione, e così la libertà bilaterale si fonda nella limitazione, nell'elemento negativo dell'ente libero.

La differenza fra questa speciale limitazione che costituisce la libertà bilaterale, e la limitazione dell'ente sensitivo che non ha libertà, è degna da perscrutarsi. L'ente sensitivo, considerato in relazione a' suoi atti secondi, è una virtù che li contiene tutti, benchè ancora involuti ed indistinti: condizionati altresì allo stimolo. Perciò tutti gli atti secondi dell'ente sensitivo si trovano determinati già per innanzi nel seno della virtù che lo costituisce, posta la condizione dello stimolo. Quindi l'azione ontologica modificante, che concorre nella produzione di tali atti, non fa se non porre questa virtù in tutti quegli stati successivi che ella prende svolgendosi agli atti secondi.

Tutt'altra cosa è la potenza della libertà bilaterale. Perocchè gli atti secondi di lei non sono contenuti e determinati in essa, anche dato qualsivoglia stimolo che non la distrugga; potendo essa determinarsi all'atto buono, o al suo opposto il cattivo. Dirò meglio; il suo atto proprio, e come tale contenuto in essa virtualmente, non è altro che l'elezione stessa, e l'elezione è quella che determina l'ente all'atto buono o al cattivo, e perciò essa stessa non è nè bene nè male, ma soltanto è la causa del bene e del male. L'azione ontologica adunque, che costituisce questa potenza dell'elezione libera, diversissima da tutte le altre potenze, altro non fa se non costituire appunto la potenza del bene e del male nè all'uno nè all'altro determinata. Questa

azione ontologica adunque non toglie, ma forma la libertà.

Ora posciachè l'*elezione*, che determina l'ente libero ad aderire colla sua volontà al bene od al male, è l'atto proprio della libertà, a cui poi consegue la determinazione, e l'adesione al bene e al male; perciò, quando l'azione ontologica pone l'ente libero nell'atto dell'*elezione* (e allora dicesi modificante), non determina l'uomo al bene o al male, ma solamente il pone nell'atto di eleggere l'uno o l'altro. Or quest'atto di eleggere altro non è che la stessa libertà in atto, a cui la determinazione al bene e al male conseguita in appresso come suo effetto. Dunque l'azione ontologica modificante, quando pone l'ente libero nell'atto dell'*elezione*, lungi dal distruggere l'atto libero, anzi lo pone e produce. Così l'azione ontologica o costituente o modificante non pregiudica in modo alcuno alla libertà in potenza o in atto, che anzi è quella che le dà l'essere. Fatta poi l'*elezione* (atto iniziale e puramente interno), allora segue la determinazione e l'adesione della volontà al bene o al male, e l'azione ontologica modificante pone anche quest'atto di adesione, ma questa determinazione conseguente non pregiudica neppur ella punto nè poco alla libertà, poichè l'atto della libertà la ha preceduta, il quale atto è quella libera elezione che ha determinata l'adesione della volontà al bene o al male.

Or poi la libera elezione non vi potrebbe essere se non vi avesse i due termini fra cui eleggere: che sono il bene ed il male. Ma il bene appartiene all'elemento positivo dell'ente, e il male al negativo della limitazione. Se non ci fosse dunque questo secondo elemento, la limitazione dell'ente, non ci avrebbe libertà al bene e al male. In questo senso dicevamo che la libertà è cosa conseguente alla limitazione, non ad ogni limitazione, ma ad una limitazione propria dell'ente morale, ad una limitazione dell'intelligenza e della volontà. E perciocchè la natura di ogni ente principio relativo consiste nel sentimento della propria limitazione che lo individua, per questo la potenza del male è propria dell'ente relativo intelligente e morale; laddove la potenza del bene procede dall'azione ontologica dell'ente

ROSMINI, *Il Reale*.

21

maggiore, che non è il soggetto della limitazione del minore, benchè ne sia la causa.

ART. V.

Dell'azione degli enti unificati.

§ 1.°

Classificazione degli enti relativa alla loro subordinazione.

Volendosi prendere la classificazione degli enti dalla loro relazione di maggiore o minore dignità, ce ne risultano le due classi di enti coordinati, e di enti subordinati. La classe poi degli enti subordinati si suddivide in enti subordinati ontologicamente, e in enti subordinati fisicamente.

Subordinati ontologicamente diconsi quelli, che sono prodotti nel seno di un altro ente maggiore per virtù di questo; e però tale subordinazione giace nella stessa origine e produzione ontologica degli enti.

Gli enti subordinati fisicamente sono quelli, che hanno natura meno eccellente di altri; e però tale subordinazione non giace nella loro origine, ma nella propria loro natura la quale si conosce dopo che sono già originati e prodotti, almeno per via di concezione.

Gli enti subordinati fisicamente si partono nei tre generi che abbiamo indicati, d'insensitivi, di sensitivi e di intellettivi. Che questi abbiano una subordinazione fisica, cioè apparente nella loro natura, scorgesi da questo, che l'ente insensitivo è fatto per esser termine del sensitivo, e l'ente sensitivo è fatto per esser termine dell'intellettivo. L'insensitivo è incompleto, se non riceve il suo compimento dal sensitivo, unendosi a lui come termine; e il sensitivo è incompleto, se non riceve il suo compimento dall'intellettivo, a cui pure deve esser termine. L'ente sensitivo è principio dell'insensitivo, e l'ente intellettivo è principio del sensitivo quando questo si rende suo termine. Ora l'attività appartiene ai principii, che soli possono esser soggetti, e non ai termini; e la maggior dignità dell'ente

consiste nella sua maggiore attività; onde il sensitivo ha dignità maggiore dell'insensitivo, e l'intellettivo ha dignità maggiore del sensitivo perchè ha rispettivamente maggiore attività. L'attività maggiore di un ente rispetto all'altro trae di conseguente la dominazione dell'uno sopra dell'altro. Onde l'ente intellettivo ha per sua natura l'esser dominatore e signore del sensitivo, e il sensitivo ha per natura di esser dominatore e signore dell'insensitivo; l'uno adunque è naturalmente subordinato alla potenza dell'altro, e questo ancora dimostra la dignità maggiore dell'uno rispetto all'altro.

L'ente intellettivo oltre a ciò ha un termine infinito, l'idea, quando quello che è puramente sensitivo ha sempre un termine finito; e però l'intellettivo ha una dignità infinitamente maggiore degli altri.

Ma l'essere intellettivo si biparte ancora, potendo avere il suo termine infinito come straniero, e come proprio.

L'ente intellettivo che ha l'idea per termine straniero è un ente soggettivamente finito; laddove l'ente intellettivo che ha l'idea per termine proprio è un ente semplicemente infinito, perocchè il soggetto s'identifica coll'oggetto che è infinito.

Or poi concependosi l'ente intellettivo avente per termine proprio l'idea, tosto si conchiude col ragionamento dialettico che egli deve essere l'ente assoluto, e però non può avere a suo termine soltanto l'idea pura, ma bensì la cognizione infinita di se stesso come oggetto, e quindi deve esser Dio. Ma prima di applicargli il ragionamento dialettico la mente umana si ferma al concetto di un ente che abbia per termine proprio l'idea, e in tale stato noi lo denominiamo *ente categorico*. Ma è ben da avvertire che quest'ente categorico non è più che mentale: il concetto di lui è prodotto dal nostro pensare imperfetto: un ente così preciso dal resto non esiste, ma solo si può concepire quasi direi provvisoriamente fino a tanto che non sopravvenga il pensare perfetto, che lo compie e così lo trasforma nello stesso essere Divino. Il qual ente, completato in tal modo, non appartiene più ad alcun genere, rimanendo a tutti i generi superiore.

Ora per ciò che spetta alla subordinazione ontologica degli enti, questa non presenta il caso dell'identificazione, perocchè anzi l'azione ontologica ha per suo intento il distinguerli e separarli in modo, che ciascuno abbia un'esistenza propria e incomunicabile.

Rimane dunque che facciamo parola dell'identificazione che può accadere fra gli enti coordinati e gli enti fisicamente subordinati, e dell'azione di tali enti identificati.

§ 2.

Natura dell'identificazione.

Abbiamo già detto, che se un principio senziente oltre sentire il proprio termine sente anche il termine di un altro principio senziente, questi due principii non sono però identificati, anzi restano separati come per l'innanzi; ma n'è solo avvenuto che il termine di quel principio senziente si è aumentato. Ma se un principio senziente non pure sente il termine di un altro, ma sente anche l'altro principio, e lo sente come principio, i due principii s'identificano. La ragione è manifesta: sentire un principio come principio, egli è essere quel principio medesimo, poichè un principio non è principio se non perchè si sente tale; il principio non è altro che un sentimento ridotto ad unità e considerato in quanto è attivo.

Ma egli è ben da avvertirsi che questa è identificazione imperfetta. Perchè non è già che l'un principio passi nell'altro, o che rimanga distrutto; ma l'identificazione consiste soltanto nell'unione delle due virtù in una, la quale è un atto primo, che equivale in attività ai due atti primi precedenti.

La possibilità di un tale avvenimento scorgesi dalla teoria della formazione del principio. Noi abbiamo detto, che qualora si dà un sentimento uno ed armonico, il quale si abbia un'attività propria, anche questa attività è una, e tostochè un'attività riducesi così all'unità, ella è un principio se si considera nel suo atto primo. Ora se i termini di due enti possono unirsi

insieme per modo da formare un tutto armonico ed uno, in tal caso vi ha la possibilità che i due principii si riducano anch'essi ad uno cessando di esser due. Dico la possibilità, non dico la necessità che così avvenga; perocchè non è assurdo il pensare che un termine si unisca all'altro soltanto rispetto all'uno dei due principii, e non rispetto all'altro principio il quale rimanga limitato al termine che s'avea prima, nel qual caso i principii e gli enti rimangono due, l'uno dentro all'altro. Ma se avvenga che i due termini s'uniscano tanto rispetto ad un principio quanto rispetto all'altro, allora i due enti s'unificano, i due principii si sentono come principii, e così diventano un principio solo, non potendo due principii avere un termine che sia del tutto il medesimo (Tesi VI, pag. 279, sg.).

Oltre di ciò l'identificazione imperfetta dei principii e degli enti non si fa sempre egualmente e nello stesso grado, come si vedrà discendendo a parlare delle varie classi di enti.

§ 3.

Identificazione degli enti puramente sensitivi.

A.

Sentimento di continuità.

Noi abbiamo detto, che se vi avesse un ente il quale non sentisse altro che lo spazio puro, egli sarebbe unico: di tali enti non potrebbero esserne due o più, perocchè se ve ne fossero due o più dovrebbero avere un sentimento che li differenziasse e limitasse, e però non sarebbe più vera l'ipotesi che altro sentimento non avessero se non quello dello spazio puro.

Di più, un tal ente unico non potrebbe essere moltiplicato, perocchè lo spazio puro è semplice e indivisibile, e perciò non ammette parti, onde cotal termine non può essere nè accresciuto, nè diminuito, nè limitato senza che s'aggiunga qualche altra cosa.

All'incontro quell'ente che oltre allo spazio ha per suo termine altresì la materia, avendo un termine limitato e divisibile in parte può moltiplicarsi come si moltiplica il suo termine.

Partendo dalla sentenza dell'animazione degli elementi, questi si possono considerare in due condizioni estreme; la prima, che sieno del tutto slegati e sciolti, sicchè niun elemento tocchi e si continui coll'altro: la seconda, che tutti gli elementi si tocchino e si continuino formando una sola mole. Consideriamo gli elementi nella prima di queste due condizioni. Ciascuno ha il suo sentimento proprio, limitato all'estensione e alla figura dell'elemento. Si può cercare qui in che consista l'unità del principio senziente, e per risolvere questa questione si può partire da due ipotesi: nell'una e nell'altra delle quali riman fermo che l'elemento sia perfettamente duro ad ogni forza esterna. L'una di queste due ipotesi si è che questo elemento, perfettamente duro infrangibile indivisibile, abbia qualche sorte d'interna organizzazione, p. e. una diversa densità la quale sia massima al centro; l'altra, che non abbia alcuna organizzazione, sia perfettamente uniforme, d'eguale densità in tutti i suoi punti, d'eguale durezza non solo rispetto alle forze esterne, ma ben anco rispetto alle diverse zone di materia che colla mente si possono segnare nel suo interno. Nella prima di queste due ipotesi vi avrebbe un ordine interno, che faciliterebbe a concepire l'unità del principio senziente. Ma questa unità, benchè di natura diversa, non manca neppure nella seconda ipotesi: parliamo dell'una e dell'altra.

Supponendo adunque che la materia dell'elemento sia perfettamente uniforme, l'unità e la semplicità del principio senziente consisterebbe appunto in questa uniformità priva al tutto di parti e di distinzioni reali; perocchè dove manca ogni distinzione, ivi è l'unità e la semplicità. Il che è tanto vero, che noi già dimostrammo nell'*Antropologia*, che l'esteso continuo, e però uniforme, non può avere la sua esistenza che in un principio semplice. Essendo quest'esteso uniforme nel principio semplice, risulta qual conseguente necessario, che il principio semplice sia presente in ogni parte assegnabile colla mente nell'esteso, e che la sua attività non sia accumulata più in una parte che in un'altra, ma in ogni punto agisca egualmente con eguale ed uniforme effetto.

Di che avviene questa conseguenza, che se i principii semplici si suppongono non più discontinui fra loro, ma toccantisi e formanti così una continuazione, non si possa più distinguere molteplicità di principii senzienti. E in vero il principio senziente di un elemento non aveva altro sentimento che quello dell'estensione dell'elemento, ed era in tutti i punti di esso uguale, era uno per l'uniformità del termine. Se dunque il termine è divenuto maggiore e come prima continuato ed uniforme, forz'è che in ciascun punto assegnabile di questo termine maggiore sia presente un identico principio senziente, come era presente un identico principio a tutte le parti assegnabili dell'elemento separato. Il contatto degli elementi toglie la loro limitazione, e però tutti gli elementi al contatto sono come fossero un elemento solo. Questo elemento solo maggiore di prima certo è più esteso, ma l'estensione uniforme lungi dal pregiudicare, come dicevamo, all'unità del principio è anzi quella che lo suppone, per la ragione che l'esteso non può concepirsi esistente che solo nel semplice.

Ma questa ipotesi di una materia perfettamente uniforme ed egualmente dura nell'elemento sembra insufficiente a spiegare il fatto della scomposizione dei corpi. Perocchè, se due o tre elementi si continuassero con un vero contatto, ne verrebbe che lo spazio continuo che abbracciano i due elementi dovesse essere compito d'una materia egualmente densa ed egualmente dura; ed in tal caso non si potrebbero più disunire, ovvero disunendosi non si vedrebbe ragione perchè si dovessero disunire là appunto dove si sono uniti, e non tutt'altrove. Nè gioverebbe il dire che le superficie dei due elementi non si unissero che in certi punti prominenti, o che rimanesse fra essi una materia fluida che impedisse loro il perfetto contatto, perocchè la stessa materia fluida si dovrebbe trovare al contatto coi due elementi e però indurire con essi: nè l'accostarsi di due elementi anche con un solo punto fisico minorerebbe la difficoltà, giacchè anche questa unione produrrebbe una continuità di materia perfettamente dura, cioè dura egualmente al luogo del contatto, come

in qualsivoglia altra parte assegnabile nell'interno dell'elemento. L'esistenza stessa del fluido sarebbe inesplicabile. L'elemento dunque uniformemente denso non basta a spiegare la scomposizione di un corpo, i cui elementi si suppongono al contatto. Conviene aggiungere qualche altra cosa, qualche altra ipotesi, e due se ne presentano: 1° la varia densità dell'elemento; 2° una sfera di repulsione che mantenga a qualche distanza l'un elemento dall'altro.

Infatti se si suppone che nel centro di gravità di ogni elemento la densità sia massima, e che vada scemando quanto più le zone di materia si allontanano da quel centro, avrebbesi questa conseguenza, che venendo due elementi al contatto non si unirebbero mai tuttavia così fortemente come sono unite le zone della materia che è nell'interno dell'elemento, perocchè le superficie costituiscono l'estremo più lontano dai centri. Quindi apparirebbe manifesto perchè più elementi al contatto non si disuniscano mai se non là dove sono stati uniti, e riprendano immutabilmente le superficie di prima. Questa ipotesi spiegherebbe ancora come, se il contatto si effettua a superficie più piccole, toccandosi gli elementi in parti minori, riesca più agevole il disciogliersi: e quindi ancora la ragione dei fluidi, le cui molecole così poco aderiscono insieme, bastando a ciò supporre che le molecole finiscano in poligoni prossimi più o meno alla curva, o che fra gli interstizi penetrino altri fluidi più e più sottili, cioè formati di molecole di minor volume e di forma più vicina alla rotonda.

L'ipotesi poi che ogni elemento sia circondato da una sfera di repulsione non differirebbe guari dalla precedente, ma sarebbe più complicata e men atta alla spiegazione dei fenomeni. Converrebbe dire in tal caso, che l'attività del principio senziente s'estendesse al di fuori della superficie degli elementi stessi. Ma che cosa sarebbe questa supposizione se non un ammettere che tutt'intorno all'elemento si trovasse una materia meno densa? perocchè dove agisce il principio senziente ivi sente un termine, e il termine di lui è materia. Si tornerebbe dunque

a dire che alle pareti dell'elemento aderisce una materia fluida sottilissima; e questo, come abbiamo veduto, reincide nell'ipotesi superiormente esposta; perocchè la materia meno densa o è fluida, o è solida. Se è solida, ella non è necessaria, bastando che la minor densità si trovi verso la superficie dell'elemento. Se è fluida, questa stessa suppone, come abbiain detto, la gradazione di densità nell'interno dell'elemento. Dunque ammettendo l'ipotesi prima, che nell'elemento v'abbia una densità massima al centro di gravitazione, la quale si diminuisca procedendo in verso alla superficie, rimane spiegata ogni cosa senza bisogno d'altra complicazione. E qui si osservi, che diminuendosi la densità della materia quanto più le zone si allontanano dal centro e si avvicinano alle superficie con una data proporzione, dee necessariamente avvenire che la durezza dell'elemento invincibile ad ogni forza esterna finisca ad un dato limite, che diviene la figura dell'elemento, benchè possa esservi un'altra zona intorno a lui così poco densa, che non opponga insuperabile ostacolo ad una forza esterna che tenta dividerla. Ma l'esistenza di un fluido che involge gli elementi più estesi pare già consentanea all'esperienza: nel qual caso gli elementi di questo fluido sottilissimo dovrebbero essere di mole assai minore, e più prossimi alla forma sferica dell'elemento maggiore, che egli veste e ravvolge.

Posto adunque che l'elemento sia pieno, e la sua materia tuttavia di diversa densità, massima al centro, minima all'ultima zona che termina colla superficie, l'elemento avrebbe una specie di organismo interno, e così l'unità del principio senziente apparirebbe ancor più evidente, perocchè il sentire di questo principio e l'attività di lui sarebbe proporzionata alla densità, e quindi massima nel centro di gravitazione dell'elemento.

Tuttavia questa ipotesi involge ancora gravi e al parer mio insuperabili difficoltà.

Perocchè in primo luogo non si può ammettere, che il centro, dove si suppone maggiore la densità e il sentimento più intenso, sia un punto matematico; giacchè in tal caso il senti-

mento non avrebbe più il suo termine, cioè il corpo, non potendo il punto matematico essere un corpo, perchè il corpo richiede qualche estensione. Dunque dovrebbe essere un punto fisico, cioè vi sarebbe nell'interno dell'elemento un altro elemento centrale, nello spazio del quale la densità ed il sentimento sarebbero uniformemente distribuiti, onde mancherebbe l'accentrazione perfetta e quindi l'unità che si credeva poterne dedurre. Di poi, per una ragion somigliante, la densità e il sentimento non potrebbero avere una diminuzione continua dal di dentro al di fuori; poichè, se fosse continua, dovrebbero esservi infinite zone che non avrebbero grossezza alcuna, e però sarebbero pure superficie, in ciascuna delle quali diminuisce la densità ed il sentimento; ed ancora, benchè infinite, non ingrosserebbero l'elemento, perocchè sfere di niuna grossezza, l'una dentro nell'altra, non darebbero mai altro che una sfera sola di nessuna grossezza, giacchè la somma della grossezza d'innunerevoli superficie, ciascuna delle quali non ha grossezza, è uguale a zero.

Concludiamo adunque, che il sentimento di continuità, che è negli elementi quando questi si uniscono al contatto, s'identifica in questo senso, che di due sentimenti uniformi si fa un sentimento solo, perdendosi la loro distinzione, come dei due spazi occupati dagli elementi si fa uno spazio solo; e ciò perchè essendo in un elemento il principio stesso presente ad ogni punto assegnabile della materia, quando i due elementi formano una materia continuata anche il principio rimane presente a tutti i punti della materia continuata; e i principii dei due elementi separati non avendo alcuna diversità di natura, nè alcuna separazione fuori che quella degli elementi, tolta via questa separazione non riman più loro differenza alcuna che li possa distinguere o separare, e cessa affatto il concetto di pluralità allorchè è tolta via ogni differenza che ponga alcuna distinzione fra i più enti.

Questa pertanto è la prima maniera di identificazione, nella quale l'unità del principio non è propriamente costituita dall'unità nell'armonia, ma dall'unità del continuo.

B.

Sentimento d'eccitazione armonico e permanente.

Abbiamo già detto, che se in un dato sentimento di continuità nascessero dei sentimenti di eccitazione discontinui, quello rimarrebbe uno come prima, ma i sentimenti d'eccitazione sarebbero più.

Questi sentimenti apparterebbero, è vero, allo stesso principio che abbraccia tutto il continuo nel quale essi nascono; ma questo sarebbe il loro principio remoto, e non il loro principio prossimo, onde formerebbero quasi altrettanti individui radicati in un ente anteriore.

E veramente il principio del sentimento di continuità trovasi egualmente presente a tutti i punti del continuo, ma i sentimenti discontinui di eccitazione non si riferiscono se non a quei luoghi del continuo dove ebbe luogo il movimento. Appartengono dunque al principio del continuo solamente in quanto questo principio è presente nei luoghi del movimento, ma non appartengono a questo principio in quant'egli è presente ad altri luoghi. Così i sentimenti discontinui d'eccitazione pongono una discontinuità nel termine stesso del sentimento di continuazione, e fanno sì che questo sentimento in quanto è eccitato non sia più continuo come prima, ma risieda in ispazi continui minori discontinui fra loro.

Per altro questa fisica subordinazione merita di essere considerata attentamente, somigliando e corrispondendo alla subordinazione ontologica, dalla quale si differenzia in questo, che l'ente ontologicamente maggiore è del tutto attivo, quando nel caso nostro l'ente maggiore comincia dall'esser passivo. Non dimeno, essendo questa maniera di subordinazione fisica tale che ella nasce e si radica nell'origine stessa degli enti, nel modo con cui un ente si produce nell'altro, non parrebbe inconveniente che si distinguessero due specie di subordinazione ontologica, chiamando l'una *subordinazione ontologica attiva*,

perchè l'ente maggiore subordina a sè il minore colla propria azione; e l'altra *subordinazione ontologica passiva*, perchè l'ente maggiore non produce colla propria azione il minore, ma lo riceve, lascia quasi che sia prodotto nel suo proprio seno coope-randovi spontaneamente.

Facciamo ora un passo di più, e supponiamo che il movimento eccitatorio prodotto in un gruppo di elementi al contatto abbia un'unità armonica. Questa si riflette e riproduce nello stesso sentimento eccitato, il quale acquista una nuova unità; quella unità che lo costituisce propriamente un ente animale. Il sentimento dell'armonia è un nuovo atto che si risveglia e sorge nel seno del sentimento eccitato. Or questo sentimento dell'armonia può avere una limitazione ontologica diversa da quella del sentimento d'eccitazione, come il sentimento d'eccitazione può averla diversa, come vedemmo, dal sentimento di continuità. Infatti se si suppone che in un aggregato di materia continua vi abbiano due spazi discontinui eccitati e quindi due sentimenti d'eccitazione, l'uno di essi può avere l'unità armonica, e l'altro no. Così parimente se si suppone che il sentimento eccitato prenda un dato spazio continuo, niente dimostra impossibile che in una parte di questo spazio si formi un movimento armonico ed uno, il quale non abbracci che quella parte. In tal caso il sentimento armonico sarebbe meno esteso del sentimento semplice d'eccitazione, nel cui seno egli si forma. Se dunque l'armonia costituisce un'unità diversa da quella del sentimento d'eccitazione, e da quella del sentimento di continuità, e se quest'unità può esser limitata diversamente, convien dire che per essa sia nata una nuova virtù, un nuovo atto primo rispetto ad essa, un nuovo principio, un nuovo ente, un nuovo individuo. Rispetto a questo nuovo principio dell'unità armonica il principio di eccitazione è remoto, e ancor più remoto è il principio di continuità: sono tre principi, l'uno dei quali sorge nel seno dell'altro: il principio dell'unità armonico nel seno del principio d'eccitazione, il principio di eccitazione nel seno del principio di continuità.

C.

Considerazioni sulla cose dette.

Paragonando adesso fra loro i tre sentimenti, che abbiamo fin qui distinti, possiamo osservare che il sentimento di continuità è un primo atto, che non ha propriamente atti secondi, e che non soggiace ad altra mutazione che quella che risulta dalla varia grandezza del suo termine, il quale rimane sempre uniforme: egli è un atto passivo ultimato.

Il sentimento d'eccitazione, che sorge nel seno di quello, ha l'unità anch'egli nel continuo dove avviene il movimento istintivo eccitatore, ma ammette varietà non solo di estensione, ma eziandio d'altro genere, rispondendo a tutte le variazioni di cui sono suscettibili i movimenti eccitatori: il principio che subisce l'eccitazione rimane il medesimo, è una virtù inerente e radicata nel principio di continuità, rispetto alla quale virtù (che però fino che non è venuta all'atto sembra piuttosto virtù virtuale, virtù in potenza) le eccitazioni si potrebbero in qualche modo dire atti secondi.

Il sentimento che sente l'unità armonica nell'eccitazione suppone un'altra virtù occulta nello stesso principio, o piuttosto suscitata in lui dal termine armonico. L'unità di questa non è soltanto quella propria del principio, ma ben anco quella che ridonda nel principio dal termine suo, che per altro non potrebbe sentire l'unità armonica nelle variazioni del suo termine, se egli non fosse già prima semplice ed uno. Ma questa unità armonica veniente dal termine è quella che rende l'individuo completo, dandogli unità non solo da parte del principio, ma ben anco da parte del termine.

Onde conviene distinguere due maniere d'individui, l'una più perfetta dell'altra: 1.° gli individui che hanno un'individualità da parte del solo principio; 2.° gli individui più perfetti che hanno un'individualità sì da parte del principio, e sì da parte del loro termine.

Noi abbiamo detto che gli individui sensitivi sono costituiti dalle diverse porzioni di materia continua divise l'una dall'altra; questo però non è che il primo grado d'individuazione; non costituisce che individui aventi l'individualità rispetto al principio, e non tutti questi, ma soltanto quelli che hanno per loro termine semplicemente il continuo.

L'eccitazione che si manifesta nel continuo è il secondo grado d'individuazione, e nascono più individui con questo secondo grado nella stessa porzione di materia continua, che determina un solo individuo di primo grado. — L'unità armonica del sentimento è il terzo e compiuto grado dell'individuazione, e di questo terzo grado possono nascere più individui nel seno della stessa materia eccitata. Sicchè si concepiscono individui l'uno dentro l'altro, l'uno più attuato dell'altro; i più attuati si moltiplicano sempre più, il meno attuato di tutti è un solo, in cui i più attuati rimotamente si contengono. — Gli individui meno attuati, determinati da una data porzione di materia continua, si può dire che non cangiano coll'aggiungersi dell'altra materia, perchè il principio resta sempre uno ed identico, e nell'unità del principio consiste tale individuazione. Ma se la materia si divide, gli individui cambiano, e questo cambiamento consiste unicamente nella loro moltiplicazione. L'essere adunque il termine più o meno esteso non fa cangiar l'individuo, ma si dee considerare come un semplice cambiamento accidentale dello stesso individuo.

§ 4.

Identificazione degli enti intellettivi e sensitivi.

Il principio sensitivo, giunto a sentire l'unità armonica, si è unificato e spiritualizzato egli stesso maggiormente, poichè da quell'ora non solo egli è semplice come principio, ma ben anco è semplice ed uno il suo termine, onde coll'atto col quale sente l'unità armonica egli è già fuori dello stesso continuo; chè l'unità armonica che sente nel continuo non è ella stessa continuo nè materia, ma termine e modo proprio del sentimento,

benchè la sua spontaneità fosse stimolata a dare a se medesima questo modo da una certa disposizione delle parti materiali e de' lor movimenti, che ha un reale estra-soggettivo.

Tuttavia questo modo di essere del sentimento più eccellente degli altri non pone ancora il principio sensitivo in comunicazione coll'oggetto; il soggetto si è perfezionato in sè stesso e nulla più. Ma quando a questo principio, che ha attuato la sua perfezion soggettiva, viene comunicata l'idea, allora egli diventa intelligente, e questo è un quarto atto che costituisce un nuovo individuo più perfetto dei due precedenti.

Nell'essere umano intelligente vi hanno dunque quattro atti, l'uno all'altro subordinati per dipendenza ontologica passiva, e uscenti l'uno dall'altro quasi come i cannelli di un cannocchiale: cioè l'atto del sentimento eccitato, l'atto del sentimento armonico, e l'atto del sentimento intellettuale od oggettivo. Ciascuno dei quali atti costituisce un individuo nuovo benchè innestato nel precedente, il che si prova così: Diconsi atti secondi, come vedemmo, quelli che si fanno da un principio senza che il suo termine cangi natura. Ora passando il principio dall'uno dei quattro atti che toccammo all'altro, il termine cangia natura; perocchè i movimenti intestinali che nascono nel continuo, e che eccitano il sentimento, sono di natura diversa da quella del continuo materiale, essendo la materia inerte, e però priva di moto proprio, suscettibile soltanto di riceverlo dal suo principio proprio diverso dal principio sensitivo: del pari l'unità armonica dei movimenti è di natura diversa dai movimenti stessi, e suppone una mente che dia loro l'ordine conveniente, suppone altresì un principio sensitivo semplice che abbracci e senta in se stesso quell'armonia; finalmente l'idea non pure ha natura diversa da quella dell'armonia sensibile, ma categoricamente diversa, che è la massima possibile diversità. Si cangia dunque il termine a ciascuno di questi tre atti, o anzi si sovrappiunge un termine nuovo determinante in modo nuovo l'antico, e quindi incomincia un nuovo atto che è atto primo; e, come vedemmo, la sostanza è l'atto primo di un ente; quindi

una sostanza, un nuovo individuo. Nell'atto precedente non giaceva questo nuovo atto neppure in virtù, perchè mancava intieramente il suo termine; v'avea solo la virtù rimota di ricevere la nuova virtù ove si aggiungesse il nuovo termine; ma la virtù della virtù non costituisce l'individuo nè l'ente, ma si è anteriore all'uno e all'altro.

È poi da considerarsi oltracciò l'eccellenza del quarto termine sopra i tre primi, la sua diversità categorica da essi, e quindi medesimo la sua indipendenza. I tre primi sono condizionati l'uno all'altro, perocchè i movimenti intestini suppongono la materia continua, che n'è il subbietto passivo; l'ordine armonico col quale tali movimenti si compiono suppone i movimenti, e quindi stesso la materia. Ma l'idea è affatto immune dalla materia, è per se eternamente, necessariamente con una forma primitiva dell'essere stesso. Questo termine non si radica, nè esce dai precedenti. L'atto dunque dell'intuizione può stare da sé senza i tre atti precedenti, può essere un individuo indipendente al tutto da essi.

Distinguasi adunque fra la produzione dell'intelligenza umana, e la natura dell'intelligenza.

La *produzione* dell'intelligenza umana fu così disposta dal Creatore, che il principio dell'eccitamento uscisse da quello della continuità, il principio dell'armonia sensibile uscisse da quello dell'eccitamento, il principio dell'intelligenza uscisse da quello dell'armonia sensibile. E ponendo noi questa successiva produzione non intendiamo di stabilire una successione cronologica, ma puramente ontologica.

Ma la *natura* dell'intelligenza dimostra che il principio intelligente, una volta che sia costituito, è una virtù che non può più perire fino a tanto che non le sia tolto il suo termine proprio indipendente ed eterno, quantunque periscano que' principii anteriori ad esso, ne' quali egli trovasi radicato. E però l'anima intellettuale sopravvivere deve per indubitato alla distruzione del corpo, dal quale è indipendente con quell'atto che la fissa all'idea.

E qui convien distinguere due maniere di subordinazione fisica degli enti: l'una, che si scorge nella loro origine e formazione, che denominammo anco subordinazione *ontologica passiva*; l'altra, che si scorge paragonando insieme le loro nature, e che chiamasi *subordinazione fisica* semplicemente.

Or se si guarda l'origine e la formazione del principio intellettuale nell'uomo, questo, procedendo come quarto anello dal principio sensitivo di continuità, ha una subordinazione ontologica passiva dai tre principii precedenti. Ma dopo che egli è già prodotto e posto in essere, se si considera la sua natura e si paragona con quella degli altri tre principii che nell'ordine generativo il precedettero, si ravvisa la sua natura infinitamente più eccellente e superiore alla loro, di maniera che l'ultimo prodotto è il più perfetto, onde a ragione i Greci adoperavano la parola *sine* (τέλος) per esprimere perfezione.

Quindi si può osservare che il principio intellettuale è naturalmente dominatore degli altri che a lui precedono, e che egli nel suo seno raccoglie. Perocchè, quantunque egli sia unito da essi, non ha però ricevuto da essi il suo primo atto e la sua virtù, ma la ricevette da un termine nuovo, dall'idea che tutto comprende.

Si consideri bene, tale essere la natura del principio intellettuale, ch'egli ha sua sede nell'idea a quella guisa che ogni principio attuato ha sempre sede nel suo termine. Non potendosi dunque giammai scompagnare dall'idea (che se lo potesse, cesserebbe di essere), egli ciò che vede tutto vede nell'idea, ciò che opera tutto opera nell'idea e per l'idea, tutto ciò che è, è nell'idea.

Ma nello stesso tempo egli è un atto uscente da un altro atto precedente, e questo pure da un altro, e questo da un altro. Questi quattro atti sono congiunti per la loro origine e fisica costituzione. Nell'atto terzo non esisteva la virtù dell'atto quarto prima che questa virtù fosse prodotta, ma dopo che è prodotta esiste nell'atto terzo come in sua radice. Lo stesso dicasi dell'atto terzo per rispetto al secondo, e del secondo per rispetto al primo. Quando queste virtù sono uscite e poste in essere

mediante la presenza de' loro termini, allora esse sono l'una nel seno dell'altra; e questa è quella che chiamiamo la loro identificazione parziale. Ma questa identificazione non si scorge nella loro origine, ma soltanto dopo che tali virtù sono originate e poste in essere; perocchè prima di ricevere il loro atto niuna di esse era virtualmente contenuta nella precedente, come dicemmo, giacchè la precedente non aveva il termine proprio della susseguente, variando i termini di natura. Or dopo che tali virtù sono poste in essere, ritengono la natura lor propria, l'una dell'altra più eccellente, l'una più potente e comprendente dall'altra. Quindi l'ultima è quella che contiene e domina le anteriori: l'intelligenza umana contiene e domina le tre virtù sensitive precedenti; la virtù dell'armonia sensibile contiene e domina quella dell'eccitamento e della continuità; e la virtù dell'eccitamento contiene e domina quella della continuità.

Di più, a quella che signoreggia per natura spetta unicamente la denominazione di soggetto e di atto primo di tutte l'altre, non per l'ordine d'origine, ma per quello di natura; perocchè il soggetto è quel principio che ha maggiore attività e che domina e regge le altre attività, il soggetto è il principio attivo del sentimento, e però i principii dipendenti cessano d'esser soggetti, perchè hanno natura passiva verso il principio da cui dipendono. Così i quattro principii si riducono ad un principio solo, cioè al principio supremo come maggiore e signore degli altri. Conviene ben riflettere, che uscendo l'uno dall'altro non si distaccano e separano, ma formano tutti insieme una cosa sola. Quindi il principio intellettuale deve sentirsi come sensibile, giacchè egli non è che un atto nuovo del principio sensibile precedente. Ma il principio intellettuale non può sentirsi se non nell'idea, poichè egli non può essere scompagnato dall'idea, dove ha sua sede, nella quale e per la quale opera. Il suo sentire adunque deve essere un sentire inteso, e questo sentire inteso, cioè sentire se stesso nell'idea e per l'idea, è quella percezione primitiva e fondamentale, che abbiamo esposta nella *Psicologia*, e dove abbiain collocata l'unione individua fra

l'anima intellettiva e il corpo animato, onde la spiegazione dell'influsso dell'uno su l'altro.

L'oggetto dunque naturale del conoscimento umano è il sentito inteso; e questo risulta dall'unità e identità del principio che è intellettivo e insieme sensibile, onde come sensibile si sente e come intellettibile non si sente se non inteso. Tale è la percezione primitiva: il sentito, oltre aver la forma reale, acquista anche la forma ideale, perocchè l'essere è uno e identico in entrambi le forme, come l'atto sensitivo acquista nel suo seno l'atto intellettivo, rimanendo un unico principio con due termini, o per dir meglio un termine solo nelle due forme in cui identico esiste.

E qui si rischiera la teoria dell'identificazione parziale degli enti fisicamente subordinati. Questa esige due ordini; l'ordine di subordinazione ontologica passiva, per la quale un nuovo atto esca da un atto precedente e costituisca una nuova virtù, e così vi abbia unità ne' due atti, giacchè quelli che si continuano e la virtù seconda già sorta si contiene nella precedente; e l'ordine di subordinazione fisica, per la quale l'uno de' due atti riesca più eccellente e d'una potenza che signoreggia l'altro, e quindi si costituisce come solo principio soggetto.

Egli è evidente, che avverandosi queste circostanze il principio soggetto sente il principio precedente come suo proprio principio, e noi abbiamo già detto innanzi, che quando un principio sente un altro principio come principio e non come termine, allora vi ha identificazione parziale, ossia unificazione di principii e di enti, dimodochè formano insieme un solo individuo.

Qui aggiungiamo solamente, che in questa identificazione, lungi dal confondersi le proprietà degli atti e delle virtù, si esigono anzi distinte per fisica eccellenza e potenza, giacchè la virtù maggiore non distrugge con ciò la minore, ma a se la subordina e se l'appropria nel modo che le è proprio.

Onde avviene, che rimanga sempre la possibilità che gli enti così identificati parzialmente, ossia unificati, si separino e moltiplichino di nuovo, o cessi l'uno di essi e rimanga l'altro.

Dalle quali cose facilmente si scorge di qual indole sia l'azione degli enti identificati. Il maggiore e più attivo domina il minore unificato, ma non lo distrugge.

Perciò, se l'ente minore soggiace all'azione di qualche ente straniero, accade una lotta fra il principio soggetto a cui trovasi unificato e che lo vuol dominare, e l'altro principio straniero che esercita un'altra azione sul medesimo. Questa è la cagione della lotta che si combatte nell'uomo fra lo spirito e la carne. L'animalità, che è l'ente inferiore unificato coll'intelligenza umana, non ubbidisce intieramente a questa intelligenza umana, perchè egli ha per suo termine la materia, e la materia è posta e modificata da un principio proprio impercettibile all'uomo, che abbiamo chiamato principio corporeo. La materia soggiacente all'azione di questo principio determina il sentimento animale, e questo perciò si rimane restio all'impero della ragione e dell'intelligenza umana, e sino a certo segno con essa combatte.

CAPO LIII.

DELLE DIVERSE SPECIE D'INDIVIDUI RELATIVI L'UNO ALL'ALTRO.

ART. I.

Specie d'individui ideali.

Avendo noi spesso nella precedente trattazione adoperato la parola individuo quasi in opposizione alla parola natura o essere, gioverà che ora veniamo chiarendone più ampiamente il significato mostrandone altresì le varie maniere.

La parola individuo esprime l'unità propria dell'ente, e viene a dire cosa una, indivisibile in se stessa, separata da tutto il resto.

In questo ampio significato, tutto ciò che si pensa in se stesso, separato dal resto, è un individuo. Così anche un'idea, anche un astratto, un'essenza qualsiasi in se stessa è individua, po-

rocchè se non fosse una e separata dal resto non si potrebbe pensare. Questa è la prima maniera d'individui, che per lo più non si suol chiamare con questo nome; perocchè le più volte non si sogliono pensare le idee in se stesse, senza relazioni con altre idee o realtà, ma si sogliono chiamare piuttosto universali.

Or quando un'idea più estesa, p. e. un genere, si pensa in relazione con una idea meno estesa, p. e. una specie, allora l'idea più estesa si dice universale relativamente all'idea meno estesa, e questa si potrebbe chiamare individuo rispetto a quella. Nondimeno rare volte così si denomina, perocchè il pensiero ordinariamente non si ferma neppure all'idea meno estesa, ma considera questa relativamente all'idea meno estesa di tutte, che è la specie piena. Se dunque le idee più estese della specie piena si pensano in relazione con questa, elle si chiamano universali, e questa sola si chiama individuo. E così suol chiamarsi veramente per lo più dal comune pensare, il quale, giunto alla specie piena, suol congiungerla colla realtà a quel modo che le sta congiunta nella percezione, e non sa distinguere il puro individuo reale dalla specie piena, che è il mezzo prossimo con cui si conosce la sua forma od essenza intelligibile.

Or alla specie piena si può dar convenientemente e in un senso assoluto il titolo d'*individuo ideale*, perchè di tutte le idee è la più determinata, anzi la sola pienamente determinata.

Ma se ella si considera in relazione coll'ente reale, di cui è l'essenza intelligibile, ella stessa non è più individuo, ma è veramente universale, poichè gl'individui reali che ella fa conoscere possono essere infiniti, sicchè ella ci rappresenta una specie d'individui reali realizzati su di lei come su di unico tipo.

Da questo s'intende che, assolutamente parlando, l'individuo appartiene all'ordine della realtà, e che all'incontro tutte le idee sono universali, le più estese rispetto alle meno estese, e la meno estesa di tutte, cioè la specie piena, rispetto all'ente reale ch'ella presenta all'intendimento.

Ma il pensiero umano non si restringe all'intuizione delle idee; egli per mezzo delle idee, e dei sentimenti conosce anche i reali, e paragona per mezzo della riflessione questi e quelle. Egli è appunto dopo aver conosciuti colla percezione gli enti reali, che paragonati all'idee vengono da lui appellati col nome d'individuo. L'appellarli con questo nome dimostra ch'egli ha conosciuta la loro perfetta determinazione, di maniera che non resta più nulla in essi d'indeterminato. Che se restasse qualche cosa d'indeterminato, e la determinazione potesse operare in varj modi, già non sarebbero più assolutamente individui, appunto perchè mancherebbe loro il preciso e determinato finimento che li chiudesse in sè, e da ogni altro ente li separasse.

Può adunque la mente, in virtù d'una astrazione ch'ella fa sugl' individui reali conosciuti, formarsi il concetto astratto d'individuo, che non è altro che una di quelle idee che abbiamo dette elementari dell'ente, ma nel caso nostro dell'ente compiuto e determinato. Il concetto d'un ente reale compiuto e determinato nella sua possibilità risponde a quello, che le scuole chiamavano *individuum vagum*, il quale non è un genere nè una specie, ma è la possibilità d'individui reali pienamente ultimati. Ed egli differisce tal concetto dalla *specie piena* in questo, che la specie piena è il tipo di tutti gl'individui reali ultimati, il tipo compiuto che comprende attualmente tutte le loro determinazioni; laddove l'*individuo vago* non è il tipo, l'essenza comune, ma lo stesso individuo ultimato e reale considerato come possibile ad essere realizzato a norma del suo esemplare o tipo. Quindi la specie piena è l'oggetto dell'intuizione; ma l'individuo vago suppone primieramente la percezione che diede l'individuo reale, e poscia suppone il giudizio sulla sua possibilità, sulla sua possibile realizzazione, a cui poi può susseguir facilmente il giudizio sulla sua realizzazione di fatto. La specie piena adunque, e l'individuo vago sono oggetto o prodotto di diverse facoltà dell'uomo. La specie piena è oggetto dell'intuizione, l'individuo vago appartiene alla scienza di predicazione, sulla quale è stata esercitata l'astrazione.

Anzi l'individuo vago essendo il prodotto di un giudizio sulla possibilità dell'individuo reale, non è necessario che questo individuo reale sia rappresentato attualmente dalla specie piena, ma basta sapersi che questa ci deve essere, senza bisogno che ella stessa attualmente entri a comporre il concetto dell'individuo vago. Onde quando io so in universale che cosa sia individuo reale, perchè da un individuo reale ultimato ho astratto l'individualità ultimata, allora basta che io riferisca quest'individualità ultimata, ossia quest'individuo vago, ad una specie astratta o ad un genere o all'ente in universale. E quindi il concetto stesso dell'individuo vago può essere più o meno astratto specifico, generico o al tutto universale in quanto all'attuale sua determinazione nella mia mente. Per esempio, questo concetto: « un individuo reale ultimato possibile » non determina attualmente nè il genere nè la specie di quest'individuo, e però ha l'universalità massima, e tuttavia è un pensiero che comprende virtualmente la più compiuta determinazione, perocchè è il pensiero appunto di questa determinazione ultimata e compiuta. All'incontro questo concetto: « un individuo reale ultimato possibile del genere degli animali », è il concetto dell'individuo vago riferito al genere: ha un'universalità generica, ma virtualmente comprende ogni determinazione anche la più specifica. Allo stesso modo può avervi un concetto dell'individuo vago, che la mente riferisca ad una specie astratta, o ad una specie piena.

Si dimanderà: l'individuo vago è dunque un concetto comune, o non è? A cui si risponde che è un concetto comune, ed anzi astratto, ma reso particolare in virtù del giudizio ch'esso necessariamente comprende, a quel modo come abbiamo chiamata particolare l'idea legata col sentimento reale della percezione. Perocchè l'idea per se stessa, come rappresentatrice gl'individui, non è mai particolare, anzi è sempre comune; ma se il giudizio la lega ad un reale, il qual solo è particolare, si chiama anch'essa particolare pel legame che ad esso la congiunge. Così l'individualità è un concetto astratto comune a tutti gl'individui, ma il giudizio

che la lega ad un individuo reale possibile le fa acquistare il nome di particolare, e così sorge quel concetto che dicesi individuo vago. Or posciachè il giudizio può essere ripetuto, chè si può pensare uno, due, tre, innumerevoli individui reali possibili, e ciascuno di tali giudizi ha un individuo particolare; perciò l'individuo vago è un concetto che si ripete altrettante volte quante si ripetono i giudizi che lo formano. Quindi egli può sembrare che i termini particolari di questi giudizi sommessi all'astrazione diano tutti un concetto comune. Ma il vero si è che il termine di ciascun giudizio, appunto perchè si suppone reale, non ha niente di comune; perocchè le qualità specifiche e generiche dell'individuo che si afferma, e la stessa individualità, sono bensì concetti comuni, ma non sono quelli che si affermano col giudizio, ma sono anteriori al giudizio e ad esso preparatorj, laddove il giudizio si riferisce allo stesso individuo reale. Onde i giudizi moltiplicati nel caso nostro si riferiscono ad una collezione d'individui, e non ad un individuo comune. Si dirà che in questa collezione gl'individui hanno tutti comune l'essere individui. E si risponde, che certamente hanno comune l'individualità, come possono aver comune la natura specifica e generica; ma che nè l'individualità nè la natura specifica e generica formano l'individuo vago: il quale è formato dal giudizio che afferma la possibilità d'un individuo reale ultimato, a cui compete l'essere un tutto determinato, uno in sè, diviso e incomunicabile da ogni altra cosa, e però, come tale, non avente nulla di comune con ch'essia, venendo in esso ridotte particolari le stesse qualità o note comuni.

L'individuo vago adunque è un concetto particolarizzato dalla presenza del giudizio.

ART. II.

Specie d'individui reali.

§ 1.°

Se nell'ordine de' reali vi abbia il comune o l'universale —
individui oggettivi, e soggettivi, ed estrasoggettivi.

L'individuo adunque appartiene all'ordine dell'essere reale: opposto all'individuo si è il *comune* o l'*universale*, il quale appartiene propriamente all'ordine dell'essere ideale.

Ma posciachè il concetto del comune e dell'universale è concetto di relazione dell'uno ai più, quindi anche il comune e l'universale suppone dinanzi a sè l'uno che è il subbietto della relazione, e così è che anche le idee considerate in se stesse, e non nella relazione a ciò che fanno conoscere, si dicono individue.

Ora rimane a sapere se nell'ordine dell'essere reale si trovi mai il comune o l'universale, cioè se l'uno reale abbia mai quella relazione d'identità coi più, per la quale l'uno riceve il nome di comune o di universale ad essi.

E penetrando l'intima natura degli enti reali, noi siamo venuti a risolvere questa questione affermativamente.

Vi ha secondo noi un comune, un universale anche nell'ordine delle cose reali, ma d'altra natura da quello che si trova nell'ordine delle cose ideali. Perocchè l'ordine dell'idee è oggettivo, e l'ordine de' reali è soggettivo. Onde anche il comune e l'universale del primo è un comune ed universale oggettivo, quando il comune e l'universale de' secondi è un comune ed universale subbiettivo.

Il comune e l'universale dell'idea *fa conoscere* più cose in quanto alle idee si riferiscono; il comune e l'universale de' reali *costituisce* e realizza più cose in quella parte di realtà che con esso lui s'identifica.

Queste affermazioni verranno dichiarate maggiormente da ciò che tosto soggiungeremo.

Intanto quello che dicevamo dell'universale e del comune, che altro è *oggettivo* ed altro *soggettivo*, lo dobbiam dire altresì dell'individuo; il quale nell'ordine de' reali è *soggettivo*.

Ma perciocchè il soggetto sensitivo ha un termine straniero che non è oggetto nè soggetto, e dicesi semplicemente *estrasoggettivo*, perciò il pensiero umano concepisce anche una terza classe d'individui che si chiamano *estrasoggettivi*.

§ 2.

Di ciò che è straniero all'ente e coordinato,
e di ciò che è straniero

ma tiene con esso lui un legame di ontologica e di fisica precedenza.

Ogni ente individuo è straniero agli altri appunto perchè è individuo, come vedemmo; e tuttavia un ente può avere rispetto ad un altro una ontologica o fisica precedenza.

Se gli enti non hanno questo legame di precedenza ontologica o fisica, ma sono individui della stessa specie, si dicono enti coordinati. Si dicono ancora relativamente coordinati se convengono nel genere, e si riguardano soltanto sotto quell'elemento generico che hanno di comune.

Che cosa poi voglia dire una precedenza ontologica o fisica, può raccogliersi dalle cose dette di sopra.

Perocchè primieramente abbiamo parlato dell'ontologica subordinazione degli enti, per la quale vi ha un ente che è legato ad un altro come causa creante al suo effetto, e tuttavia questo secondo relativamente a sè trovasi del tutto straniero e fuori di quello, onde nella natura sua egli non sente l'ente che ontologicamente lo precede.

La precedenza fisica poi dipende dal sintesismo degli enti, dal quale apparisce che un principio che si abbia un termine straniero non si muove da se stesso, ma riceve l'impulso da una variazione che nasce nel termine, e questa variazione è quella che suscita la sua spontaneità, per la quale egli opera. Onde nel suo stesso termine si scorge un'*attività* che il fa

operare; e posciachè il principio è essenzialmente attivo, perciò quest'attività straniera e fisicamente precedente, che nel termine si manifesta, è quella altresì che gli dà il primo atto, il fa essere come principio. Così gli animali non agiscono l'un sull'altro se non per mezzo de' corpi, che sono i loro termini. Nello stesso tempo però che riconoscemmo questa apparente passività de' principii, dimostrammo che tuttavia non cade una vera passività in essi, giacchè il principio *opera spontaneamente*, e comincia ad esser principio quando comincia ad essere operatore, consistendo l'essenza del principio nell'attività. Di che concludemmo, che il principio deve essere connesso e quasi sopraccresciuto ad una *realità* che non è ancora principio, alla quale appartenga la mutazione, data la quale, il principio cominci ad essere come principio, e ad operare spontaneamente, e quella *mutazione* che incomincia anteriormente al principio sia quella che ci faccia nascere il concetto della passività che si suppone.

Ora tale entità si chiama da noi *realità pura* con voce più propria che non sarebbe *materia*; perocchè ella non ci si presenta come puro termine passivo del principio, ma piuttosto come quella forza attiva che è nel termine, ma che non è il termine passivo, la quale dà al principio il primo suo atto, lo stimolo prima ad essere e poi ad operare con atti secondi, ond'ella è quel punto, nel quale o dal quale il principio sorge e si muove. In questo sorgere e incominciare ad essere e ad operare del principio (essenzialmente attivo) si concepisce, o piuttosto si suppone una passività anteriore fisicamente al principio, per la quale si pensa una cosa che non era principio, e che divien principio, benchè questo divenire sia un inganno, essendo soltanto vero che comincia ad essere un principio, quasi fiorendo sopra una cosa, che era precedente, e che rimane ancora quello che si era, cioè non principio. Piuttosto è da dirsi, che un tale soprannaturamento, cioè questo sopravvenire un principio, suppone puramente un'attività variabile e in questo solo *passiva* dal suo principio proprio; e questa attività variabile è

quella che chiamiamo *realità pura*. Così il principio suppone dinanzi a sè una realtà variabile, in virtù della quale egli esiste come atto, e l'apparente sua passività non è propriamente tale, poichè un atto o un ente che incomincia ad esistere non è passivo, ma piuttosto è creato; essendo atto tostochè esiste, e prima di esistere non potendo avere passività. Il concetto dunque di passività si risolve nel caso nostro in quello di un'attività variabile fisicamente precedente, e di un'attività pure variabile restando sempre attività perchè è principio: di modo che il variare è come un incominciare un nuovo atto, un esser creato, e l'ente creato, come dicevamo, colla creazione nè *patisce*, nè *riceve*, nè *fa* cosa alcuna, ma solamente prima non è, e poscia è. E lo stesso è da dirsi della *mozione straniera*, la quale in lui non incomincia se non coll'atto; onde accade che prima non vi sia l'atto, e poi vi sia. Ma acciocchè l'atto nasca vi ha bisogno di un altro attivo anteriore all'atto, a cui incontanente consegue l'atto nel principio, il che si dice una passività, ma veramente si risolve in un atto subordinato ad altro, la quale perciò si può dire *passività ontologica*, o *sintetica* o *prepassività*, dove l'accidente passivo dimora unicamente nell'atto dell'atto, cioè nell'incominciamento del principio, e non nel principio stesso già esistente. È un atto d'un altro soggetto, a cui tien dietro l'atto del principio pel legame ontologico o fisico, che questo ha con quella realtà anteriore che non è lui. In altre parole l'ente principio si continua ad un'altra entità che non è lui principio, e se quella entità varia, esso principio agisce cioè si modifica per la connessione e continuità che egli ha con quella, la quale gli comunica l'attività. Nel momento adunque di questa comunicazione ci si presentano tre concetti uniti insieme, di attività causante, di *passività*, e di attività sorgente: or quel concetto di passività si pone dalla mente fra due attività come anello del loro passaggio. Ma trattandosi qui della mozione di principii e non della mozione di termini, egli è piuttosto una finzione della mente, colla quale questa cerca di spiegare a se stessa quel passaggio misterioso, applicandogli

ciò che accade ne' corpi cioè ne' termini, i quali sono veramente passivi da' loro principj proprj. Lasciando dunque questo anello arbitrario posto dal pensare della mente per ispiegarsi il cominciamento d'un ente principio, o la mozione ch'egli riceve, noi diremo piuttosto, che la realtà che si concepisce come anteriore al principio è una vera attività che fa essere il principio stesso, e gli comunica poi nuova attività, e che ella *deve essere* per conseguente un altro principio anteriore, che però manifesta tale una attività nel termine, onde sembra che questo agisca. Ma perocchè nella nostra esperienza non cade questo principio operante, e noi conosciamo se non per l'azione sua, e per l'effetto che produce nel termine dove suscita l'ente principio stesso, e suscitato ne muove altresì la spontaneità, perciò noi chiamiamo questo attivo causante col semplice nome di *realtà*, o di *realtà pura*, senza dargli un sentimento o convertirlo in un ente principio, e in un soggetto; benchè il pensiero dialettico che sopravviene ci persuada che egli debba essere tale in se stesso, quantunque non tale appa- risca nella nostra esperienza.

Se poi questa realtà attiva anteriore al principio si paragona al termine straniero, vedesi, come dicevamo, che ella dal termine non si scompagna. Perocchè noi abbiamo detto che nel termine vi ha una attività ed una passività. Ora se si considera l'attività, ella si trova appunto esser quella che dà la mozione al principio, ed anche lo pone individuandolo. Ma la parola *termine* meglio conviene ad indicare la passività, perchè infatti egli è ciò in cui finisce l'attività del principio proprio, e da questo riceve la variazione. Questa ultimazione adunque della sua attività si unisce al principio straniero come un passivo; e sotto l'aspetto di passivo si chiama *termine*; laddove sotto il rispetto di *attivo* si può chiamare attività anteriore individuante e movente il principio straniero. Perocchè è ben da considerare, che un principio non è un ente fino a tanto che non è individuato, e solo individuato egli può esser mosso o stimolato ad agire.

Vi ha dunque qualche cosa che dà l'attività al principio, e questa qualche cosa è un'altra attività; e v'ha qualche cosa in cui l'attività del principio finisce, e in questa s'avvera il concetto di passività e riceve la denominazione di termine. Ma posciachè dove finisce il principio proprio, ivi comincia il principio straniero, perciò anche nel cominciamento del principio si ripone un concetto di passività.

Ora l'attività che si manifesta nel termine degli enti sintetizzanti, e che precede il principio, lo fa uscire al suo atto benchè sia straniero al principio stesso ed a lui precedente; tuttavia tiene con esso lui un nesso *fisico*, a cui è condizionata l'esistenza attuale del principio stesso.

§ 3.

Di ciò che precede all'individuo, d'una precedenza fisica,
ma non straniera all'individuo.

Ma perscrutando l'intima costituzione dell'individuo stesso, si trova in lui qualche cosa che non è ciò che costituisce l'individuo, e che lo *precede fisicamente* come il fondamento precede la casa; e qualche cosa che costituisce l'individuo, che è come l'ultimazione e la perfezione.

Questa distinzione, questi due elementi da cui l'ente relativo risulta, fu veduta dagli antichi, e la contrassegnarono coi due vocaboli tolti, come noi vedemmo, dall'osservazione delle cose corporee, di *materia* e di *forma*.

Infatti se questi due vocaboli si prendono in un largo significato definendo la materia « ciò che in un ente è in potenza a quell'atto, pel quale egli si distingue da tutti gli enti e si denomina »; e definendo la forma, « questo stesso primo atto, pel quale egli si distingue e si denomina »; in tal caso tutto che si trova in un individuo privo ancora dell'ultima determinazione, pel quale egli è distinto da tutti gli altri e riceve un nome diverso, può appellarsi *materia*. Ed all'incontro il complesso delle ultime sue determinazioni, per le quali egli si

separa affatto da ogni altro, può chiamarsi la sua *forma* (4).

Del resto la definizione precedente della materia non è completa, e involge in se stessa una specie di contraddizione. Perocchè quando si dice « ciò che è in potenza » si può intendere d'una potenza attiva e d'una potenza passiva, d'una potenza che può fare l'atto e d'una potenza che può ricevere l'atto. Se si tratta d'una potenza che può fare l'atto, ella stessa è già un atto perchè è una virtù, e se è un atto ha con ciò natura

(1) Questa distinzione, che si fece rispetto ad un ente, si fece similmente rispetto a ciascuna delle determinazioni parziali dell'ente; e perocchè fra queste ve ne possono essere di accidentali, perciò si distinsero delle forme accidentali, che determinano piuttosto un modo che un altro dell'ente, senza che l'ente si cangi. S. Tommaso è di parere (S. I, LXXVI, IV, ad 4.^{ma}) che tra la forma sostanziale e l'accidentale non possa avervi null'altro in mezzo. Ma noi crediamo questa sentenza vera se si prende in senso assoluto, non così in senso relativo. Perocchè è da distinguersi la sostanza individuata dalla sostanza informe. Ora ciò che individua la sostanza, e la rende sostanza individua, è la forma sostanziale. Ora una sostanza può ricevere una forma sostanziale ed essere individuata. Ma dopo di ciò può riceverne un'altra che la individua maggiormente, e quindi la rende un individuo diverso da quel che era prima. Or questa seconda forma sostanziale non fa perire nulla di quella specie di attualità che ci avea posta la forma sostanziale precedente. Solamente che la forma sostanziale precedente, sopravvenuta la susseguente, non si chiama più forma sostanziale, poichè non è più bastevole all'individuazione che si compie colla forma susseguente, onde per quella è perito il concetto di forma sostanziale, rimane una forma sostanziale sola. Ma non è perita l'attività reale, e sebbene a questa si possa dare il concetto di materia relativamente alla forma sostanziale sopravvenuta, tuttavia non potrebbe dirsi materia relativamente a quella realtà che venne da lei informata e attuata; e perciò sotto una relazione è *materia*, sotto l'altra *forma*, e non forma accidentale ma sostanziale. Sebbene adunque la forma sostanziale assolutamente presa sia l'ultima, tuttavia vi hanno delle *forme sostanziali relative* anteriori all'ultima forma sostanziale. Fra la forma sostanziale adunque e l'accidentale non vi ha nulla di mezzo, ma anteriormente alla forma sostanziale ultima vi possono avere altre forme sostanziali relative ad una realtà che serve loro di materia.

di forma, perchè l'atto è forma. Dunque presa in questo senso la definizione della materia involge qualche cosa di contraddittorio. A levare questa contraddizione conviene specificare che nella definizione della materia s'intende d'una potenza passiva, riducendosi la definizione così: « ciò che in un ente è in potenza a ricevere quell'atto, pel quale egli si distingue da tutti gli altri e si denomina ». Quindi si vede che la definizione della materia, propriamente parlando, non conviene che a ciò che ha natura di termine, non al soggetto, ma all'estrasoggettivo, e in una parola alla sostanza corporea; e che all'opposto tutte ciò che ha natura di principio dee chiamarsi *forma*, perchè a lui spetta essenzialmente l'attività.

Ora l'individuo soggettivo è un ente principio; e noi dicevamo che anche nella composizione dell'individuo soggettivo vi ha qualche cosa di anteriore alla sua individuazione; che vi ha un ordine di atti gli uni precedenti agli altri, l'ultimo de' quali è quello che costituisce l'individuo, e però è la sua forma sostanziale in senso assoluto; che gli atti precedenti rispetto a questo sono indeterminati, ma in se stessi considerati sono determinati, e possono essere principii cioè virtù prime, e quindi anche forme sostanziali relative. L'applicazione di questa teoria le darà maggior lume.

§ 4.°

Come la subordinazione ontologica sia causa della moltiplicazione degli enti,
e come egli sembri che in questo fatto vi abbia un reale comune,
ma veramente non vi abbia nulla di comune,
ma solo un nesso ontologico fra la realtà precedente
e l'ente relativo che sorge nel suo seno.

Ma prima di dichiarare come un individuo reale mediante un atto più ultimato esca dal seno di un altro individuo reale meno ultimato, dobbiamo, affinchè i concetti che esponiamo procedano in bell'ordine, ritoccare quello che abbiamo detto più sopra in favellando della subordinazione ontologica degli

enti: che egli pare avervi una realtà comune all'ente anteriore e all'ente posteriore, benchè la cosa non sia punto così. Nè solo sembra che la qualità sia ai due enti comune di comunità specifica, ma di più sia identicamente e numericamente la stessa. Il vero all'incontro si è, che non vi ha nulla di comune fra l'ente ontologicamente anteriore, e l'ente relativo posteriore, e che vi ha fra loro soltanto un nesso ontologico, pel quale l'ente relativo posteriore sorge nel seno dell'anteriore, al quale è radicato, e onde l'esistenza riceve; ma questa stessa sua situazione in seno all'ente anteriore non è vera rispetto a lui, ma soltanto rispetto all'ente anteriore. Non è vera rispetto a lui, perchè essendo egli sentimento e non altro, ciò che non cade nel sentimento non è rispetto a lui; onde la sua connessione ontologica coll'ente anteriore non è rispetto a lui, perchè non cade nel suo sentimento, e questo sentimento rimane tutto isolato e solo, non connesso con altro nell'ordine sentimentale che è il suo proprio. Ma la connessione ontologica che dicevamo è bensì vera in se stessa, e rispetto all'ente anteriore; perocchè l'ente anteriore che produce l'ente relativo posteriore sente la propria attività e il termine della medesima. Or, per intendere come la realtà che precede ontologicamente all'ente relativo posteriore non sia comune ai due enti, è necessario aver ben inteso quanto dicevamo di sopra, che l'essenza dell'ente posteriore consiste in un sentimento di limitazione: questa limitazione sentita è ciò che lo costituisce; non è il puro sentimento ciò che forma l'ente relativo; il sentimento chiuso dentro certi limiti che non determinano la sola quantità, ma ben anco la qualità (onde si chiamano ontologici), è quello che forma l'ente relativo, rimossi i quali termini quel sentimento specificato non è più, e quindi l'ente relativo non è più. Ora l'ente anteriore non ha punto tali termini costitutivi, quindi egli non è l'ente posteriore, nè ha nulla con questo di comune.

Si dirà: togliete voi dunque all'ente posteriore la realtà?

Rispondo, no; perocchè la realtà è lo stesso sentimento, e tutto ciò che cade nel sentimento. Il sentimento limitato adunque

ROSMINI, *Il Reale*.

è una realtà limitata, ma questa non è la realtà dell'ente anteriore, perocchè l'ente anteriore non ha la realtà limitata del posteriore.

Si replicherà: se voi dite che l'ente relativo è il sentimento limitato, voi con ciò venite a distinguere due cose in lui, il sentimento e la limitazione. Ora, ben s'intende che la limitazione non cada nell'ente anteriore, ma rimane il sentimento, che sembra dover cadere nell'ente anteriore senza la limitazione.

Rispondo, che il sentimento senza la limitazione ontologica di cui parliamo non è più il sentimento di prima, ma è un sentimento totalmente diverso; perocchè la limitazione ontologica non muta già soltanto la quantità, ma ben anco la qualità e la natura e la stessa entità, perocchè è quella che dà luogo ad un principio nuovo, e ad un ente nuovo, la cui essenza è la stessa limitazione sentita, di maniera che, se supponiamo che questo ente abbia coscienza di sè e che possa dire io, tutta la sua entità consisterebbe in quest'io come principio di limitazione. Infatti, se si pon mente alla maniera colla quale noi abbiamo esposto come un principio incominci ad essere, si raccoglie facilmente che egli comincia ad essere unicamente per la limitazione, movendo noi un tale argomento da questa sentenza: che ogni sentimento ha un'attività in sè che si chiama principio, e però se si dà un sentimento limitato e del tutto separato da ogni altro, la sua attività si erige in principio novello pur con quella limitazione e separazione. E la separazione stessa è una guisa di limitazione, onde noi col nome di limitazione abbracciamo anche ogni separazione. In virtù dunque della limitazione separante, è costituito un principio novello: l'ente principio adunque, che novellamente si costituisce, non è che la limitazione compiuta del sentimento, sentita dall'attività limitata dello stesso sentimento. Una tale limitazione adunque costituisce l'ente principio relativo, e in essa sta la sua essenza; come l'essenza del me si vede essere una separazione da ogni altro me e da ogni altro sentimento, onde il me è tale soltanto perchè è chiuso da ogni parte e

rinserrato in se stesso. Questa esclusività, questo esser chiuso e rinserrato costituisce l'essenza di ciò che poi si esprime col monosillabo *me*. E il medesimo è a dirsi d'un ente principio meramente sensitivo. Chi non medita profondamente sulla natura del *me*, e non si rende conto di questo sentimento, nel quale sta tutto l'uomo come ente, non potrà giungere mai ad intendere in che modo la limitazione sentita costituisca e specifichi l'ente principio relativo.

Si farà ancora una terza istanza: si dirà, che nel sentimento non cade il solo sentimento, ma anche quella che fu da noi chiamata realtà pura; e non essere dimostrato dal discorso fatto fin qui, che questa non sia comune all'ente relativo posteriore e all'ente ontologicamente anteriore. — Ora a questa istanza è a risponder così: la realtà che cade nel sentimento nostro, e non è il sentimento, ha natura rispetto ad esso di termine straniero. Or noi abbiamo dimostrato ch'ella deve avere il suo principio proprio, rispetto al quale è sentimento anch'essa. Se dunque a noi non appare come sentimento, ma puramente come forza (perocchè il fenomeno da cui è vestita è certamente sentimento, essendo un modo del sentimento nostro), questa forza bruta priva di sentimento, chiamata da noi realtà pura, non è in tale stato, che relativamente al nostro stesso sentimento; cioè egli è il nostro sentimento essenzialmente limitato quello che ce la fa apparir tale, così limitata e diversa da se stessa, che ce la porge come un'entità insensata e bruta, quando rispetto al suo principio proprio è tutt'altro perchè è sentimento attivo. Dove si vede come anche nell'ordine estrasoggettivo la limitazione faccia talora cangiare intieramente condizione e natura alle cose, e d'un ente ne faccia un altro totalmente diverso; perocchè quella che noi chiamiamo un'entità bruta e insensata, e che è tale veramente rispetto a noi, rispetto al suo principio proprio ha natura del tutto contraria, ha natura di sentimento. Ora la differenza fra l'esser sentimento, e l'esser cosa bruta e insensata, è così grande, che non solo di un individuo ne fa un altro, ma di una specie ne fa

un'altra, perocchè la cosa insensata ed il sentimento differiscono intieramente di specie. Eppure la cosa insensata è tolta quasi direi dal sentimento, perchè è l'azione d'un altro sentimento in noi sentita, senza che si senta punto nè pozo il principio che la produce.

Ora, rispetto a questa realtà insensata non si può neppure muover questione, se ella sia comune all'ente ontologicamente precedente, ma soltanto, s'ella sia comune al principio proprio e al principio straniero; e anche qui risulta che non è comune, perocchè in quant'è termine del principio straniero è non solo d'individuo, ma di specie altresì diversa da quella che è in quant'è termine del suo principio proprio. Tale è la natura degli enti relativi: essi non sono che in virtù della loro relazione reale (e l'esistenza relativa è ella stessa limitazione): or cangiandosi questa, si cangia la loro entità, e d'un ente se ne fa un altro, o più enti si hanno tutto diversi fra loro; nè v'ha un subbietto comune ad essi, ma solo un ente precedente ad essi, che non è loro subbietto, perchè non è un ente relativo, e il loro subbietto stesso è inchiuso nella relazione che li costituisce.

Ora quello che si vede avvenire degli enti extrasoggettivi, è da dirsi per eguale o simile modo avvenire anche degli enti soggetti, che anche chiamammo enti-principio. Di che si raccoglie, che è sempre la limitazione del sentimento quella che costituisce gli enti relativi, e li moltiplica pur con questo che si danno varie limitazioni esclusive l'una dell'altra.

§ 5.°

Come nella precedenza fisica dei principj
vi abbia qualche cosa di reale *identicamente comune* a più enti-individui.

L'ente adunque ontologicamente posteriore non ha nulla di comune coll'ente anteriore, perocchè essendo egli costituito da una limitazione il cui carattere è l'*esclusività* di ogni altro ente individuo, col sentimento che lo costituisce egli esclude ogni comunanza coll'ente che gli è ontologicamente anteriore.

Ma se si tratta di precedenza fisica e non ontologica, la cosa non va interamente così.

In prima la *precedenza fisica* deve distinguersi dalla semplice *fisica maggioranza*: consistendo questa soltanto in una eccellenza maggiore, e riguardando la specie più che l'individuo, di maniera che quell'ente è fisicamente maggiore, la cui virtù è atta a dominare un altro ente di specie inferiore e farlo a se stesso servire. Ma vi potrebbero essere individui di questa specie inferiori, che nel fatto non vengono dominati dall'individuo fisicamente maggiore perchè si trovano senza connessione con esso lui.

La precedenza fisica all'incontro esprime connessione, e si ravvisa nei visceri dello stesso individuo.

Questa precedenza fisica è di due maniere, come già si può raccogliere da ciò che abbiám detto. La prima è quella che si scorge nel termine in quanto egli è attivo verso al principio che ne riceve la attuazione; e questa attività del termine è quella che abbiamo chiamata realtà pura, e che abbiamo dichiarata straniera all'ente benchè in connessione con lui. La seconda è quella che si scorge in un principio rispetto ad un altro principio che si attua nel suo seno, la quale non è straniera all'ente, e della quale dobbiamo ora trattare con più diligenza che non abbiám fatto. La teoria verrà illustrata dalla descrizione fedele del fatto: dobbiamo dunque osservare e intraguardare gli enti stessi reali descrivendone fedelmente la costituzione.

I. *Principio dello spazio*. — Noi abbiamo già osservato, che il principio dello spazio non può essere che uno. Per principio dello spazio noi intendiamo quell'ente-soggetto, che è costituito dal sentimento esclusivo dello spazio, senza aggiunta di alcun altro sentimento. Egli è affatto inutile per la teoria ricercare se esista un ente che non abbia alcun altro sentimento fuor di quello dello spazio immisurato. Quello che a noi importa si è di conoscere il concetto, l'essenza di un tal ente, la quale è qualora anco non sussista. Ora, dacchè lo spazio è

immisurato, uno, indivisibile, illimitabile per se stesso, riesca cosa evidente che egli non potrebbe esser termine se non di un solo fra gli enti principj. Questa specie di enti non ammetterebbe che un solo individuo per la ragione detta, che sarebbe assurdo, cioè contraddittorio all'ipotesi, l'ammetterne due o più. Perocchè se fossero due, l'uno escluderebbe l'altro, avverrebbe dunque una limitazione esclusiva diversa da quella dell'altro, e quindi un sentimento diverso da quello dell'altro; ma essendo perfettamente uno lo spazio, questo non potrebbe dare che una limitazione esclusiva sola, non potrebbe dare che il medesimo sentimento. La differenza dunque non potrebbe provenire dal termine dello spazio, ma converrebbe provenisse da un altro termine, o da un altro sentimento che costituisse la differenza. Ora nell'ipotesi fu stabilito che l'ente non avesse alcun altro sentimento da quello in fuori dello spazio. Supporre dunque un altro sentimento è un contraddire all'ipotesi. Dunque, stante la ipotesi d'una specie di enti che non avesse altro sentimento fuori di quello dello spazio immisurato, è impossibile che di tali specie vi abbia più di un solo individuo; il che si doveva dimostrare.

Ora consideriamo il fatto; noi lo abbiamo rilevato nell'*Antropologia*: tutte le anime umane hanno il sentimento dello spazio immisurato; ma non hanno questo solo, sì bene molti altri, pei quali si escludono a vicenda e si individuano come anime (parola che significa una specie di enti principj). Infatti, se esse non avessero altro sentimento che quello dello spazio immisurato, non sarebbero più, ma una sola, ciò che risulta dalla data dimostrazione.

Ma quantunque le anime umane abbiano altri sentimenti oltre quello dello spazio, tuttavia noi dicevamo che esse hanno anche quello dello spazio. Dunque vi ha un principio in esse, che sente lo spazio. Ma questo principio non costituisce molteplicità, perchè non può che esser uno. Dunque questo principio è identicamente comune a tutte le anime umane. Dunque anche nell'ordine delle realtà si trova qualche cosa che è

comune, ma questa comunità non è di specie e molto meno di genere, ma è vera identità numerica; il genere e la specie appartiene all'ordine delle idee e costituisce la comunità e l'universalità alle idee spettante; l'identità numerica costituisce la comunità od universalità propria del reale.

Nè questo principio comune, che noi poniamo a tutte le anime umane, rende le anime identiche, o le fa un'anima sola; perocchè egli non è quello che costituisce l'anima, che viene costituita dalla sua individualità, per la quale l'una esclude l'altra, l'una non è l'altra; ma è un principio, come dicevamo, precedente all'anima individuata di precedenza fisica, e non straniero all'anima stessa; è il primo passo pel quale si viene preparando l'esistenza dell'anima, non è ancor l'atto della sua esistenza.

E che l'atto onde ciascun'anima sente lo spazio puro preceda a tutti quelli che vengono in appresso e ultimamente la costituiscono, si scorge da questo, che tolto all'anima il sentimento dello spazio puro è reso impossibile il sentimento della materia, e quindi non esiste più l'animalità dell'uomo, e quindi ancora è reso impossibile quell'atto d'intelligenza, che sorge nel seno dell'animalità umana, e le dà l'individualità intellettuale.

Rimangono dunque l'anime molte e separate, come molti individui, ma pure hanno tutte un principio *reale*, comune principio che le precede nell'ordine della loro genesi. A quel principio si attengono, e da esso ricevono una singolare unione; onde il genere umano non è solamente unito pel legame di quella *idea* che si applica a ciascun individuo e che fa conoscere, nella quale idea l'uomo è un solo in quanto ha un tipo solo, un solo esemplare; ma di più il genere umano ha un'unione anche reale, perocchè tutti gli uomini ossia le loro anime hanno un atto identico e non moltiplicabile, quale è l'atto che sente lo spazio puro ed immisurato.

II. *Principio dell'esteso materiale continuo.* — L'anima umana non ha solamente quell'atto con cui sente lo spazio

immisurato; ella ne ha un altro, e anch'esso precedente alla sua individuazione, di fisica precedenza. Il qual atto è quello del sentimento dell'esteso continuo materialato. La materia continua è un termine essenzialmente diverso da quello dello spazio, e le differenze principali sono queste:

1° Lo spazio è illimitato, la materia è limitata d'ogni parte; quindi ella è il subbietto della *quantità dimensionale*.

2° La materia ha *parti dimensionali*; lo spazio puro non ha parti di sorte alcuna.

3° La materia è un termine del sentimento, nel quale si manifesta una forza, *attività variabile*; quindi ella è il subbietto del moto locale, e la causa suscitatrice di sentimenti variabili; lo spazio non manifesta alcuna *variabilità*, è essenzialmente immoto.

4° La materia è suscitatrice di un sentimento vivo che ha uno *stoffo* determinato, che non si può definire, perchè uno stoffo non ha comparazione alcuna con un altro stoffo, ma è interamente da ogni altro diverso e del tutto esclusivo (in quanto è stoffo); lo spazio suscita un sentimento privo di ogni vivacità e di stoffo, un sentimento che non si può definire altramente che con se stesso, dicendo che è il sentimento della pura estensione.

Queste quattro essenziali differenze tra questi due termini della sensitività dimostrano, che l'atto con cui si sente la materia è un atto interamente nuovo, diverso essenzialmente da quello con cui si sente lo spazio, e quindi egli è un atto primo ossia un nuovo principio.

Ma ne viene perciò, che l'uno di questi due atti primi o principj sensitivi possa stare senza l'altro?

Che l'atto con cui si sente lo spazio possa stare senza l'atto con cui si sente la materia, è cosa evidente; perchè lo spazio è anteriore alla materia, e indipendente da questa. Ma non si può dire viceversa, che l'atto con cui si sente la materia possa stare senza l'atto con cui si sente lo spazio, perchè la materia è estesa, cioè occupa spazio, si diffonde nello spazio, è nello spazio come in sua propria sede, benchè

non sia adeguata all'ampiezza dello spazio, che è infinito. Ora la natura dei principî è correlativa a quella de' termini loro, onde ricevono l'atto pel quale sono. Come dunque la materia è nel seno dello spazio, così il principio della materia misurata è nel seno del principio dello spazio, è un atto ulteriore con cui questo principio viene nuovamente attuato. E come la materia estesa non distrugge lo spazio che resta infinito e immisurato, così il principio senziente la materia non distrugge il principio che sente lo spazio, al quale rimane la natura di prima, sicchè questo continua ad avere un termine infinito, ma in questo termine infinito ha di più un altro termine finito e figurato mediante un sentimento d'indole tutta sua propria, che contrassegnammo col vocabolo di *stoffs*.

Veniamo a considerare l'individualità di questi due sentimenti.

Il principio senziente lo spazio è egli un individuo? — Se si suppone che il detto principio non senta che lo spazio, certo egli è un individuo, perchè egli è un ente completo e determinato; è un ente completo, perchè ha principio e termine; è un ente determinato, perchè ha un termine determinato, giacchè lo spazio, sebbene infinito ed immisurabile, tuttavia è determinato, non mediante limitazioni quantitative, ma mediante la sua limitazione qualitativa, la sua semplicità ed unità che niente lascia in lui incerto, niente che se gli possa aggiungere o levare.

E il principio senziente la materia figurata è egli un individuo? Anch'egli è indubitabilmente un individuo che nasce, come dicevamo, nel seno dell'individuo precedente — Se fosse vero questo che voi dite, non ne verrebbe egli l'assurdo, che nell'individuo determinato dal sentimento della materia figurata vi avessero due individui; quello costituito dal principio dello spazio, e quello costituito dal principio della materia? — No, menomamente non ne verrebbe questo assurdo: perocchè da quel momento in cui esiste il principio della materia, questo principio riuscirebbe identificato col principio dello spazio; il che si vede se si definisca il principio della materia in quanto

modo: « il principio senziente la materia figurata è il principio dello spazio, in quanto l'attività di lui procede innanzi a sentire la materia figurata ». E stando a questa definizione si vede che il principio dello spazio, che preso da se solo è un individuo, può individuarsi maggiormente quando nello spazio sente una materia limitata e figurata. Così, in virtù di questa nuova individuazione, di questa individuazione più ultimata, egli diventa un altro individuo; perocchè l'individuazione consiste nella determinazione ultima dell'ente, e non nelle determinazioni precedenti all'ultima.

E qui si consideri, che nell'individuo senziente la materia figurata non è più il termine dello spazio quello che lo determina veramente, ma è l'aggiunta della azione della materia figurata; questa è l'ultima determinazione, e però è la sola sua individuazione. Fino a tanto adunque che non esiste altro che lo spazio, fino a tanto che questo è l'ultimo termine del principio senziente, egli è altresì quello che lo determina e quello che lo individua, perchè costituisce una determinazione relativamente ultima; ma se sopravvenga un'aggiunta al termine, e quest'aggiunta costituisca una determinazione ulteriore, in tal caso la precedente non è più ultima, non è più individuante, ma l'ultima e individuante è quella del termine materiale limitato.

Di che procedono i seguenti corollari:

1.° Le determinazioni degli enti sono di due maniere. Perocchè altre determinano quello che è indeterminato, e queste appartengono all'ordine ideale, dove i concetti meno estesi aggiunti ai più estesi scemano la indeterminazione di queste; altre aggiungono determinazioni nuove agli enti che senz'esse sarebbero già determinati, e queste appartengono all'ordine reale, e cangiano un individuo in un altro se le determinazioni sono entitative, cioè atti nuovi non contenuti virtualmente nei precedenti, e però aventi natura di atti primi, benchè innestati in altri atti che li precedono.

2.° Essendo moltiplice la materia figurata, cioè potendovi essere di essa un numero indefinito (non mai infinito) di moli

corporee l'una separata dall'altra, costituente ciascuna un individuo estrasoggettivo, seguita necessariamente, che il principio senziente lo spazio possa passare a costituire un indefinito numero di individui senzienti tali moli corporee; e che così gli individui senzienti la materia figurata si moltiplichino altrettanto, quante sono le moli materiali separate l'una dall'altra. Il principio dunque dello spazio come tale è un solo, e tuttavia egli riceve un indefinito numero di atti separati, ciascuno dei quali lo individua. In ciascuno di questi individui senzienti i corpi si trova il principio dello spazio identico, ma non più come individuo, ma come individuato dalla materia figurata, in cui col suo nuovo atto egli termina. Ciascuno dunque dei corpi animati è un individuo separato totalmente dall'altro, ma in tutti vi ha una radice unica e identica, non costituente già l'atto dell'animazione, ma precedente a quest'atto; e questa precedenza fisica niente impedisce che gli individui animati che non sono essa radice, ma posteriori ad essa benchè ad essa connessi nel processo della loro naturazione, rimangano interamente infra di lor separati.

3.° Dove ancora si scorge quello che dicevamo, avervi nell'ordine dell'essere reale qualche cosa di *comune*, ma di una comunanza che è verace identità, e però che è ben diversa da quella specie di *comune* che si riscontra nell'ordine delle idee, il quale consiste in una *relazione identica* che hanno più reali con una sola idea che in tutto o in parte li fa conoscere e ne contiene l'essenza oggettiva, onde il comune che è nell'idea precede il reale relativo di una precedenza ontologica, non fisica, e propriamente d'una *precedenza categorica* (1).

(1) Si vede qui come sia necessario distinguere nell'ordine degli enti la *precedenza semplicemente ontologica* dalla *precedenza ontologica categorica*. La prima è quella, che si riscontra nella subordinazione degli enti considerati nella sfera della loro realtà. La seconda è quella che si riscontra fra i tre modi categorici dell'essere, per la quale uno de' tre modi precede o sussegue all'altro. Così, se si parla di enti relativi e finiti, il modo categorico ideale precede al modo categorico reale.

4.° E tutto ciò dimostra altresì, che vi ha un ente determinato, il quale è *indeterminato relativamente* ad una determinazione ulteriore che si sopraggiunge. Così l'ente principio, che ha per suo termine lo spazio, è indeterminato rispetto ad un corpo piuttosto che ad un altro, e colla aggiunta di questo nuovo termine riceve quest'altra maniera di determinazioni.

5.° Finalmente si vede come l'ente principio, che rispetto allo spazio semplice e immisurato è in tutto lo spazio in modo uniforme, e però fuori di ogni luogo particolare, col ricevere l'atto senziente il corpo viene ad acquistare una individualità determinata ad un luogo, cioè al luogo dove si trova il corpo suo termine.

Questi corollari sono altrettante dignità ontologiche, che ci torneranno di frequente necessarie ai ragionamenti seguenti:

III. *Principio dell'eccitamento.* — Del principio che sente l'eccitamento, dobbiamo ragionare in un modo simile a quello che abbiain fatto del principio che sente la materia figurata. Abbiamo veduto che, se il principio dello spazio sente il continuo materiale, egli riceve una nuova individuazione, se ne ha un nuovo individuo, quello del corpo animato, rispetto al quale cessa di essere individuo il principio dello spazio, il quale anzi diviene cosa comune a tutte le anime senzienti il continuo materiale. Or, se nel continuo materiale accade il movimento intestino, e il sentimento del continuo rimane così eccitato, con ciò al principio senziente s'aggiunge un atto nuovo perocchè si aggiunge un termine del tutto nuovo. Questo termine è il movimento intestino, e il movimento è cosa essenzialmente diversa dal continuo materiale che lo riceve come subietto passivo. Infatti il moto non è materia, ma cangiamento di materia; e poichè la materia non cangia nè tramuta se stessa perchè inerte, quindi il movimento suppone un agente immateriale, ed è egli stesso azione o certo effetto immateriale di tale agente. È dunque il movimento intestino del continuo materiale un termine nuovo del principio senziente, e però è nuovo altresì l'atto che in esso principio viene da cotai

termine suscitato. Quest'atto nuovo è primo nel suo genere, ha ragione di nuovo principio senziente, tale però che in sè comprende e identifica i due principii anteriori dell'esteso continuo e dello spazio. Ma sopravvenuto questo terzo principio, non sono più i due primi quelli che costituiscano l'individuazione, ma bensì questo terzo, come quello che è l'ultimo nel processo degli atti determinanti.

Ora, rispetto all'individuo costituito dal principio senziente l'eccitamento, non solo il principio dello spazio, ma ben anco il principio dell'esteso continuo prende la condizione di entità indeterminata e comune. E in vero noi facemmo osservare, che potrebbe darsi un esteso continuo, nel seno del quale nascessero diversi gruppi di eccitamento intestino separati l'uno dall'altro da parti di materia immota. In questo caso il principio senziente l'esteso continuo sarebbe un solo abbracciante tutto il continuo, ma questo principio unico s'individuerebbe come un ente senziente eccitato in tutti quei luoghi, dove il movimento intestino avesse luogo, ciascuno dei quali luoghi essendo separato dagli altri, formerebbe la sede di un sentimento eccitato del tutto separato ed isolato dagli altri, e perciò di un particolare individuo.

Vero è che in tutti quei luoghi, dove ha sede il sentimento eccitato, ha pur sede il sentimento del continuo tutto intero; ma questo sentimento del continuo tutt'intero non istà in ciascuno di quei luoghi come individuo, sì come una precedenza dell'individuo che ivi si trova, e che viene costituito dal solo sentimento eccitato. I diversi sentimenti eccitati separatamente in uno stesso continuo materiale hanno tutti qualche cosa di comune, ma questa qualche cosa è antecedente alla loro individualità, benchè colla loro individualità fisicamente connessi.

Che se tutti gli elementi di un esteso continuo reciprocamente si spostassero e movessero senza dirompere il continuo, allora il principio senziente l'esteso continuo, e il principio senziente i movimenti intestinali, abbraccerebbero per accidente la stessa estensione, e quindi l'individuo eccitato sarebbe uno,

come prima era uno l'individuo continuo; tutto ciò per accidente. Ma starebbe fermo nulladimeno, che l'individualità giacerebbe unicamente nel principio del sentimento eccitato, giusta la sentenza posta più sopra, che l'individualità si forma dalla determinazione ultima completiva dell'ente. Nell'individuo poi formato dal sentimento eccitato, il principio dello spazio vi ha pure non come soggetto di questo individuo, ma come un antecedente a due gradi di distanza, e colla condizione di entità comune, e di una comunanza più estesa che non sia quella del materiale continuo.

IV. *Principio dell'armonia animale* — L'eccitamento è dunque una determinazione nuova che s'aggiunge al sentimento della continuità, e perciò è una nuova individuazione, di maniera che rispetto a questa nuova individuazione il sentimento della continuità è un precedente indeterminato, che può esser comune cioè identico in più sentimenti eccitati, dove l'individuo esiste. Ma se ai sentimenti eccitatori si aggiunge una disposizione ordinata ed armonica, governata da un'unica legge di ragione che dà loro unità, quest'unità armonica è ancora un nuovo termine che s'aggiunge al principio senziente tutto diverso dai precedenti e più eccellente di essi, perchè prende più dalla ragione e più la imita. Infatti il movimento, benchè azione immateriale, tuttavia ha per subbietto passivo la materia; ma la regolare e armonica distribuzione de' movimenti non solo suppone un principio immateriale che la produca, ma un principio intelligente altresì; e non ha per subbietto la pura materia, ma ha per subbietto i movimenti della materia, e non presi da sè soli, ma compresi da un'intelligenza. Il principio senziente adunque, che risponde all'armonia dei movimenti intestini, riceve in sè un ordine che non gli può dar la materia e nè tampoco il puro movimento di questa, ma soltanto l'azione dell'intelligenza, e perciò riflette in sè stesso l'intelligenza medesima. Questo nuovo atto del sentimento adunque è una sua determinazione ulteriore, che in un modo tutto nuovo lo individua, e per la quale si nobilita, onde l'individuo che ne riesce riceve un nome nuovo chiamandosi

non più generalmente un *animato*, ma propriamente un *animale*.

Il principio dell'individuo animale è dunque quello che ha per termine sensibile l'eccitazione armonica, ed ha tre fisici precedenti che sono, in ordine della loro prossimità a lui, il sentimento eccitato, il sentimento del continuo materiale, e il sentimento dello spazio puro; questi tre sentimenti sono rispetto all'individuo animale indeterminati e comuni, e però non lo costituiscono individuo, ma l'individuo animale germina per così dire da essi come il frutto dal ramo, e il ramo dal tronco, e il tronco dalla radice. Nel principio animale gli altri tre principii si identificano e si comprendono come precedenze dispositive alla formazione dell'animale. Quindi si intende come possa accadere, che in un sentimento eccitato più individui animali si rinven- gano. Perocchè se in quel sentimento eccitato si formassero più gruppi di movimenti armonici, e l'armonia dell'uno non si continuasse punto coll'armonia dell'altro, ma costituissero al- trettante armonie separate, vi avrebbero necessariamente più individui animali in un solo corpo vivente. E questa probabil- mente è la ragione degli animali anellati, dei polipi, e in ge- nerale qui sta la spiegazione della generazione.

V. *Principio senziante l'idea*. — L'essere ideale è ancora un nuovo termine che si aggiunge al principio sensitivo, e quindi una ulteriore determinazione, una nuova individuazione. Ma questo termine dell'essere ideale non moltiplica gli individui come i termini precedenti, ma non fa altro effetto che di can- giare un individuo in un altro d'altra specie, di maniera che quel che era un individuo animale diventa un individuo razio- nale. La ragione perchè egli non moltiplica gli individui è questa: il termine materiale occupa una parte del termine pre- cedente, cioè dello spazio puro; ed essendo lo spazio infinito, vi può essere in lui un numero indefinito di termini mate- riali, separati l'uno dall'altro. Quindi il principio dello spazio, mediante l'aggiunta di questo numero indefinito di termini materiali, emette un indefinito numero di atti distinti, che riescono altrettanti individui separati, quanti sono i corpi occu-

panti porzioni separate di spazio; perocchè questi atti si manifestano là appunto dove sono tali corpi, e però in luoghi separati dove hanno veramente la loro sede separata l'una dall'altra, giacchè il principio si trova sempre là dove è il termine, e non altrove. Del pari se s'aggiunge l'eccitamento, questo nuovo termine, come vedemmo, può trovarsi in diverse parti della materia continua, e queste parti possono esser separate l'una dall'altra per intervalli; quindi l'atto, che avea per termine il materiale continuo, si produce in più atti ulteriori quanti sono i luoghi separati dall'eccitamento, e in questi luoghi dimora, e però egli si torna a moltiplicare in altrettanti atti separati costituenti altrettanti individui. Finalmente anche l'atto, ossia principio, di un dato continuo eccitato protendesi in un quarto atto, ricevendo per suo termine l'armonia animale. E poichè nello stesso continuo eccitato possono nascere più unità armoniche separate l'una dall'altra, quindi anche l'atto ossia principio del sentimento eccitato si dirama in più atti, che hanno la loro sede in diverse parti dello spazio discontinue fra loro, atti che costituiscono altrettanti individui animali l'uno segregato interamente dall'altro. Dove si vede, che la limitazione e la divisione dello spazio, che si fa per mezzo della materia continua, o dell'eccitamento, o dell'unità armonica, è la vera cagione per la quale il principio dello spazio, unico in se stesso, si moltiplica in innumerevoli individui separati interamente da loro, come sono separate le parti dello spazio che occupano i loro termini (non che si divida lo spazio stesso, ma la materia, l'eccitamento, e l'unità armonica sono essi divisi dalla continuità e ampiezza maggiore dello spazio). Ora, nulla di ciò fa l'idea; perocchè l'idea è interamente scevra di spazio, e di tutt'altra natura, ed oltracciò ella è unica e semplicissima. Dunque l'idea, benchè sia un termine nuovo che si aggiunge al principio senziente animale, non può moltiplicare, ma bensì lo cangia in un individuo diverso specificamente da quel che era prima; perocchè prima era soltanto un individuo sensitivo, ed ella il rende un individuo anche intellettuale cioè razionale.

Ma come il nuovo termine dell'idea, aggiunto al principio animale, fa che l'individuo cangi di specie?

Per questo, che il nuovo termine cioè l'idea è di una specie totalmente diversa dai termini precedenti; e l'ente principio riceve la sua specie dalla specie del termine. Ora noi vedemmo che l'idea ha tutt'altra natura dallo spazio, essendo ella immune intieramente dall'estensione.

Che anzi la specie a cui appartengono i termini precedenti, e quella a cui appartiene l'idea, sono lontanissime l'una dall'altra, in modo che non si uniscono sotto uno stesso genere; che anzi l'idea neppure appartiene ad una specie, neppure ad un genere, ma è fuori di tutti i generi perchè costituisce una categoria dell'ente. I termini precedenti adunque e il termine ideale non differiscono come specie da specie, ma come un modo dell'essere dall'altro, come una categoria dall'altra. I termini precedenti avevano il modo estrasoggettivo di essere, il quale si riduce alla categoria del reale; l'idea all'incontro spetta alla categoria dell'ideale. Il principio che ha per termine l'extrasoggettivo, e il principio che ha per termine l'idea hanno dunque per termine l'essere in due modi categoricamente distinti; solamente che l'essere nel modo estrasoggettivo è finito, e l'essere nel modo ideale rimane infinito. Il principio è sempre un soggetto, e però ha un modo di essere che appartiene sempre alla categoria del reale, ed è finito per due maniere, per la *finità* e per l'*estraneità* del suo termine. Ma quando termina all'idea, egli si solleva allora all'infinito, perchè questa è infinita in quanto è un modo infinito di essere, rimanendo però tutta intera al soggetto la limitazione che gli viene dall'avere un termine straniero, perocchè l'idea è termine straniero ad ogni principio che non si identifica con esso lei.

L'atto che viene suscitato nel principio dal termine ideale è il conoscitivo, il cui effetto è una disposizione o abitudine del soggetto che chiamasi *cognizione*. Niente vieterebbe che la cognizione fosse annoverata fra i sentimenti, ma essendo ella totalmente diversa da tutti i sentimenti che hanno per base

lo spazio, non si suol denominare con un tal nome acciocchè non paja che ella abbia qualche cosa di comune con essi, sia una specie di essi. L'idea è per essenza oggetto, l'atto conoscitivo e la cognizione che ne risulta appartiene al soggetto. Quindi la fonte dell'errore del soggettivismo, il quale non distingue la cognizione dall'idea, e per questa confusione di due entità così distinte attribuisce all'idea il carattere soggettivo della cognizione e dell'atto conoscitivo, e però la considera come una produzione del soggetto.

Giova qui fare un'ipotesi: che vi avesse un ente principio, il quale altro termine non si avesse che l'idea pura. Quest'ente sarebbe l'intuizione dell'idea per sè stante, la quale intuizione considerata nel suo principio intuenente avrebbe natura di ente principio. Ora quest'ente sarebbe egli individuato? Sì, perocchè l'idea pura è un termine per sè semplice e pienamente determinato, giacchè l'indeterminazione non cade in essa presa come ente ideale, ma soltanto nella sua relazione col reale. — Potrebbe egli di tali individui costituiti dalla semplice intuizione d'idea pura avervene più di uno? Abbiain detto di no, e ciò per la ragione medesima, per la quale non potrebbero esservi più individui che avessero per loro unico termine lo spazio puro. Per questo dicevamo altresì, che l'idea pura è bensì cagione di individuazione, ma non moltiplica gli individui. Perocchè la questione che cerca la causa della individuazione ne abbraccia due, che furono confuse dagli Scolastici: quale è la causa dell'individuazione? quale è la causa della moltiplicazione degli individui? L'idea pura è dunque causa dell'individuazione, ma non è causa che moltiplichi gli individui. Onde dunque nasce la moltiplicità degli individui? Non dall'idea pura che è unica, ma dal reale; onde nell'*Antropologia* (784-787) abbiain detto che la causa generale dell'individuazione, e volevamo dire della moltiplicazione degli individui, è la *realità*.

Da questa dottrina procede:

1° Che tutti gli esseri finiti intellettivi hanno un principio antecedente comune, cioè identico in ciascuno di essi, perchè

tutti hanno il principio intuente l'idea pura, il quale non può essere che uno; ma questo principio non è quello che li renda individui separati l'uno dall'altro, pel quale siano molti.

2° Che gli uomini, come hanno un principio antecedente comune a tutti gli enti principj aventi lo spazio per termine, così pure hanno un principio comune cioè identico con tutti gli esseri intellettivi finiti, perchè tutti questi hanno l'intuizione della medesima idea.

3° Che l'idea sopravviene agli individui animali già formati e distinti l'uno dall'altro (sia poi la precedenza dell'animalità nell'uomo una precedenza soltanto nell'ordine logico ed ontologico, o anche cronologico, su di che si può disputare (1)). Di che l'idea che sopravviene trova gli individui già moltiplicati, e così ciascuno la possiedono in proprio, in quantochè l'atto dell'intuizione non è più un atto che stia da sè, ma si è atto di un individuo già formato e dal quale anch'egli riceve individuazione, giacchè un atto, in quanto è annesso ad un individuo e uscente da lui, non è più atto di un altro individuo, benchè per sua natura egli sia uno ed identico. A quel modo adunque che il principio dello spazio si moltiplica per la molteplicità de' suoi atti susseguenti, simigliantemente il principio intuente l'idea si moltiplica per la molteplicità de' suoi atti antecedenti, coi quali è fisicamente connesso. Onde la coscienza che ciascun uomo si forma d'intuire l'idea è in ciascun uomo diversa; sono tante coscienze individue, quanti sono gli individui umani. Perocchè come il principio dello spazio moltiplicato, a ragion d'esempio, dalle diverse unità armoniche che il trasmutano in animale, giace nel suo termine, cioè in ciascuna di queste unità armoniche, e in ciascuna è separato perchè queste sono separate; così viceversa l'idea si trova in ciascun individuo animale, a cui ella si comunica, in un modo separato, come sono separati gli stessi individui animali; il qual modo di separazione è relativo agli stessi individui, per modo che ciascun animale sente

(1) *Antropologia*, n. 817, n. 818.

di posseder l'idea e d'intuirla, ma non sente l'intuizione che ne ha un altro animale, della quale non è consapevole, perocchè la coscienza propria non è la coscienza di un altro animale. E tuttavia l'intuizione dell'idea una e semplice, parlando assolutamente, è comune cioè identica a tutti gli esseri intellettivi finiti; ma ciascun ente intellettivo non sente questa comunanza, non sente che ella sia comune, e però relativamente a lui tale intuizione è propria ed individua anch'essa. Il che non si può bene intendere se attentamente non si considera che il principio intuente l'idea per se stesso è affatto immune dallo spazio, e che perciò è indifferente verso ogni punto dello spazio, e quindi può esser legato ad un animale che occupa una porzione dello spazio, senza che perciò sia impedito di venir legato ad un altro o a innumerevoli individui animali occupanti diverse porzioni di spazio; perchè dallo spazio non è coartato, nè egli stesso è legato, ma piuttosto l'individuo è legato a lui.

4° Nel caso poi che perisca il sentimento dell'unità armonica, e quindi accada la morte dell'uomo, come potranno le anime in questa dottrina conservare la loro individualità separata?

Convieni che esponiamo con qualche estensione la risposta a questa interrogazione importante.

Col distruggersi del sentimento dell'armonia sensibile rimane certamente l'atto che intuisce l'idea, perocchè a quest'atto non è levato il suo termine, ed egli stesso ha natura di principio, cioè di atto primo. Ma degli atti precedenti a quest'atto, quali periscono e quali rimangono? L'atto o principio dello spazio rimane intatto: l'atto o principio del continuo, e quello dell'eccitamento si dividono e disciolgono in più atti, dei quali si può dimandare se sieno più suscettibili dell'intuizione dell'idea, e se no, perchè quest'atto dell'intuizione venga accordato solo al sentimento d'una perfetta armonia. Di poi, rimanendo intatti i due atti o principii immutabili dello spazio e dell'idea, si può disputare se questi rimangano uniti, o si dividano anch'essi, e così il principio dell'idea rimanga da sè.

Cominciamo da questa seconda questione, supponendo la prima già risolta.

La nostra opinione altrove accennata si è che il principio dello spazio rimanga immedesimato col principio dell'idea, e quell'unico principio che ne risulta costituisca lo stato dell'anima umana separata dal corpo.

Esporremo le ragioni che ci adducono in questa sentenza.

Primieramente noi osserviamo, che altro è il processo con cui si forma l'anima intellettiva, altre sono le leggi della sua natura già formata. Nel processo della sua formazione scorgiamo che l'anima intellettiva è preceduta da quattro atti, quasi altrettanti passi, pei quali il principio dello spazio si incammina a individuarsi in un'anima intellettiva, e questo non è più che un fatto conosciuto per via di esperienza, la quale ci mostra che gli atti intellettivi non appaiono se non là dove è compiuta l'organizzazione del corpo umano, il più perfetto degli organismi; senza però che la ragione dimostri impossibile che l'atto intellettivo uscisse anche immediatamente dal principio dello spazio.

Le ragioni in contrario sono tutto al più ragioni di convenienza. Quanto poi alla natura dell'anima intellettiva già formata, niente dimostra che ella abbia bisogno, per sussistere, dei quattro atti antecedenti; e certo non ha bisogno del principio del continuo, dell'eccitamento e di quello dell'unità armonica, onde niente vieta che ella risulti unicamente dei due atti identificati dello spazio puro e dell'idea.

Ma non solo questo è privo interamente d'assurdo, ma anzi ci pare indubitato che la cosa stia così rispetto all'anima umana separata dal corpo. Il che noi raccogliamo considerando attentamente la natura dell'identificazione dei principii più sopra descritta, la qual nasce quando un principio sente l'altro principio come principio. Allora, poichè il senziente è principio, di più senzienti si fa un solo senziente, perchè si sente il senziente come il senziente sente se stesso nè più nè meno, il che è quanto dire si è il senziente. Più principii identificati formano dunque un solo senziente. Ma poichè quest'unico senziente ha

più termini, egli conserva tutte le attività relative ai termini diversi; e poichè un'attività può avere una fisica precellenza e maggioranza in confronto delle altre, quest'attività è quella che signoreggia e costituisce il soggetto dominante; e se è intellettuale, anche la persona. L'anima umana adunque è un principio unico, l'attività maggiore del quale costituente il soggetto dominante si è l'intellettuale. Ma questa attività intellettuale ha seco uniti e sommessi, fino che l'uomo è vivo, i quattro atti sensitivi dell'armonia animale, dell'eccitamento, del continuo, e dello spazio. Ora il principio dello spazio, divenuto un atto subordinato del principio intellettuale, non soffre alcuna mutazione, quantunque vengano sottratti al principio intellettuale i tre termini dell'unità armonica, dell'eccitamento e dell'esteso continuo. Dunque egli deve continuare a restarsene unito al principio intellettuale come una sua attività subordinata.

Più difficile sembra l'altra questione: perchè l'intuizione dell'idea non rimane unita a ciascuna parte del continuo che si divide dal corpo umano, e a ciascun eccitamento che rimane, perduta l'armonia; perchè il principio intellettuale perda gli altri suoi tre termini dell'unità armonica, dell'eccitamento e del continuo.

In quanto all'unità armonica, veramente non vi ha difficoltà, perchè ella cessa col disordinarsi dei movimenti intestini. La difficoltà si riduce dunque agli altri due termini. Convien riflettere in primo luogo che l'individuo corporeo, a cui stava unito l'atto dell'intelligenza, era costituito dall'unità armonica, e non dall'atto dell'eccitamento o del continuo che entravano in questa unità come precedenze di lei; di maniera che distrutta l'unità armonica dei movimenti, è distrutto quell'individuo corporeo a cui era unito l'atto dell'intelligenza; chè il principio intelligente non operava sull'eccitamento o sul continuo corporeo, se non perchè aveva virtù di modificare e di governare l'armonia dei movimenti. Cessata dunque quest'armonia, cessa l'individuo corporeo pel quale l'anima era unita al corpo come a suo termine ed operava su di lui, e quindi non si trova neppure più unita ed operante sull'eccitamento o sull'esteso

corporeo. Lo stesso non si può dire del principio dello spazio, giacchè il principio dello spazio non ha che il primo suo atto immutabile, privo di ogni altra azione. Il corpo è una forza, nel termine corporeo si manifesta questa forza agente nell'anima che l'occupa con essa; lo spazio non è una forza che agisca sull'anima o che ecciti nel suo principio una reazione, ma solo un primo atto. L'anima dunque non sente lo spazio per mezzo dell'unità armonica e neppure per mezzo del corpo, ma immediatamente. E se ne ha la prova in questo, che l'anima intellettuale dee sentire lo spazio prima ancora del corpo, perocchè non potrebbe sentire che la forza corporea opera nell'estensione se non le fosse già data ancor prima l'estensione. Convien dunque dire, che l'anima intellettuale è immediatamente unita al principio dello spazio e all'armonia sensibile, ma che è soltanto unita mediatamente al termine dell'eccitamento e del continuo in quanto questi si trovano nell'armonia, e non altrimenti. Onde cessata l'armonia, l'anima intellettuale cessa d'essere unita all'eccitamento ed al continuo corporeo, ma non cessa d'esser unita e immedesimata col principio dello spazio. Infatti lo spazio ed il corpo sono enti di natura totalmente diversa, e quello indipendente da questo; laddove l'unità armonica dei movimenti corporei è nell'eccitamento e nell'esteso continuo, onde il principio di quella suppone anche il sentimento di questi come elementi della armonia. Non è dunque maraviglia se l'unità armonica sia quella che congiunge l'anima intellettuale col corpo, laddove non può mai esser quella che la congiunga collo spazio, perocchè lo spazio non ha alcuna fisica dipendenza dall'unità armonica, e questa co'suoi atti non agisce in lui, nè cagiona in lui alcuna modificazione.

In secondo luogo è da considerarsi che l'anima umana unita al corpo non è solamente *intellettuale*, ma ben anco *razionale*, cioè tale che naturalmente intuisce il proprio corpo sensibile e le sue modificazioni nell'idea e le afferma nel senso reale, ed agisce sul corpo sensibile in conseguenza di queste percezioni ed affermazioni interiori. Da questo fatto è forza conchiudere,

che quel principio razionale è quello stesso che sente lo spazio e la materia estesa e l'eccitamento e l'armonia e finalmente l'idea; perocchè solo in questo modo si intende chiaro come il detto principio, arricchito prima de' sensibili (spazio, materia, movimento, armonia), porti tutte queste sue ricchezze nell'idea e in essa quasi le progetti. Ora in tutta questa successione di atti, il primo e però il vero soggetto ontologico di tutto l'ente è il principio dello spazio: è sempre questo principio dello spazio, che andando avanti va acquistando nuove attività senza perdere nulla di quelle che avea prima, egli è quello che prima sentiva solo spazio, e poi sente materia, e poi anche eccitamento, e poi anche armonia e poi finalmente lo stesso essere nel suo modo ideale. Ad ognuna di queste attività egli diventa un altro individuo, ma in questo individuo giace tutto ciò che v'era prima, sì bene come precedente, non più come ultimato, e individuato. Se dunque il soggetto primo, primo principio di tutti gli altri, è il principio dello spazio, ed esso è quello che si avvalora con tutti gli atti che emette di mano in mano che altri termini gli si aggiungono, e se esso principio non soffre alterazione, dunque tale principio nell'anima separata rimarrà ancora come il soggetto dell'intuizione dell'idea che lo individua come intelligenza.

Si replicherà: quello che voi dite, cioè che il principio dello spazio una volta attuato coll'intuizione dell'idea debba ritenere quest'atto, ben s'intende. Ma appunto perciò dovrebbe conseguirne, che quando il corpo umano si divide in più continui, o quando l'eccitamento perde il suo ordine armonico, o anche si parte in più eccitamenti separati in quei continui separati, a ciascuno dei quali individui continui o anche eccitati rimane unito come subbietto il principio dello spazio, rimanesse altresì unita a ciascuno l'intuizione dell'essere.

Chi si fa così a riprodurre questa obbiezione dimostra di non aver colto pienamente la forza della sentenza più sopra esposta, che il soggetto intuente (il principio dello spazio che ha emessa l'attività intuitiva dell'essere) non può comunicare col corpo se

non mediante l'armonia dell'eccitamento; laonde noi ci dobbiamo qui adoperare a recare in maggiore luce quella sentenza.

Si consideri in prima, che l'intuizione dell'essere e il sentimento del corpo sono atti di natura totalmente diversa, indipendenti l'uno dall'altro, di maniera che lo stesso principio potrebbe essere ultimato in quei due atti senza che questi comunicassero punto fra loro, cioè senza che il principio intuente apprendesse nell'oggetto dell'intuizione cioè nell'idea il sensibile corporeo, e producesse l'atto dell'apprensione razionale o dell'affermazione. In tal caso si avrebbero due individui intieramente separati l'uno dall'altro, perocchè il principio dello spazio comune ad entrambi, essendo antecedente alla loro individuazione, non sarebbe punto quello che gli individua, ma gli individui sarebbero formati dai due atti diversi separati che ultimerebbero e compirebbero quel principio; di maniera che quel principio in quanto è divenuto senziente il corpo, costituirebbe un individuo corporeo animato; e in quanto è divenuto senziente l'idea, sarebbe un individuo intelligente. Per questo dicemmo nella *Psicologia* (Vol. I, Lib. III, Cap. II, art. 3, sgg.), che l'unione dell'anima col corpo consiste propriamente in una percezione immanente, per la quale il soggetto intuente l'idea afferma il sensibile dopo averne in questa intuita l'essenza. La questione adunque si riduce a vedere se il principio intuente potrebbe percepire il corpo continuo ed eccitato, ma senza unità armonica d'eccitamento.

Ora io dico che non potrebbe. Non dico che non potrebbe assolutamente; perocchè se fosse dato per termine al principio dello spazio primieramente l'idea e posteriormente un corpo esteso anche dotato di movimenti intestini, in tal caso vi avrebbe qualche apparenza che il detto principio ricevendo di poi per suo termine anche il corpo, dovesse apprenderlo anche intellettivamente, e quindi ogni corpo riuscisse animato da un'anima intellettiva.

Per altro, anche in questo caso, se il corpo fosse solamente esteso e non eccitato, non potrebbe esservi altro atto intellettuale che quello immanente dell'apprensione, e però questo corpo

non potrebbe dare alcun segno di essere animato da un'anima intellettiva, come nè pure da un'anima puramente sensitiva, non potendo avervi che l'immobile sentimento della continuità, senza atti secondi di alcuna guisa.

E quantunque il detto corpo avesse dei movimenti intestinali eccitatori del sentimento, ancora non potrebbero apparire atti intellettivi più di quel primo dell'apprensione, nè l'intelligenza potrebbe riceverne alcuno sviluppo. Perocchè l'eccitamento non essendo ordinato, egli non potrebbe somministrare all'intelligenza alcun *segno* di cose soprasensibili, siccome fa l'armonia, e però rimarrebbe pedissequa del senso, nella cosa sensibile tale quale le si presenta finirebbe il suo atto, e finire il suo atto nella cosa sensibile equivale a un dire che ella non farebbe alcun atto al di là dell'apprensione, nè in lei se ne susciterebbe bisogno. Tutto ciò che si avrebbe sarebbe una propensione attiva del principio sensitivo a condurre quei sentimenti eccitati verso l'armonia, il che si manifesterebbe con una tendenza del corpo ad organizzarsi, cooperandovi istintivamente l'intelligenza; una tale tendenza però degli elementi corporei a disporsi e comporsi organicamente sarebbe attribuita dal pensar comune degli uomini alle forze brute, come ad ipotesi creduta sufficiente a spiegare un tale fenomeno.

Che se qui si applica l'argomento tratto dalle cause finali, riuscirebbe forse cosa opposta alla sapienza creatrice, che questa accordasse a un tal principio l'intelligenza, la quale non si potrebbe sviluppare menomamente, rimanendosi così inutile, cioè priva di un fine a lei consentaneo, del fine suo proprio, che è la moralità e la felicità.

Abbiamo detto, che se al principio dello spazio fosse data prima per termine l'idea e posteriormente un corpo con movimenti intestinali disarmonici, vi avrebbe qualche apparenza che il detto principio percepisce un tal corpo intellettivamente. Ma noi crediamo che anche questa apparenza sia ingannevole, e che nol potrebbe percepire. Perocchè un tal corpo non avrebbe perfetta unità, essendo egli esteso e moltiplice, a cagione del

disordine che v' ha nei suoi movimenti intestini. Ora l'intelligenza non può percepire che l'uno, e ciò che non è uno non può percepirlo se non nell'uno; perocchè l'intelligenza ha per oggetto l'ente, e l'ente è per sua essenza uno e semplice. La sola armonia è quella che riduce il corpo a perfetta unità e semplicità: atteso che l'armonia non è cosa corporea, e però in essa e per essa il corpo è percettibile dall'intelligenza (dal pensare primitivo complesso). Di più, un'intelligenza che percepisce immediatamente il corpo esteso, od anche fornito di movimenti intestini disordinati ed inarmonici, non potrebbe mai acquistare quel sentimento proprio che si esprime coll'io; perocchè il principio non sente se stesso se non nel termine; ora il termine non essendo perfettamente uno, l'intelligenza non potrebbe sentire se stessa come perfettamente una e semplice. Dunque tale intelligenza non potrebbe acquistar mai il sentimento dell'io. Ma egli è essenziale questo sentimento ad ogni principio intelligente che sia un vero individuo, e non una mera astrazione. Dunque ripugna alla natura dell'intelligenza, che ella si individui in un corpo puramente esteso, inorganico o disarmonico.

Si dirà che il principio intellettuale è individuato per se stesso appunto perchè ha natura di principio. Si accorda; ma questa non è la questione, perocchè qui si parla di una intelligenza che si individua in un corpo, essendo necessario che ella si individui in un corpo acciocchè ella lo animi, lo apprenda, lo percepisca. Se fosse data al principio dello spazio l'idea, certo egli sarebbe un individuo intellettuale, ma non vi avrebbe perciò alcun corpo animato; tale intelligenza non avrebbe perciò appreso un corpo, non opererebbe in un corpo, non comunicherebbe col sentimento di un corpo: qui si tratta di sapere come il principio intellettuale possa manifestare la sua azione in quello stesso corpo nel quale agisce il principio sensitivo, e così prenderlo intellettivamente e divenire un solo individuo col principio sensitivo animatore del corpo. Ora questo non può essere fino a tanto che il corpo non è atto ad essere percepito intellettivamente, e non è atto a ciò finchè egli non presenta

all'intelligenza un ordine perfetto, che è quanto dire un'unità spirituale, il quale trovi nell'idea il suo tipo. Ora l'ordine, che si nasconde nella profondità dell'idea, pel quale ella diventa tipo degli enti reali, esige appunto quell'unità spirituale che dicevamo, a cui nel corpo risponde l'armonia dei movimenti intestini e dell'ordine estrasoggettivo, il perfetto organismo.

Tutto ciò si può ragionare anche nell'ipotesi che al principio dello spazio fosse dato per termine prima l'idea e poscia la materia continua mossa senz'ordine; l'istinto intellettuale anche in tale ipotesi non potrebbe essere suscitato da un così fatto termine corporeo, nè pure all'atto dell'apprenderlo, come quello che non si lascia suscitare se non dall'ordine del reale. Anche in questa ipotesi adunque il principio intellettuale si rimarrebbe del tutto inoperoso rispetto al corpo, e perciò non lo animerebbe; il principio dello spazio si ultimerebbe in due individui totalmente separati, l'uno dei quali sarebbe un principio senziente la materia (nell'ordine estrasoggettivo un puro animale), l'altro sarebbe un principio intellettuale intuente la pura idea senz'atti ulteriori. Ma il fatto sembra contrario anche ad una tale ipotesi: il fatto e la convenienza del fatto sembra per lo contrario mostrare, che l'intelligenza incomincia soltanto in un animale perfettamente organato, e che quindi l'intuizione dell'essere non sia data la prima al principio dello spazio, ma l'ultima: gli sia data dopo che il principio dello spazio è divenuto già senziente la materia, l'eccitamento di lei e l'armonia di questo eccitamento, onde ella si aggiunga all'armonia come termine ultimo che la comprende. Il che riconferma quello che dicevamo, cioè che l'armonia dei movimenti intestini è quella che fa da mediatrice fra il corpo e l'idea, quella in cui si avvera la percezione immanente che lega l'anima intellettuale al corpo, e così identifica il principio sensitivo coll'intellettuale.

Allorquando adunque si discioglie l'armonia nel corpo umano, il corpo rimane al tutto separato dall'anima, e costituisce individui più o meno numerosi secondo che si moltiplicano i continui

senza eccitamento o con eccitamento disordinato. Il principio sensitivo rimane in ciascun continuo, ma non più immedesimato coll'intellettivo, il quale forma un individuo da sè. Ma il principio dello spazio rimane unito tanto con questi principii sensitivi, quanto coll'anima intellettiva.

Or poi se l'anima umana separata dal corpo non perde il termine dello spazio immisurato, rimane a vedere com'ella conservi la sua individualità. L'aver ella ancora lo spazio immisurato a suo termine straniero la distingue certamente e la separa da tutti quegli enti intellettivi che non hanno un tal termine, o pei quali un tal termine non è straniero; ma non separa per questo l'anima di un uomo da quella di un altro uomo, avendo noi detto che l'intuizione per se stessa è un atto comune a tutte le intelligenze, e il principio senziente lo spazio è comune a tutte le anime umane. Conviene dunque ancora spiegare come si eviti l'erroneo paradosso, che tutte le anime umane separate dai corpi si rifondano in un'anima sola.

A tal fine egli è uopo riflettere, che quando il principio intellettivo si è una volta individuato colla sua unione ad un corpo umano, egli non perde più la sua individualità ricevuta in tale unione; ed ecco il perchè.

Il principio intellettivo ha un'attività sua propria, ch'egli spiega in atti secondi. Uno di questi atti è quello di apprendere il corpo sensibile con quella percezione immanente, che completa (1) il legame che ha con lui, e spiega il commercio del-

(1) Dico completa, perocchè la percezione immanente del corpo animato sussegue, almen nell'ordine logico, all'atto dell'intuizione dell'idea emesso dall'individuo animale. L'individuo animale emettendo l'atto dell'intuizione dell'idea produce l'anima intellettiva, che in questa intuizione stessa incomincia; ma quest'anima intellettiva incontante che esiste percepisce il corpo animale (l'unità armonica), e così si congiunge colla sua attività ad esso. Comincia adunque l'anima ad essere unita al corpo animale nella via della sua generazione; ma nel punto stesso che è generata percependo il corpo, completa la sua unione mettendo in comunicazione con esso lui la sua propria attività: quindi il commercio dell'anima col corpo.

l'anima col corpo, come si disse nella *Psicologia* (4): per la quale percezione l'anima *intellettiva* diventa *razionale*, e non intuisce più la sola idea pura senza determinazioni, ma, oltre l'idea pura, l'idea determinata dall'unità armonica del suo sensibile colle modificazioni a cui soggiace. Con questa percezione del corpo l'anima diventa razionale, spiega la attività di molti suoi atti secondi intuitivi ed anche affermativi e raziocinativi. Ora, essendo l'anima razionale di natura immortale ed incorruttibile, non v'è niuna ragione per credere che tutti gli atti in quanto da lei dipendono, cioè dall'attività sua propria, e in lei sono, dopo che furono una volta posti in essere, vadano a cessare. Ma dalla sola sua attività non dipendono gli atti razionali che terminano nel corpo, pe' quali abbisogna del corpo come di termine suscitatore, onde questi cessano cessando l'azione del corpo in lei. Ma bensì dalla sua sola attività dipendono quelli che si chiamano *abiti*, e che restano anche cessati gli atti, cessata l'azione del corpo; perocchè noi già vedemmo che la ragione degli atti transeunti si riduce alla mutabilità della materia, cioè al movimento a cui la materia soggiace. Ora un soggetto spirituale e razionale che emise pur una volta degli atti, venne da questi modificato, e queste modificazioni sono sue proprie, non dipendono che dalla sua sola natura, quindi debbono conservarsi in lui perpetuamente. Le quali modificazioni, ricevute dal soggetto dell'attività razionale in conseguenza degli atti emessi, si sogliono chiamare anche *abiti*. Dunque tutti gli atti, anche quelli che esigono l'unione col corpo a potersi emettere, non periscono intieramente nell'anima, ma lasciano in essa altrettanti abiti corrispondenti: e questi abiti o modificazioni dell'anima, queste disposizioni diverse dell'attività razionale che perpetuamente rimangono in essa e sono termini suoi propri, conservano la sua individualità, e fanno sì che le anime umane separate dai corpi rimangano altrettante quante erano unite ai corpi, e divise fra loro

(4) V. luoghi citati alla pag. 377.

in modo analogo a quello nel quale erano divise quando abitavan ne' corpi; perocchè gli abiti che conservano in se stesse rispondono esattamente a quelli che avevano in questa vita.

Nel quale stato l'anima separata dal corpo, e individuata dagli abiti conseguiti, sarebbe in uno stato naturalmente immobile, nè potrebbe emettere atti di percezioni o di riflessioni, od aver coscienza di sè medesima, senza che le venisse aggiunto qualche termine nuovo che surrogasse la mancanza del corpo, al che provvederà la Divina Sapienza.

Ora poi, mediante questi abiti, l'individuo razionale umano conserva un'attività istintiva, che si riferisce ad un corpo armonico di un'armonia uguale a quella che fu già da lui percepita. E questo individuo non potendo più dividersi perchè individuo spirituale e semplice pienamente costituito, egli non è più atto a ricevere alcun altro corpo, se non quello il quale abbia l'armonia sua propria, di cui abitualmente conserva le tracce; perchè altramente facendo egli distruggerebbe se stesso come individuo. Onde non è possibile che egli ricuperi altro corpo se non il suo.

Finalmente quant'è agli spiriti scevri, per natura, di corpo (di cui vedremo fin dove la Filosofia possa provar l'esistenza) essi mancano certamente di quella individuazione che viene alle anime umane dalla loro inabitazione nei corpi, e per questo l'Angelico disse che ciascuno di essi dovea formare una specie diversa. Tuttavia non cessano di essere veri individui aventi un'ultima determinazione, che rende ciascuno limitato a sè, separato da ciascun altro. Ed è ancora la *realità* di ciascuno quella che determina e chiude quasi ognun di essi in sè solo. Poichè quantunque ciascuno abbia l'intuizione identica dell'idea, l'identico principio intuitivo, tuttavia non hanno questo solo; nè questo principio è quello che li rende individui, ma esso è un principio precedente alla loro individualità. Hanno dunque un sentimento e questo incorporeo, e ciascuno ha un sentimento proprio separato dal sentimento degli altri, e questo sentimento si riflette nell'idea, e quindi hanno la percezione

immanente del proprio sentimento, onde procede anche la percezione di se stessi. Indagare poi di che guisa un tal sentimento sia fatto e se venga suscitato da un termine straniero, questo è quello su cui ragioneremo a suo luogo applicandovi il ragionamento dialettico trascendentale.

ART. III.

*Ricapitolazione. Di quattro generi di forme reali individuanti.
Della moltiplicazione degli enti.*

Riassumendo ora alcune delle cose dette:

1.° La *realità* pura senza determinazione è un concetto astratto che non dice nè ente, nè sostanza, nè accidente, nè principio, nè termine, nè qualità, nè quantità, ma dice solamente un modo dell'essere.

Se da questo concetto astrattissimo di realtà si discende ad uno meno astratto, ma però anch'esso astratto, e si considera quella realtà che è termine esteso del sentimento, ella prende il nome di *materia*. La materia, presa così senza altre determinazioni, è illimitata o per dir meglio indefinita, e però priva ancora di quantità.

2.° Niente di reale può esistere indeterminato.

Si prova perchè ripugna. Infatti l'esistere indeterminato vuol dire essere ad un tempo e non essere. Perocchè l'ente racchiude nel suo concetto certe condizioni o qualità, senza le quali non è ente, e queste sono le sue determinazioni; onde senza queste esisterebbe senza se stesso, senza ciò che ha in sè di essenziale.

Talora la mente concepisce un dato ente indeterminato, come quando pensa la specie astratta: or questo pensiero altro non è che il pensiero di un ente il quale può essere identico in più maniere. Se si escludono tutte queste maniere in cui può essere, egli non può più essere. Se di quelle diverse maniere in cui può essere se ne pensa una, egli è già determinato.

Dunque il solo ente determinato può realmente esistere, e ripugna all'opposto che esista indeterminato.

3.° La realtà è di due generi, cioè *principio e termine*.

Alla realtà termine appartiene la materia, come dicemmo, alla realtà principio lo spirito, cioè il principio sensitivo, il principio intellettuale, e il razionale.

4.° Quindi quattro generi di forme:

A. La forma che determina e individua la materia (cap. XXIX) (primo genere di forme).

Questa forma produce la *quantità dimensionale*, la *figura*, il *numero* degli individui materiali, le parti.

B. La materia formata determina ed individua il principio sensitivo (secondo genere di forme).

La materia formata abbiain detto potersi trovare in tre stati: di pura continuità, di continuità con movimenti intestini, e di continuità con movimenti intestini armonici. Questi tre stati della materia formata danno occasione a tre varietà della medesima specie, cioè della specie degli individui sensitivi.

C. Ciò che determina e individua il principio intellettuale è l'ente oggetto (terzo genere di forme oggettive pure).

D. Ciò che determina il principio razionale è l'ente oggetto-soggetto (quarto genere di forme oggettive con determinazioni venienti dal soggetto).

5.° Finalmente noi possiamo anche raccogliere da tutto quello che detto è

A. Che la moltiplicazione degli individui reali corporei animali e umani nasce dalla *divisione* della materia, la qual divisione è conseguente alla *forma* propria di questa;

B. Che la moltiplicazione delle *specie* nasce dalla varia natura del termine. Cioè, tostochè un termine ontologicamente considerato è così limitato, che l'uno esclude da sè l'altro, onde fra l'uno e l'altro non v'ha graduazione, ma intera separazione, per modo che ci vuole un'altra idea a pensarlo: questo termine suscita nel principio un *sentimento pure così esclusivo*, che è non per gradi ma in tutto da un altro sentimento diverso, nel che consiste, come vedemmo, la limitazione ontologica. Perchè poi un termine si renda così esclusivo, come l'ente sia suscettivo di tale determinazione, quante possano

ROSMINI, *Il Reale*.

25

essere tali limitazioni ontologiche, tutto questo, come abbiám detto, giace occulto nell'abisso dell'essere stesso (V. pag. 113): quei sentimenti specifici hanno radice in altrettanti atti esclusivi dell'essere;

C. Finalmente la moltiplicazione dei *generi* è dovuta al pensiero astratto, il quale nondimeno si fonda sull'ordine intrinseco dell'ente quando in questo distingue più cose: in quanto poi le separa e le considera a parte, egli opera secondo le sue proprie leggi soggettive.

I generi poi, che si fanno prendendo qualche fondamento puramente *mentale*, dovrebbero, anzichè *generi*, chiamare *classi*.

CAPO LIV.

SE L'ENTE REALE ABBA NESSUN SENTIMENTO DI QUEI PRINCIPII CHE SONO IN LUI FISICAMENTE PRECEDENTI ALLA SUA INDIVIDUAZIONE.

Le quali cose tutte parendoci che debbano riuscire difficili a ben cogliersi, ed essendo molte a mantenersi distinte nel pensiero, non dispiaccia al lettore se noi ci intratteniamo ad aggiungervi quella chiarezza e quella distinzione maggiore che per noi si possa, lumeggiando specialmente quelle parti che più agevolmente sfuggir possano all'attenzione, antepoñendo anche il ripetersi al pericolo di non essere intesi o di esser frantesi.

Al quale intento nostro primieramente ci proponiamo la questione, se l'ente reale abbia alcun sentimento dei principii che sono in lui fisicamente precedenti; la qual questione crediamo di poter sciorre così.

Primieramente dee rimaner fermo, che il principio si sente unicamente nel termine: la quale dignità ontologica s'intende così, che il sentimento del termine e del principio è un unico sentimento indivisibile, onde un principio che niun termine avesse nè avrebbe sentimento nè sussisterebbe, ma sarebbe soltanto un'entità mentale ed astratta.

Di poi è ancora da aversi presente, che ogni principio fisicamente precedente non è ancora l'ente, il quale esiste soltanto

per la sua ultima determinazione, e perciò pel suo ultimo termine e per l'immediato principio di lui. Onde, quand'anco il principio precedente sia sentito, non è però questo sentimento quello che costituisce l'ente il quale si forma in appresso.

In terzo luogo è da rammentare, che i principii precedenti s'identificano col principio proprio dell'ente; perocchè è sempre il primo principio quello che, venendogli dati nuovi termini, mette fuori nuovi atti primi nella loro specie, e però è lo stesso primo principio che diviene successivamente tutti gli altri principii; e finalmente l'ultimo che costituisce l'ente; e questa successione è la via per la quale l'ente perviene alla sua realizzazione.

Quindi accade, che anche i diversi termini legati l'un coll'altro, e l'uno all'altro fisicamente subordinati, giungono a costituire un termine solo organato di più termini, il quale è il termine proprio dell'ente.

Le quali cose premesse, egli è manifesto, che tutti i principii debbono avere il loro sentimento in questo termine complesso ed organato a cui si riferiscono, un sentimento però, che ha la stessa unità e lo stesso organismo del termine dove risiede.

Di qui procede, che il principio proprio di un ente abbia in sè qualche sentimento proprio della sua comunità con altri enti; giacchè noi vedemmo che i principii precedenti sono comuni a più enti, e come tali sono indeterminati, e però non costituiscono ancora nissuno degli enti particolari ossia degli individui a cui sono comuni. Dove si discopre l'origine dell'Io comune di Fichte. L'errore di questo filosofo consiste nell'aver supposto che vi abbia un Io comune, invece di dire che nell'Io vi ha un principio, o più principii che non sono ancora l'Io, ma che sono identificati coll'Io, il quale è la loro individuazione ed ultimazione, e che non già l'Io, ma quei principii precedenti all'Io, e con esso lui identificati, sono più o meno comuni.

Ora nella specie umana vi hanno alcuni sentimenti delicatissimi, profondi, difficilissimi ad osservare, i quali si riferiscono a questa dottrina e per essa sola si spiegano. Eccone uno dei

più singolari, che non si può raggiungere colla riflessione se non da chi è molto abituato a meditare sopra se stesso.

(1) Si ponga l'uomo a pensare a se stesso: e pensi che tutti gli altri uomini contemporaneamente esistono, come lui, con un sentimento loro proprio individuale, simile al suo, limitato come il suo. In questo stesso tempo, ciascuno sente e pensa in quel luogo dove egli è: l'uno, in questo stesso istante, soffre le più acerbe ambascie, è in punto di morte: un altro nasce: un altro gode, sta nell'estremo del piacere col suo proprio sentimento. In questo pensiero dimandi a se stesso: Perchè non è qui nel mio luogo e nella mia condizione un altro? O perchè non son io il sentimento di un altro? Non v'è ragion sufficiente a spiegare perchè ora sia piuttosto qui io, che un altro; o perchè un altro colle sue condizioni proprie non sia qui, in vece mia, sentendo e pensando quello che sento io. E perchè io sono escluso da tutti i sentimenti che in questo stesso momento costituiscono altri io? Come esisto io in un modo così relativo al sentimento che mi chiude nel luogo che occupo? Non trovo il perchè io sia così legato a questo fenomeno sentimentale che mi costituisce individuo. Non vi ha dunque nissun principio, il quale possa sentire tutti ad un tempo questi innumerabili io contemporanei, de' quali ciascuno esclude tutti gli altri? Per qual ragione nasce ora in me questo stesso pensiero, con cui penso tutti gli io contemporanei costituiti in istati sensibili interamente diversi, l'uno dei quali esclude l'altro, e pel quale sento la più gran maraviglia di questa esclusione e del non vedere il perchè io sia questo io, così pensante e così senziente, anzichè un altro io? Perchè ho la coscienza di me solo? O perchè nasce qui questa coscienza, anzichè altrove? Una simile coscienza esiste pure in tanti altri luoghi, cioè in tutti quei luoghi dove al presente vi è un uomo; perchè dunque tale coscienza è re-

(1) L'esposizione e l'analisi del fatto qui appresso descritto si può vedere anche nel 2° volume della *Teosofia*, n. 877. Come e dove ne avrebbe visto l'Autore, se egli stesso avesse potuto ordinare e compiere tutta l'opera?

lativa a questo me, piuttosto che a un altro me? Un altro me può fare in questa stessa ora la stessa domanda circa la sua propria coscienza e il suo proprio sentimento; perocchè una coscienza e un sentimento può essere egualmente in un luogo come in un altro; eppure ora ella è qui rispetto a me, e non altrove; come ella è altrove rispetto ad un altro me, e non è qui nel momento presente; o piuttosto ella è qui ed anche altrove, in innumerevoli luoghi e circostanze, ma per me è solo qui? Perchè dunque il sentimento e la coscienza di un altro uomo coesistente a me non è sentimento e coscienza mia? Colui che con quietissima attenzione non medita sopra se stesso, non intenderà certamente la forza di queste domande, e la difficoltà che racchiudono; ma chi giunge a fare quella riflessione che noi vogliamo indicare, e che tutte le parole esprimono imperfettamente, si maraviglierà forte di se stesso, di quello stato del tutto accidentale, in cui si trova il suo sentimento proprio e il suo pensiero, pel quale è individuato e si rimane tagliato fuori ed escluso dagli altri individui, e non può dire a se stesso perchè il suo principio senziente e pensante abbia in questo momento una individuazione piuttosto che un'altra, sia attuale in lui il proprio sentimento, e non siano per lui altri sentimenti, i quali egli pur sa che sono attuali rispetto ad altri principii senzienti e pensanti.

Ora, la maraviglia che fa nascere questo singolare fenomeno psicologico, onde ciascun uomo si sente qui e adesso, senza sapere il perchè qui e adesso non sia un altro, dipende, secondo noi, dall'essere in ciascun uomo un primo principio comune, il quale, benchè non sia ancora l'uomo individuo, diventa poi ciascun uomo col ricevere altrettante individuazioni quanti sono gli uomini, e così diventa altrettante anime separate l'una dall'altra. Ma perchè in ciascun'anima vi è questo principio comune, perciò da questo principio comune, e indifferente piuttosto ad una individuazione che ad un'altra, procede quella maraviglia che nasce all'uomo quando egli domanda a se stesso la ragione, perchè egli sia piuttosto un uomo che un altro, giacchè egli sente

in sè un principio, a cui sarebbe indifferente l'essere piuttosto questo che quell'uomo.

Questo sentimento di meraviglia, che prende colui che s'innalza contemplando, nasce in primo luogo dal principio comune dello spazio, e in quanto nasce da un tal principio l'uomo non sa rendersi ragione del perchè egli sia piuttosto collocato in un luogo che in un altro dell'universo, e il non potere trovare un tal perchè lo sorprende.

Il principio del continuo non gli cagiona la stessa meraviglia, perchè è già determinato ad un luogo. Ma essendo un tal principio indifferente ad un eccitamento o ad un altro, ad una armonia o ad un'altra gli cagiona anch'esso una speciale sorpresa al vedere la composizione del suo proprio corpo così maravigliosamente organato e costituito, le cui funzioni si vanno facendo bene spesso a sua insaputa e senza l'intervento della sua libera volontà. E somigliante stupore gli reca il principio dell'eccitamento, come quello che non contiene alcuna ragione dell'armonia colla quale è ordinato.

Il principio dell'armonia, essendo quello che lo individua come animale, non può produrre in lui alcuno di quei sentimenti di meraviglia di cui favelliamo.

Il principale dei quali sentimenti viene suscitato senza dubbio dal principio intuyente l'idea. Perocchè questo principio non è solo indifferente rispetto ai diversi luoghi dello spazio, ma ben anco indifferente a tutti affatto quei termini reali che possono render l'uomo piuttosto questo, che quell'essere intellettuale. L'uomo, in quanto intuisce l'idea, ha nell'idea la propria sede e la propria reale esistenza, senza confondersi con essa; e in quanto trovasi in questa sede, egli si paragona colle cose reali e particolari come coll'universo da sè, e se stesso, in quanto è un individuo reale, considera oggettivamente, e si maraviglia più che mai di esser quell'individuo angusto e limitato che egli è, e di essere piuttosto un individuo che un altro, giacchè come intuyente l'idea si sente indifferente tanto a questo che a quello individuo, più ampio di ogni individualità,

misuratore e giudice di questa; e gli riesce del tutto misterioso ed inesplicabile, perchè egli sia questa piuttosto che quella, anzi pure perchè egli sia l'individuo. Il principio intuente l'idea in quanto è precisamente tale (e come tale non è ancor l'uomo) partecipa adunque dell'universalità e dell'immutabilità dell'idea, e però egli si maraviglia di essere cominciato in un tempo, limitazione anche questa, che non gli viene dall'idea, ma dalla sua realtà individuata, di cui l'idea non gli somministra alcuna ragione; onde per trovarla non gli basta l'atto dell'intuizione, ma deve rivolgere il pensiero alla propria realtà ed individualità.

On'danche è manifesto, che dall'intuizione procede il sentimento della dignità umana, nobilissimo di tutti i sentimenti, pel quale l'uomo collocato nell'oggetto eterno e universale trovavasi superiore a tutte le cose periture e circonscritte. Dal quale procede l'incredibile ripugnanza che ha l'uomo di considerarsi come animale; sicchè quegli stessi che animalescamente vivono rifuggono grandemente e abitualmente dal considerarsi quali animali, e senza che s'accorgano prevale in essi il pensiero della propria intellettualità, e si danno sollecitudine di vestire gli atti animaleschi con ordine, sentimenti e pensieri razionali, quasi coprendone a se medesimi la materiale viltà; e questa è l'origine altresì del sentimento del pudore e della vergogna.

I principii comuni adunque, che sono nell'uomo fisicamente precedenti all'individuo, sottoposti al pensiero riflesso che li considera in relazione all'individualità che ricevono, sono le fonti di quei sentimenti delicati, e difficili ad osservarsi, che si manifestano nell'uomo e che sorgono in lui quando egli cerca la ragione della sua individuazione, e in essi non la ritrova.

Il principio dello spazio intuente l'essere, considerato in relazione col sentimento dell'armonia che contiene in sè quello dell'eccitamento e del continuo, e che individua l'uomo, è altresì la cagione, come abbiamo più sopra osservato, d'una unità reale del genere umano, cioè di una unità di sentimento che non toglie punto la separazione e l'incommunicabilità degli individui. Perocchè il genere umano non è solamente unico

per l'unica idea dell'uomo che si realizza in tanti individui; ma ben anco per un principio identico che rimane negl'individui realizzati, e che però non gli costituisce come individui: il qual principio individuandosi si trasfonde in ciascuno di essi, il che è la moltiplicazione sua propria; perocchè in quanto sta nei molteplici individui è anch'egli moltiplice. E questo rivela quello che Bacone reputava un segreto, perchè gli uomini congregati insieme si sentano più gagliardi e animosi sentendo come tutti gli altri in se stessi, quasi di tutti si facesse un uom solo (1).

Ancora così si spiega più pienamente il sentimento della simpatia, pel quale pare ad un uomo di essere e di vivere nell'altro. Si suole attribuire un tal sentimento all'opera dell'immaginazione, ma questa facoltà, aiutata dalla ragione, potrebbe bensì rappresentare ad un uomo l'immagine di un altro, ma non mai produrre quella specie di immedesimazione simpatica

(1) Così si esprime Bacone. *Est tamquam secretum quoddam naturae, hominum animos, cum congregati sint, magis quam cum soli sint, affectibus et impressionibus parere.* L'essere gli uomini presenti gli uni agli altri, o l'avere dei vincoli più attualmente sensibili, come son quelli della famiglia, della tribù, della nazione, è cagione per la quale essi riflettano più alla loro unità naturale. Il Valdastrì nelle sue dissertazioni sugli *Spettacoli* nega a Bacone, che vi abbia alcun arcano in quel sentimento d'unità che mostrano sentir gli uomini specialmente quando sono molti adunati, e l'attribuisce al bisogno che l'uno sente aver dell'altro. Ma questa non è che una delle ragioni parziali e secondarie: vi ha certo anche il sentimento del bisogno, dei piaceri e degli utili della convivenza; ma il fatto che trattasi di spiegare non riguarda qualunque bisogno o qualunque utile, p. e. quello che si può ricavar dalle bestie, dalle cose inanimate, o dagli angeli, ma trattasi di un sentimento d'unità e di completamento, pel quale ognuno sente che gli altri uomini sono individui della stessa specie, ognuno oltre sentire ciò che spetta al proprio individuo sente la propria specie, e più vivamente la sente allorquando ha presenti un gran numero di individui della sua stessa specie, che gliene richiamano la grandezza e l'inesauribilità. Or la specie, diciam noi, non è fondata nella sola idea, perocchè nella medesimezza dell'idea si fonda anche il genere; ma piuttosto l'idea stessa è specificata dal principio reale, che identico si trova negli individui.

di cui parliamo, che ha caratteri tutti suoi propri, e che esige che un uom possa supporre quasi di esser l'altro, e mediante questa supposizione possa parergli di sentire l'altro in se stesso, e operare verso l'altro come verso se stesso. La facoltà di far ciò dipende da un principio che l'uomo sente in se stesso, superiore e precedente alla sua propria individualità, il qual principio possa essere individuato non solo nell'individuo proprio, ma ben auco nell'individuo altrui, appunto perchè indifferente di sua natura a ricevere l'una o l'altra individuazione. Sia dunque che l'immaginazione (presa questa facoltà in un senso assai lato) produca un tal fenomeno; ma qual è la ragione per la quale ella può produrlo? Noi diciamo che questa ragione sta in un principio che è identico realmente in tutti gli umani individui, e che è a tutti indifferente.

Egli è indubitato che il sentimento dell'unità della specie umana si manifestava più vigoroso negli esordi del genere umano, che al presente (1). La solidarietà degli antichi popoli è ammirabile: nella stessa Bibbia ella serve talora di base alla distri-

(1) « Nell'infanzia delle società i sentimenti di famiglia, per cui i dolori e i piaceri d'un membro a tutti gli altri divengono comuni, sogliono essere fortissimi. Presso gli antichi Germani era dovere l'addossarsi tanto le inimicizie quanto le amicizie del padre o del congiunto. *Suscipere tam inimicitias seu patris seu propinqui, quam amicitias necesse est* (Tacito, *De mor. Germ. C. 21*). La legge supponeva che all'offesa d'un membro della famiglia tutti gli altri si risentissero, giacchè voleva che tutti al soddisfacimento partecipassero: *recipit satisfactionem universae domus* (Ibid.). Troviamo stabiliti gli stessi usi presso i Franchi, i Longobardi, i Visigoti ecc., popoli che non avevano oltrepassato il primo grado della civilizzazione. Non deve quindi recar meraviglia se pria del XII secolo più leggi esclusero dall'eredità chi non concorreva a vendicare la morte dell'uociso. *Le duc d. Sandragésile*, dice Saint-Foix, *ayant été tué par, quelqu'un de ses ennemis, les grands du royaume citèrent ses enfants qui négligeoient de venger sa mort, et les privèrent de sa succession* » (Essais hist. t. 2, p. 88) M. Gioia. — V. *Filosofia del Diritto*, D. I. 1890, 1891; e D. S. 1358-1368.

buzione dei premi e delle pene. L'unione della famiglia era più stretta; il padre sentiva più intensamente di vivere nei figliuoli: una numerosa progenie era un bene più ambito. Qual ragione si può arrecare di ciò? Noi crediamo che più ragioni vi concorressero, ma la principale, sebbene intima e segreta, fosse la seguente. Quanto più la società si sviluppa, tanto più gli individui svolgono la loro attività emettendo un gran numero di atti secondi. Gli atti secondi moltiplicati, particolarizzati e resi importanti dai beni che producono, sono quelli in cui più si ferma la riflessione e l'attenzione degli uomini; e dove più si ferma la riflessione e l'attenzione, ivi altresì nascono quei sentimenti che prevalgono negli uomini. Ora quanto è più lunga la serie degli atti secondi, tanto più questi si allontanano dagli atti primi, e i sentimenti che accompagnano tali atti secondi, rapendo a sé l'attenzione dell'uomo, la stolgono dai sentimenti che accompagnano gli atti primi. Ma i principii precedenti all'individualità dell'uomo sono primissimi di tutti, perchè anteriori a quell'atto primo per cui l'uomo è un uomo individuo. Dunque nelle società più sviluppate l'uomo deve esser meno trattenuto da quei sentimenti che derivano dai principii fisicamente a lui precedenti, ai quali appartengono appunto quelli dell'unità della specie, della nazione, della famiglia ecc. Perciò debbono venire meno osservati e meno coltivati, e servir meno all'azione dell'uomo in una società già provetta, che in una società ancor nell'infanzia.

CAPO LV.

DOPPIA MANIERA DI ESSERE DELLE COSE, IN SÈ STESSO E IN NOI.

Venendo ora a trattar di quel doppio modo dell'essere, pel quale un ente esiste in sè ed anco esiste in un altro ente, noi stimiamo dovere prima di tutto restringere la questione ontologica, così ampia in sè stessa, riducendoci qui a favellare soltanto di quelle due maniere di essere, onde un ente si concepisce in se stesso, e si concepisce in noi; perocchè nella

relazione soltanto, che gli enti hanno con noi e colle cose che sono in noi, possiamo rinvenire quei dati positivi cadenti sotto la nostra osservazione, da' quali muova poi il pensiero trascendentale all'invenzione di una teoria ontologica.

Ma prima dobbiamo definire che cosa intendiamo per esistere in noi.

ART. I.

*Si dichiara che cosa voglia dire, esistere in noi,
e quindi più in generale che cosa voglia dire: un ente esiste in un altro.*

La parola *Noi* esprime il principio sensitivo ed intellettivo. « Essere in noi » dunque significa, essere nel nostro principio sensitivo ed intellettivo. Laonde tutto ciò che fosse del tutto alieno dal nostro sentimento o dalla nostra intelligenza, in una parola dal nostro *principio razionale*, non sarebbe veramente in noi, qualunque altra attinenza potesse avere coi principj ontologicamente anteriori a noi, dai quali noi pur dipendiamo.

Di qui si può raccogliere una dichiarazione dell'espressione più universale: « un ente esistere in un altro ». Perocchè si scorge, che l'esistenza di un ente in un altro (trattandosi di enti sensitivi od intellettivi) è relativa all'ente che comprende un altro, o che è da un altro compreso.

Così l'ente che precede a un altro ontologicamente, e che lo pone in essere, ha nel suo seno l'ente posteriore da lui posto in essere, in quanto lo conosce mediante il sentimento dell'azione da lui posta a farlo esistere; e quindi l'ente ontologicamente posteriore è nell'anteriore, rispetto a questo. Ma rispetto a se stesso, egli non è nell'anteriore, perchè nè sente nè sa di esservi; quindi la sua inesistenza nell'ente anteriore non esiste per lui; egli è solo in se stesso.

In una parola l'essenza dell'ente reale soggettivo, di cui parliamo, è sentimento. Acciocchè dunque un altro ente sia in lui, deve essere nel suo sentimento: se non ha l'altro ente nel suo proprio sentimento, non ha l'altro ente in se. Ma nel sentimento di quest'altro ente potrebbe esser egli stesso, e allora egli sarebbe

in quest'altro ente rispetto a questo, ma non rispetto a sè che non sente di essere in questo.

Questa *relatività dell'inesistenza* consegue alla limitazione ontologica, per la quale un sentimento sostanziale esclude l'altro, benchè un sentimento sostanziale possa essere più ampio di un altro. Anzi per parlare più accuratamente debbo dire, che ciò che consegue alla limitazione ontologica dell'ente si è unicamente che l'*inesistenza* sia unilaterale, cioè che l'inesistenza, per esempio, dell'ente A nell'ente B sia vera e reale per uno de' due enti e non per l'altro, appunto perchè uno di essi la sente, e l'altro non la sente, e perciò qui ella non è, giacchè qui il sentire è lo stesso essere.

Ma l'inesistenza bilaterale di A in B, cioè vera per entrambi gli enti, perchè A sente di essere contenuto e B di contenere, questa non consegue necessariamente alla limitazione ontologica e alla relatività degli enti finiti, ma è intrinseca ai modi primitivi dell'ente assoluto in quel modo che a suo luogo dichiareremo.

ART. II.

L'ente per essenza è in noi, quale è in se stesso.

Questa proposizione è provata pur coll'osservare quale sia l'ente da noi intuito.

L'ente da noi intuito è puro essere, è quell'idea per la quale noi siamo atti a dire che una cosa è, per la quale siamo atti a giudicare, giacchè ogni giudizio si riduce ad affermare l'essere di chicchessia.

Quest'essere della mente è indeterminato, il che si prova anche considerando la facoltà di giudicare, e la natura de' giudizi. Tutti i giudizi che possiamo far senza numero sono operazioni della mente che determinano l'ente: suppongono dunque che innanzi a sè l'essere sia intuito dalla mente in un modo del tutto indeterminato, giacchè altrimenti i giudizi sarebbero superflui ed impossibili.

Se l'essere intuito è pienamente indeterminato, dunque egli è *puro essere*, senza i suoi termini: l'essere dunque ci è dato

nella sua pura essenza, inizialmente, giacchè l'essenza è l'inizio degli enti, e molto più senza giunta di alcun fenomeno, che spetta al sentimento, giacchè ogni sentimento distingue dall'essere nel suo concetto puro ed essenziale.

Quindi l'essere puro da ogni sua determinazione, intuito di continuo dall'intelligenza, non ha veruna *azione* in noi, ma la sola *presenza*; il che ha bisogno di spiegazione pe' diversi significati della parola *azione*; onde ben ci rammentiamo d'aver noi stessi detto in qualche altro luogo, che l'azione dell'essere ideale nell'anima è infinita, qui poi diciamo che è nulla. Distinguaasi adunque il doppio significato della parola *azione*, e l'apparente contraddizione cesserà incontanente.

Ogni qual volta si scorge un effetto, suol dirsi che vi ha una *azione* che l'ha prodotto. Qui prendesi *azione* per *causa*. E soltanto così la proposizione viene pienamente vera: soltanto così rimane vero, che l'essere per essenza ha in noi una cotale azione infinita, perocchè quest'azione è egli stesso, che è infinito. Ma il comune degli uomini non osserva, che l'azione che si riferisce all'effetto, talora è la stessa causa, lo stesso ente che ha la relazione di causa; tal altra volta l'azione è distinta dall'ente causante, è un atto secondo di lui, non lo stesso suo atto primo. Anzi sfugge interamente all'osservazione comune e volgare il fatto di un ente, che opera col suo stesso atto primo, e che perciò non ha un'azione diversa da se stesso; e tutto ciò che si osserva si è quell'azione, che si distingue dall'ente causante, la quale ha natura di atto secondo ed accidentale.

Eppure vi hanno degli effetti che debbon la loro esistenza, non già ad un'azione distinta dall'ente causante, ma ad un'azione che è l'atto primo dell'ente causante, e perciò è lo stesso ente causante. Tale è la creazione, come vedremo, tali sono tutte le azioni che si attribuiscono immediatamente a Dio, le quali non sono diverse da Dio stesso. Ma per recare altresì qualche esempio di ciò, tolto dalla natura finita, e dalle esistenze relative, noi addurremo l'esistenza dello spazio, e di tutte le sostanze termine; le quali coll'atto stesso che è primo

rispetto a noi, e perciò sostanza a noi relativa, al qual atto s'impone un nome sostantivo, esse si dimostrano altresì attive in noi, suscitatrici dell'attività del principio. Così lo spazio immisurato ed immodificabile, esiste in noi col suo stesso atto primo, con quell'atto con cui è, e si denomina spazio. Del pari il corpo nostro, in quanto è termine immediato del nostro principio senziente, esiste in noi con quel suo atto primo, a cui s'impone il nome sostantivo *corpo*, e con esso agisce, o piuttosto è in atto in noi; ma quest'azione, per distinguerla dall'altra, si denomina meglio chiamandola semplicemente *presenza* (1).

Se noi vogliamo fissare un canone universale, col quale si conosca quali enti agiscano in altri col loro atto primo, colla loro presenza, potremo esprimerlo in questo modo: quegli enti i quali hanno dalla loro stessa essenza di essere o di poter essere in altri, questi agiscono col loro atto primo: e però non hanno azione nel senso volgare della parola, ma hanno soltanto presenza.

Il qual canone applicato all'essere per essenza, cioè all'essere ideale, ci fa conoscere incontante, che quest'essere sta nell'intelligenza nostra senza alcuna azione seconda ed accidentale; perocchè egli ha per sua propria essenza l'essere nelle menti, e se tale non fosse, se non esistesse in nessuna mente, già egli per ciò solo non sarebbe più.

Il che si prova ancora dalla condizione comune a tutti gli enti termini de' quali è proprio, come avvertimmo, di essere ne' loro principj, fuori dei quali non si possono concepire in atto, e però la loro verace esistenza è solamente ne' principj, e questa loro esistenza è anche la loro azione. Ora l'*essere* per essenza è appunto il termine oggettivo delle intelligenze, come vedemmo. Dunque il suo atto nelle menti è lui stesso.

(1) Infatti la parola *azione* significa il *facere* o il *feri*, e non il *faciunt esse*, l'atto compiuto.

Dove si osservi però, che nella prima mente egli è necessariamente, e nelle altre menti ha dalla sua stessa essenza di *poter essere*.

L'essere dunque è in noi quale è in se stesso.

ART. III.

L'essere è in noi puro da ogni elemento fenomenico.

Di più. Se noi consideriamo attentamente che cosa racchiuda il pensiero del puro essere, se meditiamo il significato della parola *È*, senz'aggiungervi nulla; noi ci convinciamo indubitabilmente, che nell'*essere* pensato in tal modo non entra alcuna relazione con noi, nè con alcun altro ente particolare, nè con alcuno individuo (il quale è formato da termini che determinano compiutamente l'essere). Perciò noi non inescoliamo col *l'essere* puro, oggetto dell'intuizione, niun nostro sentimento, niente di soggettivo, nè manco di relativo; ma pensiamo l'atto primissimo di ogni cosa, prescindendo affatto dalla cosa di cui egli è atto. Quindi nell'essere non cade niun *elemento fenomenale*.

Per elemento fenomenale noi intendiamo un sentimento, o le modificazioni del sentimento, qualche cosa di soggettivo, e qualche relazione al principio del soggetto reale, come sarebbe un termine sensibile puramente estrasoggettivo.

Quindi l'*essere puro* è unicamente *oggetto*, quale ci è dato nella intuizione, che è il primo atto del pensiero.

Egli è bensì vero, che l'*essere puro* è per la sua propria essenza in una mente e però in soggetto intellettuale, ma questa relazione essenziale ch'egli ha colla mente noi la conosciamo con una *riflessione* posteriore, e però l'essere quale è nell'intuizione primitiva non ha neppure questa relazione nella mente, perocchè la mente intuente nè vede se stessa, nè vede la relazione dell'essere con se stessa: dunque il suo *oggetto* è puro anche da questa relazione, ed è in questa purità che dobbiamo considerare l'*essere*, se vogliamo conoscere qual sia quell'*essere* di cui parliamo: perocchè noi parliamo unicamente e semplicemente di quell'essere che cade nel primo

intuito nella mente, e non di quello che si rivela di poi mediante altri atti successivi della mente stessa. L'essere adunque, qual è posto nella intuizione, è scevro da ogni relazione colla mente stessa e da ogni sentimento. Onde la mente che l'intuisce non apprendendo in lui relazione alcuna, l'apprende in un *modo assoluto*.

ART. IV.

Della distinzione fra il pensare un ente in modo assoluto, e il pensare l'ente assoluto.

Altro è dunque il pensare l'ente assolutamente ossia in modo assoluto, altro è il pensar l'ente assoluto (1).

Pensare l'ente in modo assoluto vuol dire pensar l'essere, prescindendo da ogni sua determinazione, pronunciare collo spirito nostro il monosillabo È, senz'altra aggiunta: questo modo di pensare appartiene al solo oggetto dell'intuizione, sia che quest'oggetto puro s'intuisca (ESSERE), ovvero anche si affermi e si pronunci (È).

All'incontro pensare l'ente assoluto è pensare l'ente infinito determinato in se stesso coi suoi termini infiniti e categorici (DIO).

Quindi l'oggetto dell'intuizione non è l'ente assoluto, ma è il *modo assoluto* dell'essere, opposto al *modo relativo*.

E perchè l'oggetto dell'intuizione ha per essenza di abitare in un pensiero, perciò dire che « l'essere puro costituisce il *modo assoluto dell'essere* » ovvero dire che « un tale oggetto non si può pensare che in un modo assoluto » è il medesimo: soltanto che questa seconda maniera di parlare appartiene alla riflessione, laddove la prima esprime il puro oggetto dell'intuizione.

Ora, perocchè l'intuizione è il primo di tutti i pensieri, ogni altro pensiero la suppone e la contiene; e medesimamente poichè l'essere puro oggetto dell'intuizione è il primo oggetto, e più veramente l'oggetto per essenza, perciò ogni altro oggetto suppone quel primo, e sopra quel primo si edifica, non essendo che quel primo con aggiunte. Il che dimostra che in niun pensiero manca giammai intieramente il modo assoluto dell'essere

(1) V. *Principj della Scienza Morale*, c. III, art. VII.

e del pensare. Che anzi questo *modo assoluto* è quello che caratterizza il pensare, e costituisce la differenza essenziale del *pensare* dal *sentire*.

ART. V.

Che cosa voglia dire pensare una cosa in sè, o per sè.

Quindi s'intende che cosa voglia dire « pensare una cosa in sè, o per sè ». Vuol dire pensarla in quella guisa appunto nella quale si pensa l'oggetto dell'intuizione, pensarla come oggetto.

Queste maniere di dire esprimono il *modo del pensare*, e medesimamente il *modo di essere*. Perocchè avendo l'*essere puro* per essenza sua propria sede nella mente, cioè nel pensare, questo modo di esistere nella mente è comune a tutti affatto gli enti, perchè tutti gli enti sono costituiti dall'*essere puro* con altre aggiunte che lo determinano (1). Dunque tutti gli enti, tutte le entità hanno per conseguente quel modo categorico di essere, che s'esprime colla parola *oggettivo*, ed è quel modo pel quale esistono essenzialmente in una mente intuente, e conseguentemente *possono* esistere in tutte le menti intuente. Onde l'essere intuibile dalle menti, è un loro modo essenziale di essere. E perocchè la mente che gli intuisce non aggiunge loro nulla coll'intuizione, ma considera la loro sola entità, il loro solo essere; perciò in quanto essi sono puramente oggetti della mente intuente (senza la riflessione che sopravviene e che non distrugge l'intuizione), si esprime questo loro modo dicendo che sono in sè, o che sono considerati in sè, ovvero per sè: il che risponde a un dire: « considerati come oggetti », ovvero « considerati solo coll'intuizione » che non si ripiega sul soggetto intuente, ma che fluisce nell'oggetto.

(1) Da questa verità venne la proposizione troppo generale e però erronea di Parmenide, e della scuola tedesca, che « l'essere e il pensare sia il medesimo ».

Non è già che in quest'*oggetto* non possano trovarsi delle relazioni scoperte colla riflessione, e de' fenomeni somministrati dal sentimento; ma altro è il lavoro che fa la riflessione sulle relazioni o sul sentimento; altro è quell'*oggetto* che rimane dopo finita la riflessione e che è prodotto da lei. Anche a questo *oggetto* una volta prodotto dalla riflessione si può applicare il modo di pensare intuitivo, e così considerarlo in un modo assoluto, come *oggetto*, senza più, il che si dice *oggettivare*. Allora si considera ancora la cosa in sè, e per sè; la si considera in quel modo categorico di essere, che hanno o aver possono tutte le cose; perocchè tutte le cose sono virtualmente comprese nell'*essere*, e in quanto sono comprese nell'*essere*, in tanto hanno per essenza d'esistere nelle menti che le intuiscono.

Si può dunque pensare in un *modo assoluto* anche l'*ente relativo*, perocchè la *relazione* appartiene all'ente, e l'assoluto appartiene al modo. Tutti gli *enti* relativi hanno un modo assoluto di essere, e quest'è il loro modo categorico ideale ossia oggettivo. Vero è che questo modo assoluto non è quello che li costituisce enti a se stessi, perchè l'essere enti a sè stessi è un modo relativo; ma il loro modo relativo è però congiunto al loro modo assoluto che precede ontologicamente e categoricamente la loro propria relativa esistenza (1). Quindi da questo modo assoluto in cui sono tutti gli enti relativi noi ci siamo sollevati ad un ordine di cose anteriore ad essi, abbiamo dimostrato che l'esistenza relativa suppone l'assoluta, il che è in altre parole la dimostrazione dialettica che abbiám data dell'esistenza di Dio, che essendo ente assoluto, ha in proprio il modo assoluto di essere, dagli altri enti partecipato per via delle loro intelligenze.

(1) La congiunzione ontologica è vera e reale rispetto all'ente anteriore: il posteriore poi non ne ha il sentimento, e però rispetto a questa tale congiunzione non esiste; in questo senso egli è isolato, ossia ontologicamente limitato.

ART. VI.

*Due maniere di fenomeni, gli uni sostanziali,
gli altri conseguenti ai sostanziali, o accidentali;
distinzioni di ciò che è fenomenico, e di ciò che è illusorio ed ingannevole.*

Tutto quello che non è ente puro, oggetto per la sua stessa essenza, si può dire fenomenico appunto perchè egli non ha in se stesso le condizioni dell'ente fino che si considera separato da quello che per la sua propria essenza è ente per sè.

Non è già che v'abbia qualche cosa che sia separata dall'ente, se l'unione e la separazione si consideri rispetto all'ente ontologicamente primo; ma l'entità relativa è separata considerando la separazione rispetto a lei stessa, poichè ella non sente la sua congiunzione coll'ente, attesa la limitazione ontologica del suo sentimento che la chiude in se stessa. Ora il sentire di questa entità essendo tutto ciò che ella è, e il suo sentire, benchè sostanziale, essendo separato da quello che per la propria essenza è ente per sè, perchè questo non cade in un tale sentire; consegue che fino che rimane questa separazione, ella non sia ente per sè; onde a ragione si chiama *fenomeno*.

Ma per mezzo della mente che unisce il fenomeno sostanziale coll'ente per sè, anche il fenomeno si eleva alla condizione di ente per sè, perchè viene considerato nell'oggetto, vien pensato in modo assoluto, viene oggettivato.

Così si scioglie l'antinomia ontologica, di cui favellammo altrove, la quale pone un essere fuori dell'essere; e quantunque l'essere comprenda tutto, comprenda anche le differenze di tutti gli enti, tuttavia dopo aver posto l'essere si pone qualche cosa in aggiunta all'essere.

La soluzione di questa antinomia che dice: « oltre l'essere vi è il fenomeno »; e che dice nello stesso tempo che « nulla può essere oltre l'essere » è la seguente. Il fenomenico non è fuori dell'essere in quanto egli si trova nell'essere primo ed assoluto, cioè in quanto l'essere primo ed assoluto sa di esser cagione del fenomeno e di averlo in sè in quanto è termine

della sua operazione. Ma questa sua esistenza nell'essere il fenomeno non la sente, perchè essa non è fenomeno, il quale, rispetto a sè, non è che sentire. Dunque rispetto a sè egli non è nell'essere. Dunque esser fuori dell'ente è un esser fuori relativo. Or questa estrinsecazione dell'essere tutta relativa, è quella che costituisce la natura fenomenica.

Quando poi la mente ricongiunge il fenomeno all'essere essenziale, ella non vede per questo in che modo il fenomeno sia nell'ente assoluto, ma solo vede che deve esserci: quindi non è già che la mente percepisca l'ente assoluto col relativo nel suo seno; ma ella non fa che vedere l'ente relativo e fenomenico in un *modo assoluto*; gli unisce il *puro ente essenziale* affine di poterlo concepire, perocchè senza di ciò ella non potrebbe intenderlo, pel principio di cognizione che pone l'ente come unico oggetto della mente. Suppone ella adunque, e vede necessario che il fenomeno sia ente, onde lo conosce e vede nell'ente iniziale, nell'essenza pura dell'ente. Questa è la ragione per la quale dopo di ciò col pensiero astrante ella separa di nuovo il fenomeno dall'ente, in cui prima lo percepì, e così forma i due generi ontologici di *ente* e di *fenomeno*.

Spiegato come alla mente umana si rappresenti il fenomeno distinto dall'ente quasi un'aggiunta sopra l'ente, dobbiamo avvertire che i fenomeni si partono in due classi, che sono i *fenomeni sostanziali*, e i *fenomeni conseguenti ai sostanziali*, a cui si riducono anche gli accidentali.

I fenomeni sostanziali sono quelli che ci si presentano come atti primi di un sentimento relativo, che escludono tutti gli altri fenomeni, eccetto quelli che a loro susseguono come atti secondi.

I fenomeni conseguenti ai sostanziali sono atti secondi di questi, proprii, integrali, accidentali ecc.

Quando la mente intuente l'essere concepisce per mezzo di questo i fenomeni sostanziali, ella li concepisce senza più come enti.

Ma i fenomeni conseguenti ai sostanziali non può ella concepirli come enti se non in unione coi fenomeni sostanziali dai

quali dipendono; perocchè ogni ente ha questa condizione di dover essere un atto primo.

Quindi si vuol dire che la sostanza esiste in sè, e gli accidenti o più generalmente le sequele della sostanza esistono nella sostanza e per la sostanza. La qual maniera di dire si deve spiegare in questo modo, che quando la sostanza si considera dalla mente in sè e per sè, cioè in un modo assoluto, allora ella è incontanente un ente; laddove le sequele della sostanza non si possono considerare in sè e per sè separate dalla sostanza, e perciò così separate non sono enti se non per astrazione e per ipotesi, e nè pur uniti alla sostanza sono enti, ma *modi dell'ente*.

Onde gli accidenti e le sequele della sostanza hanno ancor più del fenomenico; giacchè la stessa mente non può aggiungere ad essi l'ente che per la propria essenza è per sè: onde essi non divengono mai enti in quanto sono attuali: virtualmente poi sono contenuti nella sostanza.

Laonde mentre i *fenomeni sostanziali* diventano enti alla mente che li contempla, l'altro genere di fenomeni rimangono unicamente loro modificazioni, ed hanno solo l'esistere come tali negli enti. Nè faccia maraviglia che tutto ciò che è nell'ente non sia ente; in primo luogo, perchè il *modo dell'ente* è però nell'ente stesso e non fuori di lui, onde determina l'ordine proprio dello stesso ente; in secondo luogo, perchè trattandosi di enti relativi, questi sono costituiti dalla limitazione ontologica e però da un elemento negativo, laonde non può sorprendere che il negativo sia escluso dall'ente che tutto il positivo comprende; e la modalità dell'ente reale e relativo procede in parte dalla sua limitazione e quindi dalla negazione (1).

Per questo accade che la parola *fenomeno* si soglia da alcuni applicare esclusivamente agli atti secondi delle sostanze accidentali o conseguenti, e alle sostanze stesse si applichi la pa-

(1) Quindi in generale parlando i *modi* dell'ente altri sono *positivi*, ed altri *negativi*. Conviene non dimenticare queste due classi di modi.

rola *noumeni*. Ma veramente nel nostro senso anche le sostanze relative sono fenomeni, perocchè fino a tanto che la mente non vi aggiunge l'essere, non sono in sè e per sè enti, e però noi crediamo più proprio di riservare la parola *noumeno* a significare la *sostanza reale* già percepita dalla mente, e però in quel modo di essere ch'ella ha nell'essere per sè.

Molto meno conviene la maniera di parlare di coloro che per *fenomeni* intendono soltanto le apparenze ingannevoli.

Che cosa sono le apparenze ingannevoli? — Sono anch'esse fenomeni che noi prendiamo come rappresentazioni d'un ente sensibile, ma che non vanno d'accordo nel rappresentarcelo con altri fenomeni che ci rappresentano l'ente prima di quelli, e che però consideriamo come i più legittimi rappresentanti dell'ente.

Quali sono i fenomeni che primi di tutti gli altri ci rappresentano l'ente? — Sono i fenomeni sostanziali: quando noi imponiamo un nome ad un ente sensibile, noi lo imponiamo ad esso in quanto ci viene rappresentato dai fenomeni sostanziali: tali fenomeni sono per noi l'ente stesso, e a tutta ragione, poichè sono gli atti primi, e gli enti reali sono atti primi. Se dunque un altro fenomeno non sostanziale ci rappresenta lo stesso ente; e poi noi discopriamo che manca del tutto il fenomeno sostanziale e primo, noi riconosciamo per ciò appunto d'essere illusi, riconosciamo d'ingannarci pigliando come rappresentativo quel fenomeno che non è tale. Così se in virtù di una visione fantastica noi crediamo d'aver presente un magnifico tempio, ma avvicinandoci a lui ci svanisce, e le mani che ne vogliono toccar le colonne trovano il vano e non istringono che aria, diciamo incontanente d'essere illusi, perocchè il fenomeno della vista, che è secondario e conseguente, non va d'accordo col fenomeno del tatto, che è sostanziale e il primo rappresentante dell'ente, senza il quale il secondo non può avere autorità rappresentativa.

Può anche discordare il fenomeno secondario e conseguente dal primo e sostanziale non perchè manchi del tutto il primo, ma perchè ci rappresenta l'ente in un modo diverso dal primo,

come allorquando il remo veduto nell'acqua ci appare spezzato, laddove il tocco della mano che è fenomeno sostanziale e primo cel rappresenta diritto ed intero.

I fenomeni sostanziali adunque sono i veri rappresentanti degli enti, e la regola onde giudicare della legittimità delle rappresentazioni che ce ne fanno i fenomeni secondari e conseguenti. Questi hanno anch'essi virtù di rappresentare, ma solo allora che vanno d'accordo coi primi, e discordanti da essi si chiamano a giusta ragione apparenze ingannevoli ed illusioni.

ART. VII.

*Il solo essere per essenza ha virtù di esistere in altro ente,
puro da ogni altro elemento fenomenico.*

Dalle cose dette si raccoglie che l'inesistenza di un ente in un altro è proprietà esclusiva di quello che è essere per propria essenza.

E nel vero, fuori di quello che è essere per essenza non rimane che il fenomeno nel modo che abbiamo spiegato.

Egli è bensì vero che il fenomeno sostanziale, considerato in unione coll'essere per essenza, diventa anch'egli un ente cioè un ente per partecipazione. Ora un tal ente per partecipazione può anch'egli esistere in un altro, cioè in un altro ente intellettuale. Ma questa inesistenza gli conviene soltanto in quanto egli è ente, ed egli è ente per partecipazione; dunque anche l'inesistenza sua in un altro gli spetta soltanto per partecipazione, cioè in virtù di quell'essere per essenza, in cui si contempla e si pone, e così si rende intelligibile, ed acquista natura di oggetto.

Ora un tal ente relativo e per partecipazione, in quanto esiste nella mente che lo percepisce o contempla, risulta da due elementi: 1.° dall'essere per essenza, 2.° dal fenomeno sostanziale. Dunque egli non esiste in un altro ente, cioè nell'intellettuale, come puro ente, ma come ente mescolato col fenomeno. Dunque soltanto quello che è essere per essenza ha virtù d'inesistere in un altro ente, cioè nell'intellettuale, nella sua

purità di ente senza l'aggiunta di alcun fenomeno, come si voleva dimostrare.

ART. VIII.

Come un fenomeno inesiste in un altro e in quanti modi.

Solo dunque l'essere per essenza ha virtù sua propria d'inesistere puro da ogni fenomeno in un altro ente, laddove l'ente per partecipazione inesiste in quanto è ente, ma mescolato col fenomeno dal quale riceve il nome di relativo.

Ma i fenomeni stessi possono essi inesistere gli uni negli altri?

Sì, hanno anch'essi certi modi d'inesistenza i quali però debbono essere accuratamente distinti.

1.° Una parte del fenomeno esiste nel tutto. Questo modo d'inesistenza però è mentale anzichè reale, come mentale è il concetto della parte. Perocchè se una parte è staccata realmente dal tutto, per questo solo è cessata d'esser parte; se è al tutto congiunta, non è parte perchè il tutto come tale è uno ed indivisibile. Ella è dunque la mente che distingue la parte senza dividerla dal tutto: la parte adunque è un concetto relativo alle operazioni della mente, che hanno virtù di separare coll'attenzione quello che nella cosa non è separato. Quando adunque si dice che una parte del fenomeno esiste nel tutto, non si esprime che un modo di concepire limitato della mente stessa.

2.° Il fenomeno conseguente alla sostanza esiste nella sostanza. — Questa proposizione si può esprimere più generalmente dicendo che gli atti secondi inesistono nell'atto primo che li contiene o virtualmente, o attualmente. Il contenerli virtualmente od attualmente esprime due modi ne' quali può essere l'atto primo. Questa maniera d'inesistenza procede dunque dalla distinzione ontologica fra l'essere e il modo dell'essere, ossia fra l'entità e il modo dell'entità.

3.° Venendo ora all'inesistenza de' fenomeni sostanziali, il solo principio è quello che contiene, e il termine è il fenomeno sostanziale da lui contenuto.

ART. IX.

Se i fenomeni che esistono in altri fenomeni abbiano due modi di essere, l'uno come inesistenti, l'altro come non inesistenti.

La parte non esiste fuori del tutto; i fenomeni conseguenti non esistono fuori dei fenomeni sostanziali, il modo non esiste fuori dell'entità, gli atti secondi non esistono fuori degli atti primi: tali fenomeni adunque esistono in una sola maniera, e questa maniera è l'inesistenza (1).

(1) Il linguaggio è impotente ad esprimere con proprietà tali cose che appartengono ad un ordine di cose anteriore a quelle a cui fu imposto il linguaggio. Quindi, se si considerano le forme del linguaggio, presentano una contraddizione. Per esempio noi diciamo che i fenomeni non sono enti per sé, ma sono enti per partecipazione dell'essere, uniti al quale stanno nella mente che li concepisce e li pensa; e tuttavia diamo ai fenomeni due modi di essere, una inesistenza ecc., il che sembra contraddire. A levare queste contraddizioni, conviene che quello che è costretto di far la mente nel pensare i fenomeni separati dall'essere, il faccia pure nell'interpretazione del linguaggio. Come pensa alla, la mente, i fenomeni separati dall'essere? Non immediatamente e direttamente, ma per indiretto in questo modo: prima pensa i fenomeni coll'essere, senza il quale non li potrebbe pensare perchè l'essere è l'oggetto della mente; di poi s'accorge che nell'oggetto del suo pensiero non vi hanno i soli e puri fenomeni, ma anche un elemento che non è fenomeno, e che è la parte formale del pensiero. Ella dunque astrae questo elemento dal suo pensiero, e con quest'astrazione non divide già l'oggetto (l'ente fenomenico) in due oggetti; il che non è possibile perchè l'elemento puramente fenomenico non è oggetto, separandosi da lui ciò che lo rende oggetto; ma lasciando intatto quell'unico oggetto s'accorge delle due parti indivisibili da cui risulta. Lo stesso processo cogitativo si riflette nel linguaggio: questo non può mica spezzare l'ente fenomenico in due, cioè nell'ente e nel fenomeno in modo che questo rimanga un oggetto separato da quello; ma può solo parlar di questo come inchiuso nell'oggetto, avvertendo però che l'attenzione si dee posare sul solo fenomeno benchè indiviso dall'ente. Quando dunque si parla de' due modi di essere che ha il fenomeno, il linguaggio esprime l'ente fenomenico, ma si deve intendere de' due modi che ha questo ente fenomenico per ragione del fenomeno, e non per ragione dell'ente.

Ma si può egli dire il medesimo de' fenomeni sostanziali?

La questione riguarda quegli enti-principio che hanno un termine straniero, poichè se il termine fosse proprio non vi avrebbero due sostanze, l'una delle quali potesse inesistere nell'altra, ma una sola. E questo termine straniero non vuol essere l'idea, perocchè questa non è sostanza ma modo categorico dell'ente, e poi questa porge l'essere puro, che come vedemmo è scevro d'ogni elemento fenomenico; oltre di che egli inabita nella mente per propria essenza, benchè nella mente prima inabitato come termine proprio, e nelle altre come straniero. Quindi v'ha certamente qualche diversità fra lui considerato nella mente prima, e lui considerato nelle altre menti, ma di questo noi parleremo in appresso.

Cerchiamo adunque « se la sostanza termine abbia due modi di essere diversi fra loro, l'uno nel principio straniero e l'altro fuori di questo principio ».

E già le cose innanzi ragionate risolvono affermativamente la questione. Perocchè noi abbiamo veduto, che la sostanza termine, straniera al principio, dee esser termine proprio di un altro principio. Fuori dunque del principio straniero ella ha un'esistenza nel suo principio proprio. Ma noi abbiamo detto altresì che questi due modi le fanno perdere l'identità. Il che non fa maraviglia. Perocchè trattandosi di una sostanza relativa, se si cangia la *relazione ontologica* è cangiata conseguentemente la sostanza.

Questo s'intenderà chiaramente da chi rifletta che noi pensiamo le cose sensibili come le sentiamo, e le nominiamo come le pensiamo. Onde quando noi diamo un nome sostantivo ad una sostanza, allora intendiamo di esprimere la cosa dataci dal sentimento, prescindendo dal qual sentimento quel nome non ha più valore. Se dunque supponiamo che esista checchessia fuori al tutto del nostro sentimento, pur coll'esser fuori del nostro sentimento, la cosa cessa d'esser quella che abbiamo pensata e nominata. A ragion d'esempio se supponiamo che una palla d'avorio venga spogliata di tutti i suoi caratteri sensibili,

dell'estensione che occupa, della forza con cui agisce sui nostri organi, della figura sferica, del colore e delle altre proprietà sensibili dell'avorio, non ci rimane più ciò che abbiamo inteso di nominare quando abbiamo detto: palla d'avorio. Non è più nè la palla, nè l'avorio: che cosa sarà? Noi non lo sappiamo, e non possiamo dargli il nome: ma se glielo potessimo dare dovremmo inventare un altro vocabolo. Dunque ella ha perduta la sua entità, perchè ha perduto la sua forma sostanziale, non che l'accidentale: è dunque un'altra sostanza.

Ma non avranno dunque niente di comune quella sostanza che esisteva nel sentimento nostro, e quella sostanza che esiste fuori del nostro sentimento? In tal caso come possiamo dire che abbia due modi di esistere in noi e fuori di noi? Questa proposizione non suppone un subbietto unico de' due modi?

Certo, se noi ragioniamo di questa sostanza come d'un ente da noi pensato (divenuta ente per la congiunzione coll'essere), in tal caso troviamo nelle due sostanze più cose comuni, e in prima tutto ciò che appartiene all'ente, di poi tutto ciò che appartiene al genere delle sostanze, il qual genere è un concetto; onde fin qui tutto ciò che quelle due sostanze hanno di comune appartiene alla loro relazione col mondo ideale, e del mondo ideale con esse.

Ma non sono esse anco legate e continuate fra loro realmente? Sì, ma unicamente per quel vincolo della realtà pura che abbiamo dichiarato, la quale è il confine fra un ente principio e l'altro, è quel punto dove l'un ente termina e l'altro incomincia, il qual punto non è nè l'uno nè l'altro de' due enti individui, ma posteriore all'uno e precedente all'altro: questo punto è il sostegno comune ed incognito delle due sostanze estrinsecate come termine proprio di un principio e straniero dell'altro; ma non è l'una o l'altra delle due sostanze estrinsecate e fenomeniche, e perciò è ontologicamente anteriore ad esse, benchè esse a lui si attengano come a propria radice.

Egli è vero che il comune pensare considerando le sostanze termine fuori del principio straniero non le pone in un altro

principio, di cui sieno termini proprii, al qual principio non arriva se non il ragionamento dialettico: si ferma in esse e suppone che abbiano una esistenza propria e del tutto indipendente. Ma questo non è che un ente incognito, e fattizio: quest'ente deve dunque essere considerato dall'Ontologo come una x , il cui valore rimane a rinvenirsi, e si rinviene col ragionamento dialettico che dimostra quest'ente incognito non istare da sè, ma esistere come termine proprio di un altro principio trascendente.

Convieni dunque che noi vediamo, come la sostanza fenomenica nel principio straniero sia diversa dalla sostanza fenomenica del principio proprio, benchè abbiano una realtà puramente identica, la qual realtà pura non è sostanza, nè individuo, nè ente, ma semplicemente modo di ente, e non è un modo fenomenico, ma anteriore al fenomenico, radice comune delle due sostanze estrinsecate e fenomeniche, ontologicamente a questa anteriore, non sentita, ma pensata, e però appartenente all'essere puro nella sua forma reale.

Primieramente si consideri che cos'è il principio senziente, individuato. Egli è il principio attivo del sentimento. Egli è dunque un principio fenomenico. Or questo principio fenomenico è in se stesso, e non esiste rispetto a sè in alcun altro principio fenomenico per la limitazione ontologica che gli prescrive tali confini al suo sentire, fuori dei quali niente sente, e dentro a' quali ciò che sente è natura sua propria. Così noi non esistiamo in un altro noi, ma soltanto in noi stessi. Il principio adunque non ha due modi fenomenici di esistere, ma un solo. Se però non inesiste in un altro fenomeno, inesiste bensì nell'idea, e però nella mente sede dell'idea, ma questa inesistenza spetta a lui come ente e non come fenomeno; e noi in questo articolo parliamo dell'inesistenza fenomenale.

Il principio è individuato dal proprio sentimento che varia di stoffo, di maniera che il sentimento, il puro sentimento, è quello che determina il modo d'esistere del principio: il puro

sentimento adunque è un termine proprio del principio, col quale il principio stesso s'immedesima. Infatti il principio senziente è nel sentimento stesso, e il sentimento è nel principio senziente. Che cosa è dunque che costituisce il termine straniero? In che consiste l'estraneità del termine? Consiste in ciò che non si può immedesimare col principio, e che quindi si sente come straniero. Nel sentito adunque egli è uopo distinguere due cose, il sentimento e la cosa sentita dal sentimento; il sentimento è ciò, a cui il sentimento si riferisce: questa cosa che è sentita, e che non è sentimento, è tale che mostra avere un'inesistenza diversa da quella del sentimento, forza e causa immediata di questo. Appunto perciò il comune pensare ritiene che la cosa sentita abbia un'esistenza, anche se non è sentita, benchè non determini qual sia. Onde il comune pensare è vero, ma è soltanto imperfetto e limitato, e divien falso allora quando aggiunge ad arbitrio, che quella cosa che esiste anche non sentita da noi non sia sentita da verun altro, non sia termine di verun altro ente, o possa esistere una cosa reale fuori affatto da ogni sentimento, la qual cosa del tutto insensata e da ogni sentimento divisa è concetto assurdo; benchè non sia assurdo ch'ella sia nel sentimento senza essere sentimento. Questa cosa insomma è quella *realità pura*, di cui abbiamo parlato più volte.

Rispetto a noi dunque, questa cosa esiste nel nostro sentimento, eppur ci accorgiamo che non è il nostro sentimento stesso col quale la sentiamo, e in questo sta l'estraneità di lei al principio che la sente, il quale s'identifica col suo proprio sentimento, ma non punto colla cosa sentita, colla cosa involta dal proprio sentimento medesimo.

Or poi presentandovisi quella cosa unicamente come sentita, giacchè è il sentimento che ce la presenta (dal quale non l'abbiamo separata che mediante una riflessione della mente) accade che di essa e del sentimento si formi una sola sostanza, la quale ha per base la realtà pura ed incognita, ed ha per sua forma e quasi vestimento, ha per sua manifestazione ed

estrinsecazione il sentimento stesso, e così tien luogo della forma sostanziale.

Quindi il sentimento si suol rappresentare alla mente in due modi diversi; da una parte noi vediamo ch'egli è una nostra propria modificazione, poichè siamo noi gli esseri senzienti, siamo noi quelli che hanno il sentimento; ma dall'altra riferiamo il sentimento alla cosa sentita a noi straniera, e ad essa lo attribuiamo; giacchè l'esser sentita una cosa è lo stesso che l'esser dotata delle qualità sensibili; quindi se noi pensiamo ad un corpo duro, rosso, dolce quanto al sapore ecc., la durezza, la rossezza, la dolcezza ed altre qualità sensibili sono da noi attribuite a quel corpo come a suo subietto, per la ragione che il nostro sentimento finisce in quella realtà, e però il medesimo sentimento si pone in lei come in suo termine, benchè altro sia il sentimento in lei finiente, e lei stessa in cui il sentimento finisce. Ma finendo il sentimento in lei, in lei si sente, e in questo senso ella è veramente subietto del sensibile, il qual sensibile come sensibile non è altro che il sentimento là dove finisce.

Se dunque la cosa straniera non fosse quel punto dove il sentimento finisce ella non potrebbe esser sentita, e però nè manco conosciuta, e però neppur nominata. Dunque la sostanza straniera si conosce come sentita, e se il sentimento è un sentimento primo, egli costituisce la sua forma sostanziale che è quella a cui s'impone un nome sostantivo specifico.

Perocchè qualunque sostanza sensibile a cui sia imposto un nome specifico non è già la sola realtà insensibile del tutto incognita e però priva di differenze specifiche che la distinguono da altre realtà, ma è la realtà in quanto è a noi sensibile, e la diversità della sensibilità sua primitiva è quella che la distingue da ogni altra realtà e così la rende una sostanza specificamente diversa da ogni altra.

Di che procede manifestamente, che qualunque sostanza specifica che noi sentiamo, e a cui di conseguente pensiamo, e che in appresso nominiamo, risulta da due elementi, cioè dalla

pura realtà incognita e indifferente, e dal fenomeno sentimentale, il quale se è *primitivo* costituisce la sua forma sostanziale e la rende una sostanza specificamente diversa da ogni altra.

Ciò che abbiám detto avrà già chiarito al lettore che cosa noi intendiamo per fenomeno primitivo, cioè che intendiamo quella maniera di sentire, colla quale sentiamo prima che con ogni altra una data cosa sensibile, la qual maniera ci somministra quel fenomeno che ci serve di regola a distinguere i sentimenti illusorj (che son quelli che discordano da quel primo), e che rispetto al corpo estrasoggettivo si è la sensazione tattile. Vero è che il corpo prima ancora che con questa sensazione si sente col sentimento fondamentale; ma questo passa inosservato e sfugge alla comune avvertenza, onde non gli si pone il nome di corpo se non dopo che riceve confini superficiali dall'uso del tatto e conseguentemente dagli altri sensi che s'accordan con lui, onde il concetto di corpo e la significazione di questo nome si riferisce al sentimento fondamentale corporeo perfezionato da quello del tatto, il quale può dirsi per conseguente sentimento primitivo in quanto s'associa al fondamentale e con lui insieme costituisce la forma sostanziale del corpo. Soltanto la meditazione filosofica lo disunisce da quello e in quello pone esclusivamente la forma sostanziale del corpo. Ma poichè la sensazione tattile non si discorda giammai da lui e ne rende sensibili i confini e quindi la figura, perciò non ne viene errore al pensar comune che con esso lui lo unisce quasi parte della forma sostanziale corporea.

È anche da riflettersi, che se variano i *fenomeni* in cui si percepisce una sostanza straniera, perchè varie sono le maniere di sentirla (benchè tutti si aggruppino intorno al fenomeno fondamentale dello spazio limitato), non varia tuttavia la *realità*, che è l'altro elemento che entra a formare il concetto della sostanza straniera, o piuttosto n'è la radice. Nè il concetto della realtà può variare, perocchè non avendo questa nulla di fenomenico, non può presentare altro concetto che quello di azione atta a muovere il principio senziente all'atto del sentimento a

cui si muove per la propria spontaneità, il qual concetto di *stimolo* è semplice ed uguale per tutti i fenomeni. Solamente che nel sentimento lo stimolo è più o meno sensibile, secondochè è più o meno violento, e trova maggior o minor difficoltà a trarre in movimento la spontaneità del principio senziente. Onde nel sentimento fondamentale è poco o nulla sensibile; perocchè il principio senziente non essendo ancora attuato, non ha uno stato da conservare; onde l'istinto di conservazione e di stabilità non pone alcun ostacolo al primo atto, che così riesce del tutto spontaneo, e tale in cui non cade alcuna violenza. Anzi questa non può esser sentita nel primissimo atto del sentimento, giacchè la violenza non è altro che la lotta fra l'istinto di quel principio che vuol conservare il suo stato, e lo stimolo che induce a mutarlo: ora questo stato non esiste innanzi al primissimo atto del principio senziente, innanzi al quale questo principio non sente nulla, e però nè manco può sentire violenza. Quindi il sentimento fondamentale corporeo è del tutto fenomenico almeno per ciò che spetta al sentimento di spazio e di continuità, e non può concepirsi senso di violenza e però di estraneità del termine se non dove comincia il sentimento d'eccitazione; ma qui stesso, benchè crediamo avervi qualche violenza, ella riesce inavvertibile sì perchè perfettamente consentanea alle leggi della spontaneità, e sì per l'abitudine cominciata coll'animale stesso, e prima ancora di lui (se pur si dà il caso che avanti all'armonia v'abbia l'eccitamento disarmonico), e finalmente perchè incominciato il corso zoetico, questo si riproduce spontaneamente, concorrendo la stessa spontaneità all'incessante riproduzione degli stimoli. All'incontro quando l'animale è costituito, e non si tratta più degli stimoli interni riprodotti dalla stessa attività spontanea, ma si tratta di stimoli che vengono dal di fuori come sono quelli che agiscono ne' sensori esterni, allora la violenza è sensibilissima quantunque tali stimoli siano opportuni ed utili all'animale; perocchè l'animale tende a conservare istintivamente il suo stato, e resiste ad ogni agente che tende a mutarglielo. La quale opposizione o

resistenza, che fa l'istinto conservatore, riguarda anche gli stimoli più opportuni, come dicevamo; perocchè l'animale non discerne quali sieno gli opportuni, finchè non ne ha provata l'azione. Onde nel primo istante in cui essi vengono applicati, la sua spontaneità resiste, e così ha il senso della violenza, che non è altro che il *senso della sua propria resistenza*. Ma agli stimoli inopportuni continua a resistere anche di poi sino che, ubbidendo sempre alle leggi della spontaneità, non sia indotto a cedere quando la resistenza gli è divenuta più molesta che non il cedere. Laonde gli stimoli stessi che vengono applicati dal di fuori al corpo animale producono un senso della violenza maggiore o minore; a ragion d'esempio, un cibo conveniente allo stomaco non manifesta quell'azione violenta che si prova se entra nello stomaco una sostanza meno atta alla digestione.

Raccogliamo adunque da questo, che i fenomeni che si suscitano in noi allorquando cade sotto i nostri esterni sensorj un corpo, ci fanno sentire meglio la *realità* che soggiace al corpo, che non sia il sentimento fondamentale, e quindi più facilmente avvertiamo in quelli l'estraneità del termine corporeo, che non in questo.

Così l'elemento della *realità* ci è dato nelle diverse maniere colle quali sentiamo il corpo, ma in un grado più sensibile nella maniera estra-soggettiva; all'incontro il fenomeno soggettivo costituisce la *forma sostanziale corporea* nella sua parte fenomenale, e a questo fenomeno primitivo si debbono ridurre gli altri quasi come conseguenti o accidenti di quello.

Tornando adunque al nostro argomento e riassumendo, diciamo:

1.° Che il termine straniero è una sostanza inesistente nel principio.

2.° Che questo termine risulta da due elementi, da una *realità pura*, e da un fenomeno sostanziale.

3.° Che alla *realità pura* spetta l'estraneità, cioè ella è quell'elemento pel quale il termine si dice straniero.

ROSMINI, *Il Reale*.

27

4.° Che l'altro elemento, cioè il fenomeno, è un prodotto dello stesso principio senziente, ed un termine suo proprio.

5.° Che i fenomeni prodotti dalla spontaneità del principio senziente, la quale viene mossa con un'azione della realtà, azione ontologicamente anteriore allo stesso principio senziente, sono di varie maniere rispetto alla stessa realtà, e fra questi ve n'hanno di primitivi, i quali costituiscono la forma sostanziale della sostanza termine.

6.° Che de' fenomeni primitivi costituenti la forma sostanziale della sostanza termine ve ne possono avere più di uno, quando sieno così connessi insieme da completarsi e perfezionarsi l'un l'altro, e così completati somministrare materia ad un solo concetto, come accade appunto nella percezione de' corpi, la cui materia consta di due fenomeni primitivi, cioè del fenomeno interno, sentimento fondamentale corporeo, e del fenomeno esterno del tatto, che completa quel primo dandogli la figura: i quali due fenomeni primitivi associati costituiscono la forma sostanziale de' corpi. Gli altri fenomeni all'incontro dipendenti da vari organi sono secondari, condizionati a que' primi e talora da que' primi discordi, e però non danno da sè soli la forma sostanziale de' corpi; ma quando anche questa vi sia, la perfezionano; non essendovi poi, occasionano de' falsi giudizi intorno ai corpi, e però si dicono essere illusorj.

7.° Il fenomeno sostanziale o si considera nel suo principio, e sotto questo aspetto dicesi soggettivo, appartenendo veramente al soggetto; ovvero si considera nel suo fine in quanto egli termina nella realtà, e in tanto anch'egli appare estra-soggettivo, attribuendosi alla realtà che ne resta come vestita, onde ella si dice *cosa sentita*, dove la parola *cosa* indica la realtà, la parola *sentita* indica che essa è fine, o se si vuole confine del sentimento, il quale non eccede il limite ch'ella gli prescrive. Questa è l'origine delle *qualità sensibili* che si attribuiscono agli oggetti corporei diversi da noi, e si distinguono dalle sensazioni, benchè siano queste stesse considerate dove finiscono. Perocchè finiscono appunto là dove è una cosa a

noi straniera, perciò questa cosa rimane da esse sensificata, e così tal cosa e la sensazione nel suo finimento s'uniscono e si prendono come un termine unico, benchè, a dir vero, egli risulti da due elementi, l'uno a noi straniero, e l'altro proprio nostro.

8.* Or poichè la realtà straniera è dove finisce la sensazione, ella è commisurata a tutta la sensazione, e la sensazione a lei: sicchè hanno di comune lo spazio.

9.* Dalla stessa ragione procede, che come il termine straniero è nel principio, così il principio sia nel termine. Perocchè il principio individuato è un ente che s'identifica col termine proprio, e il termine proprio, che nel caso nostro è il sentimento sostanziale, finisce là dove è la realtà straniera. Dunque anche il principio agisce sentendo per tutto là dove è questa realtà: ma il suo agire sentendo è il suo essere, perchè qui trattasi dell'atto suo primitivo. Dunque auch'egli è là dove è la realtà suo termine. Dunque il principio è nel suo termine straniero come in propria sede. In altro modo però il termine è nel principio, e in altro il principio è nel termine. Perocchè il principio è nel termine come agente in quanto emette l'atto del sentire. Il termine poi è nel principio in quanto è termine proprio, come un prodotto identico con lui, il quale in esso pone se medesimo in quanto è termine straniero semplicemente come inabitante. Perocchè quantunque la realtà, che è l'elemento straniero del termine, sia attiva come quella che muove la spontaneità del principio; tuttavia la sua azione precede ontologicamente al principio stesso, e non è sentita dal principio, il quale altro non sente, quando è già individuato, che una difficoltà a muoversi per l'istinto di conservarsi nello stesso stato dove sente ancora se stesso e non altra azione. L'azione poi succede nella realtà pura del principio anteriore allo stesso principio, come abbiamo già spiegato.

10.* Di qui avviene la soluzione della questione « se i fenomeni sostanziali che esistono in altri fenomeni abbiano due modi di essere, l'uno come inesistente, l'altro come non

inesistente »; e si risponde negativamente, perocchè il fenomeno esiste unicamente nel suo principio, e il principio unicamente nel suo termine; ma tuttavia

A). Il fenomeno si presenta in due modi secondo il rispetto sotto il quale si considera, cioè come sensazione, e come qualità sensibile: come sensazione, quando lo si considera qual prodotto del principio senziente che individua se stesso; come qualità sensibile, quando lo si considera come finiente nella realtà straniera quasi lume di questa e sua forma sostanziale, quindi anche materia del concetto che di lei ci formiamo e che significhiamo col nome sostantivo.

B). Se poi invece di parlare del fenomeno si parla della realtà pura e straniera al fenomeno unita, in tal caso questa ha certamente due modi di essere in noi e fuori di noi, ma tali che, come dicevamo, le tolgono l'identità, perocchè in noi altro non è che un confine del nostro sentire e uno stimolo di cui ci accorgiamo per la difficoltà che prova il principio senziente a muoversi dal suo stato dopo che è individuato, il che suppone un agente, benchè l'agente rimanga incognito. Ora fuori di noi questa realtà non può avere tali caratteri che la costituiscono; ella dunque dee essere un'altra cosa, poniamo azione di un altro principio, e però termine proprio a questo principio, e però sentimento attivo di lui. Ma la realtà pura non è sentimento: dunque la realtà pura fuori di noi non esiste, ma esiste qualche altra cosa in suo luogo. In somma la natura della realtà pura è del tutto relativa a noi, e se si toglie questa relazione, cessa di essere. Ma ella suppone che vi sia invece qualche altra cosa relativa a qualche altro ente principio. Così le relazioni ontologiche possono esser più, e ciascuna di esse cangiare la cosa in un'altra. Ma acciocchè questa cosa possa divenire altra ed altra secondo altre ed altre relazioni ontologiche, conviene che da principio una cosa sia per sè, ovvero sia per una relazione ontologica immutabile e necessaria, e così si perviene a Dio. Questa è nuova dimostrazione della divina esistenza.

ART. X.

Si riassumono i diversi modi d'inesistenza.

Ricapitolando ora quelle cose che ci sono più necessarie aver presenti alla continuazione de' nostri ragionamenti, i generi principali d'inesistenze fin qui da noi toccati sono i seguenti:

1.° Il primo genere d'inesistenza si è quello delle categorie, dove l'essere sotto una forma esiste dentro un'altra sua forma categorica.

Questo modo si concepisce a) considerando la natura delle categorie secondo i loro proprii concetti; di che più ampiamente tratteremo là dove dovremo considerare le forme categoriche nella relazione fra loro; b) considerando le categorie come modi dell'essere supremo ed assoluto, di che pure parleremo esponendo la dottrina intorno a Dio; c) finalmente considerando altresì le forme categoriche rispetto alle entità finite, a ragion d'esempio, come l'essere ideale inabitato ne' soggetti reali finiti e gli renda altrettante menti, come tutto il reale che si conosce si conosca nell'ideale ecc.

2.° Il secondo genere d'inesistenza si è quello che si scorge nel reale stesso per sè considerato, in quanto l'ente sotto la forma reale si moltiplica in più enti, od entità, le une inesistenti nelle altre. Questo genere si riparte nelle seguenti specie:

A). Prima specie d'inesistenza *del reale nel reale*, quella per la quale ogni ente finito giace nell'essere primo ed infinito da cui emana per via di creazione: e più generalmente quella per la quale l'ente ontologicamente posteriore dimora nell'ente ontologicamente anteriore.

La quale *inesistenza*, come già osservammo, è però soltanto unilaterale, cioè ella è tale soltanto nell'essere anteriore, ma relativamente all'essere posteriore non è inesistenza, perocchè egli ha un sentimento limitato a se stesso, non senziante l'essere anteriore, e in questa limitazione sta tutta la sua natura: egli è dunque fuori, rispetto a sè, dall'essere anteriore.

B). Seconda specie d'inesistenza del reale nel reale — quella per la quale un termine sta nel suo principio straniero, la quale è diversa secondo la diversità de' principii. E perocchè i *principj* reali e individuati si riducono a due classi, i *principj sensitivi* e i *principj intellettivi*, perciò questa specie d'inesistenza si biparte anch'ella così:

I. Inesistenza d'una sostanza termjne straniero nel principio sensitivo. — Questa sostanza non è ancora un ente, ma un fenomeno sostanziale, come dicemmo. Benchè il principio non senta che il fenomeno, tuttavia egli sente di esser limitato a quel fenomeno, sente di non potere di più. E se quel fenomeno non appartiene al primo suo atto, ma ad un atto conseguente pel quale il principio individuato cangi il suo modo di essere, in tal caso sente anche una *difficoltà* in porre quel fenomeno, e tuttavia una *necessità* di porlo. Questa difficoltà e *necessità* insieme di porlo costituisce il sentimento della violenza, il quale è anch'egli soggettivo, appartiene anch'egli al principio senziente. Ma se sopravviene la mente a percepirlo e considerarlo, questa pei principii di sostanza e di causa incontanente conchiude avervi un agente straniero, cui denomina *realità pura*, rimanendole al tutto nascosto l'individuo agente, il modo del suo esistere, il suo esser subbiettivo, nè altro potendo indurre se non un'azione, o piuttosto il fine, l'estrema punta dirò così di un'azione: l'azione poi separata dall'ente non può essere percepita dalla mente (benchè l'astrazione che sopravviene alla percezione possa separarla); perciò la mente considera quell'azione, il fine di quell'azione come un ente, e lo chiama *realità pura* quando lo sveste dal fenomeno del principio straniero, vestito del qual fenomeno lo chiama *corpo*.

II. Inesistenza degli enti nel principio razionale. — Il principio razionale ha due attività primarie, l'intuizione, in quanto è semplicemente intellettuale, la percezione in quanto oltre essere intellettuale è anche sensitivo. Per l'intuizione inesiste in esso l'idea, e questa inesistenza appartiene al primo genere che, come abbiain detto, abbraccia l'inesistenza delle categorie l'una

nell'altra. Per la percezione poi inesistono nel principio razionale gli enti reali, e questo è quel modo d'inesistenza che richiede ancora da noi alcune parole.

Gli enti reali hanno l'*essenza* e la *sussistenza*. Queste due cose, espresse anche nelle due parole *enti reali*, sono congiunte insieme ontologicamente e per se stesse, sicchè la *sussistenza* non può stare da sè sola, ma deve essere radicata nell'essenza, a cui si riferisce e con cui forma un solo ente in due forme, ideale e reale. Ma una tale congiunzione ontologica e categorica, benchè in se stessa verissima, non è sempre palese agli enti relativi: rispetto a questi, le due forme si trovano spesso divise. Talora la forma reale sta separata dall'ideale, il che avviene relativamente agli animali bruti. Talora la forma ideale sta separata dalla reale, il che avviene relativamente all'uomo che per natura intuisce l'idea indeterminata senza la sua realtà corrispondente, ed anche in progresso può contemplare l'idea o indeterminata o determinata senza la realtà. Queste sono due limitazioni, per le quali le bestie e l'uomo non hanno e non sono tutto l'essere, nè hanno l'essere con tutto il suo ordine intrinseco ed essenziale.

Ma la limitazione ontologica delle bestie è molto maggiore, perocchè non possedendo esse l'essenza dell'essere, ma solo la sussistenza finita, sono prive dell'elemento più eccellente, nel quale dimora la luce ossia l'intelligibilità dell'essere. Quindi rimangono prive d'intelligenza e di ogni cognizione.

L'uomo all'incontro possiede l'elemento più eccellente dell'essere, cioè l'ideale, e quindi è dotato della luce intellettuale, è partecipe dell'intelligibilità dell'essere. Ma non gli sono dati che dei reali finiti che non rispondono appieno all'essenza dell'essere, e questi gli sono dati successivamente: in prima gli è dato il proprio sentimento fondamentale, che risulta dal principio sensitivo e da un termine; poi gli sono dati i corpi esterni di mano in mano che immutano il termine del suo proprio sentimento. Gli è dato in una parola la sussistenza, ma limitata e divisa. Tuttavia questa sussistenza, che forma ontologicamente

unità coll'essenza dell'essere, quando è data all'uomo, compisce in lui ed integra, sebbene imperfettamente, l'ente; perocchè i due elementi onde l'ente risulta si trovano allora uniti, cioè inesistenti nello stesso principio, che è l'uomo, come termine di lui. In tal modo si discuopre all'uomo l'unità dell'essere nelle sue due forme ideale e reale: in tal modo l'ente insiste nel principio razionale. L'atto del principio razionale, che si riferisce a questo termine che è l'ente completo, cioè essente nelle due forme sue proprie, dicesi apprensione, ovvero percezione.

Successivamente alla percezione che dà all'uomo l'essenza e la sussistenza unite nell'ente, l'uomo ha virtù di raccogliere la sua attenzione sopra una sola di esse, e quest'atto d'attenzione è un atto secondo del principio razionale, posteriore a quello della percezione: quest'atto scompone di nuovo ciò che la percezione ha unito, lo scompone rispetto a sè, rimanendo però intatto l'atto della percezione precedente, e questa maniera di pensare spetta al pensare astraente.

Così mediante l'astrazione dividendo i due elementi dell'ente, da una parte rimane la *sussistenza*, cosa cieca perchè priva dell'intelligibilità, e non ente perchè all'ente è necessaria l'essenza, ma *puro fenomeno*; dall'altra parte resta l'essenza che è l'ente, ma iniziale solamente, l'intelligibilità dell'ente. Il *puro fenomeno* adunque così si rende *materia di un concetto astratto* (senza ch'egli sia concetto), l'essenza poi è ella stessa *concetto*. Convien aver presente l'origine di questi concetti, per ben intendere tutto ciò che intorno ad essi si ragiona, ed intendere ciò che hanno in sè, ciò che hanno ricevuto dall'operazione soggettiva della mente astraente.

III. Inesistenza del principio sensitivo nel suo termine — Ma anche il principio, come abbiain detto, insiste nel suo termine straniero, senza però confondersi con esso. Perocchè il principio conserva sempre la sua natura di principio, che è natura attiva, agendo come principio dappertutto dov'è il termine.

Il principio sensitivo poi, dov'è il termine straniero, ivi produce il fenomeno, opera della propria sua attività, o certo ivi

finisce il fenomeno, il quale essendo termine proprio s'identifica con lui, ossia è il principio stesso individuale.

IV. Inesistenza del principio razionale nell'ente suo termine.

— Così del pari il principio razionale inesiste nell'ente suo termine; solamente che egli non produce nessun fenomeno.

E la ragione si è perchè l'ente come tale, cioè l'ente per sè, l'ente oggettivo ha per sua propria natura virtù di comunicarsi tale qual'è senza fenomeno alcuno, involgendo una contraddizione che l'ente sia fenomeno, giacchè il fenomeno è non-ente come vedemmo. Laonde come il fenomeno primitivo è la forma sostanziale delle sostanze percettibili all'uomo, così l'ente è superiore alle sostanze e non ha forma sostanziale di sorta.

Tuttavia il principio che ha per termine l'ente, viene da questo individuato, ricevendo dal suo inesistere nell'ente e dall'inesistere dell'ente in lui una attività, che in altro non consiste se non nell'atto di adesione all'ente, ossia nell'atto della sua inesistenza nell'ente, il qual atto è la cognizione.

La cognizione adunque tiene quello stesso luogo rispetto al principio razionale, cui tiene rispetto al principio sensitivo il fenomeno: è termine proprio del principio razionale, col quale il principio razionale è identificato come individuo.

Vi ha dunque questa analogia fra il principio sensitivo, e il razionale: che nel primo si distingue il fenomeno e la realtà straniera; e nel secondo si distingue la cognizione e l'ente. Ma in pari tempo vi ha questa notabilissima differenza: che la realtà straniera non è sentita in se stessa come realtà pura, ma come attuale violenza (senso della necessità e difficoltà di muoversi), ed è solamente l'intendimento che sopravviene che dal senso della violenza induce l'esistenza della realtà pura; laddove l'ente trovasi per se stesso, e non per via di alcun altro surrogato, nel principio razionale.

Or poi se si considera il principio razionale in quant'è puramente intellettivo, la sua cognizione o atto conoscitivo dicesi intuizione, ed egli dimora nell'idea, poichè questa è dove finisce

l'intuizione, onde dimora in una cosa eterna, ma senza confondersi con essa, bensì ritenendo la sua natura di principio intuyente, e la sua contingenza s'egli è contingente: è il contingente inesistente nel necessario, quello che è cominciato inesistente in quello che non è cominciato.

Se poi si considera il principio razionale come razionale, egli inesiste nell'ente reale da lui percepito, il quale ente reale risulta dai due elementi che'abbiam detto dell'essenza e della sussistenza uniti in uno e formanti un solo ente; e la sussistenza è il principio sensitivo individuato se trattasi d'un ente reale principio, ovvero è il termine di questo principio se trattasi di un ente reale termine, nel qual termine del principio sensitivo, se è finito, il principio razionale distingue come due elementi, il fenomeno sostanziale, e la realtà pura e indeterminata (*substratum*).

V. Inesistenza degli atti più evoluti negli atti meno evoluti e viceversa. — Abbiamo anche veduto che un principio svolge la sua attività con atti successivi, sicchè all'atto primo può seguire un secondo e a questo un terzo, e così via via senza che si possa assegnare un confine alla serie di questi atti ulteriori, almeno non si può assegnarlo in un modo generale. Ora fra gli atti ulteriori di un principio vi hanno di quelli che lo moltiplicano in più individui, come vedemmo. Questo notabilissimo genere di atti suppongono dei termini al tutto nuovi dati al principio, e i termini del tutto nuovi producono degli atti nuovi, che sono primi rispetto agl'individui. Onde l'individuo come individuo inesiste in quell'atto che è primo rispetto a lui, ma non nel principio comune, al quale non si riferisce che quell'atto che è fisicamente anteriore all'individuo, e che non costituisce l'individuo.

Ma trattandosi di atti secondi ed ulteriori che non mutano l'individuo, questi inesistono nell'atto primo dell'individuo stesso o virtualmente se ancora non sono emessi, o attualmente se sono emessi, e ciò perchè essi costituiscono altrettanti termini proprii di quel primo atto, co' quali quel primo atto s'identifica ed essi con lui. Tali atti costituiscono il modo di essere

dell'individuo. Ed è così, che anche gli atti accidentali, o quelli che conseguono alla sostanza, inesistono nella sostanza. E trattandosi di sostanza principio, anche questa inesiste in tali atti, ma senza perdere la sua natura di sostanza ossia atto primo individuato.

Si potrebbe anche dire in generale, che il modo dell'ente inesiste nell'ente, e viceversa che l'ente esiste nel suo modo. Ma se trattasi di enti finiti, il modo loro è un'astrazione o una negazione. Se poi si tratta dell'ente infinito, ciascuno de' modi in cui è non si distingue dall'ente stesso, onde fra il modo e l'ente non cade il concetto d'inesistenza.

ART. XI.

Della cognizione per via di rappresentazione.

Da quello che abbiám detto riceve luce e sviluppo maggiore la teoria che abbiám data della rappresentazione (Capo XXI).

Lasciando da parte la prima maniera di *rappresentazione*, che spetta all'idea quasi specchio di tutte le cose, e ricordato che questa parola di rappresentazione non deve intendersi se non a quella guisa che abbiám spiegato, diciamo in che modo il fenomeno sostanziale sia rappresentativo dell'ente reale.

In primo luogo vedemmo che l'ente è intuito immediatamente, e in niun modo può essere rappresentato, perocchè se vi avesse qualche cosa rappresentativa dell'ente non si potrebbe mai sapere che ella fosse rappresentativa dell'ente se già non si conoscesse l'ente. La rappresentazione adunque suppone sempre dinanzi a sè che si conosca l'ente; e quindi è impossibile spiegare la cognizione per via di semplice rappresentazione o similitudine, nel che sta il difetto della teoria della cognizione data dagli Scolastici.

Ma se l'ente è già conosciuto, a che pro la rappresentazione?

In primo luogo l'ente potrebbe essere conosciuto in un modo abituale, senza che ci poniamo attuale attenzione, o che lo crediamo a noi presente. In tal caso la rappresentazione ci presterebbe il servizio di attuare in lui la nostra attenzione come

ci fa pure il ritratto di una persona cognita, o come fa la stessa persona cognita che si offre ai nostri sguardi, dove le specie visive non ci fanno conoscer la persona, la quale è già cognita, ma ce la fanno credere presente. Pure non è questo solo il servizio che ci presta il fenomeno sostanziale.

Ciò che noi conosciamo immediatamente, ciò che *inesiste* in noi per natura senza alcun fenomeno, non è che il puro ente spoglio di ogni sua determinazione. Egli è uno e semplice, pe- rocchè la pura essenza dell'ente è una e semplice; ma gli enti sono molti, e l'uno di essi non è l'altro, ciascuno anzi è un individuo che in alcuna maniera non si può confondere coll'al- tro, ciascun individuo ha un atto primo suo proprio: un atto primo rispetto a noi che lo conosciamo, atto che ci è dato dall'analisi dell'ente conosciuto. Quest'atto primo individuato qual si presenta nel nostro conoscere è quello che chiamiamo sostanza, e in quanto una sostanza si distingue totalmente dall'al- tra mediante la sua individuazione, la chiamiamo forma sostan- ziale. La forma sostanziale fa sì che una sostanza non sia un'altra, e negli enti finiti che cadono sotto la nostra percezione questa forma sostanziale è il fenomeno primitivo che rimane segnato da un nome sostantivo che gli imponiamo. Ma la forma sostanziale nella sostanza non è ancora l'ente; ma viene ad esser ente quan- do si aggiunge l'essere che già conosciamo. Mediante quest'u- nione dell'essere col fenomeno sostanziale, unione individua, avviene che ne risulti dinanzi alla nostra mente un ente reale; ma quest'ente reale non è più un ente indeterminato, ma de- terminato dalla forma sostanziale in modo che si divide da ogni altro ente.

Ora in questo fatto si può considerare l'ente reale conosciuto sotto due aspetti: o pigliandolo nella sua unità, e così possiamo dire di conoscere immediatamente quell'ente reale; o conside- randolo nei due elementi dai quali risulta, e così noi vediamo che il fenomeno sostanziale non è per sè solo l'ente, ma una rappresentazione parziale dell'ente, di maniera che senza il fe- nomeno sostanziale noi conoscevamo l'ente solo inizialmente,

che conteneva nel suo seno la realtà soltanto in un modo virtuale, ma ora aggiungendovi il fenomeno sostanziale conosciamo qualche cosa della realtà di lui per la rappresentazione che questo ce ne fa. Vero è che questo fenomeno sostanziale è relativo a noi, e in quanto è relativo a noi non ci fa vedere qual sia il modo della realtà proprio dell'ente essenziale; ma tuttavia ci presenta ad ogni modo una realtà, la quale deve essere analoga alla realtà compiuta ed illimitata essenziale all'ente; così la realtà nostra propria ci rappresenta la realtà assoluta che è per sé ente, come quella che forma coll'essenza dell'ente un solo ente essenziale.

Così si può dire che tutti gli enti finiti che noi conosciamo rappresentano l'ente infinito, e per essi non s'accresce la nostra cognizione se non perchè s'accresce la cognizione dell'ente essenziale: entro a tutte le nostre cognizioni adunque degli enti reali vi ha una cotale imperfetta rappresentazione dell'ente infinito.

I fenomeni poi che non sono primitivi, ma conseguenti ai primitivi, ai quali s'impone un nome addiettivo e non sostantivo, non ci rappresentano l'ente se non più rimotamente, ma prossimamente ci rappresentano la sostanza, cioè il fenomeno primitivo e sostanziale, e questa rappresentazione può essere illusoria, come abbiamo veduto, ogni qualvolta il fenomeno conseguente discordi dal fenomeno primitivo. Del resto è da avvertire che entro la sfera della pura sensibilità non si dà rappresentazione, che è un mezzo di conoscere per via di similitudine, e ogni conoscere come pure ogni similitudine appartiene all'intelligenza. Vero è che anche qui il senso simula l'intelligenza, come quando il cane che passa un'acqua colla carne in bocca per pigliare la carne riflettuta dall'acqua perde anche quella che ha in bocca, o come egli abbaia alla sua propria immagine che vede nello specchio; ma questi sono tutti giuochi istintivi prodotti dall'associazione delle sensazioni, delle immagini e d'altri sentimenti, come abbiám dichiarato nell'*Antropologia*.

Ma tornando al modo col quale il fenomeno primitivo nella

nostra mente rappresenta l'ente vestendolo di una determinazione fenomenale, giova che noi discendiamo a descrivere questo fatto più in particolare.

ART. XII.

Continuazione — Che cosa contiene l'ente che inesiste in noi puro da ogni elemento fenomenico.

A tal fine primieramente è da considerare, che l'ente che è in noi privo di ogni elemento fenomenico, e però conosciuto immediatamente in se stesso e per se stesso, non ci è egualmente cognito nell'intuizione primitiva, e nella percezione e nelle susseguenti riflessioni.

Perocchè nella semplice intuizione non lo si conosce che del tutto inizialmente, e però nella pura forma ideale: in quanto l'ente è nella sua forma reale, benchè sia anche in questa per la sua propria essenza, ci è nascosto del tutto: perciò si dice che l'ente da prima intuito è del tutto virtuale, il che significa, che quantunque egli abbia nel suo seno l'assoluta realtà, tuttavia questa ci rimane ancora affatto occulta.

Ma quando mediante la percezione noi lo uniamo con una *realtà relativa*, allora questa realtà relativa ci rappresenta la *realtà assoluta*, e così incominciamo a conoscere la realtà dell'ente in un modo imperfetto; il che ha bisogno di spiegazione.

La percezione risulta dai due elementi, dall'ente ideale e determinato, e dal fenomeno sostanziale dove termina l'affermazione. Quindi il nostro spirito nello stesso tempo che con una tale operazione conosce la sussistenza affermandola, conosce altresì nell'ideale qualche cosa di più che non conosceva prima, perocchè prima lo intuiva del tutto indeterminato, ed ora gli si sono manifestate alcune sue determinazioni. Queste determinazioni, che si rivelano nell'ente ideale quando a lui si unisce qualche reale benchè finito, incominciano a manifestarci quell'*ordine intrinseco* che conteneva nel suo seno, ma che a noi nascondeva. Egli è così che noi veniamo a conoscere (non senza

l'opera della riflessione che si ripiega sulla percezione, sul percipito) quelle che noi abbiamo appellate *idee elementari dell'essere* (1): non conosciamo solo l'essere senza più, ma conosciamo altresì ch'egli è atto, ed *atto primo*, ch'egli è *uno*, ch'egli è *durevole*, ch'egli è essenzialmente *individuato*, ed altrettali notizie, che diventano altrettante leggi ontologiche del pensare, dipendenti tutte dalla prima per la quale non si può pensare che l'ente (principio di cognizione); e che si raccolgono in questa proposizione generale: « l'ente non si può pensare se non tale qual'è »; ossia: « non si può pensare diverso da quello che egli è »; il che è quanto dire, se si pensa l'ente nel suo modo proprio, è uopo pensarlo con quei caratteri intrinseci che non gli possono mancare giammai.

Quando adunque noi percepiamo un ente reale, allora non è a credersi, che l'essenza dell'ente in universale e il fenomeno sostanziale si uniscano quasi per giusta-posizione, ma eglino si compongono insieme e ne risulta un ente organato; non è da credere che conosciamo soltanto quello che prima era nei due elementi separati, l'essere universale e il fenomeno, ma v'ha qualche cosa di nuovo che risulta dalla loro unione: la cognizione nostra, che n'è l'effetto, si arricchisce di questo elemento nuovo, il quale rispetto all'ente ideale è un *ordine* che gli si aggiunge, e rispetto al fenomeno è la realizzazione di quest'ordine. Quindi nella percezione non si afferma solo il fenomeno, ma si affermano alcuni elementi che appartengono veramente all'ente come realizzati nel fenomeno sostanziale, si affermano congiunti come il modo dell'ente, e poi si distinguono mediante l'analisi della riflessione; quindi si viene a conoscere distintamente, che l'ente affermato è *atto primo*, che è *uno*, che è pienamente *determinato* ecc.; le quali sono proprietà dell'ente realizzate nel fenomeno; rispetto alle quali la nostra affermazione ha una verità assoluta.

(1) *Nuovo Saggio* ecc., nn. 575 e seguenti.

Se dunque nel reale percepito vi hanno degli elementi che non sono puramente fenomeni ma appartengono all'essenza dell'essere realizzata, conviene che vediamo più distintamente quali sieno cotesti, e che relazioni si abbiano coll'ente relativo.

Noi abbiamo distinto negli enti relativi il principio ed il termine, abbiamo detto che il principio solo separato dal termine non è ancora ente. Pure la mente nostra il concepisce come qualche cosa di reale, e non come un mero nulla; abbiamo detto che il principio s'individua e si pone come ente mediante il termine che esercita la sua spontaneità; abbiamo detto ancora, che l'individuazione è un atto spontaneo del principio, un sentimento e come tale un fenomeno, abbiamo detto che questo fenomeno ha un suo proprio finimento e in tanto si dice termine proprio del principio, ma che al di là di questo finimento, di questo limite del fenomeno, la mente concepisce una realtà pura che non è fenomeno, e di cui essa mente non ha alcun concetto positivo, ma il conosce soltanto dagli effetti che sono due: 1.° provocazione della spontaneità del principio a porre il fenomeno, 2.° limitazione modale del fenomeno stesso. Quindi in questa costituzione dell'ente si trovano due realtà pure, il principio antifenomenale ed il termine ultrafenomenale: il fenomeno è medio fra queste due realtà, e le congiunge insieme. E però lo stesso fenomeno si pensa in due modi: o unito col principio dal quale procede, e così costituisce l'individuazione dell'ente principio, e trattandosi sempre del fenomeno primitivo, costituisce la sua forma sostanziale (1); o unito colla realtà ultrafenomenale, e così determina questa e la individua

(1) Quello che si dice del fenomeno deve dirsi della *cognizione* rispetto all'ente razionale; ma con questa differenza, che la cognizione individua il principio intellettuale e razionale; ma non l'idea, la quale è pura e nota per la propria essenza.

come sentita, e però costituisce la forma sostanziale dell'ente termine, p. e. de' corpi.

Veduto come il reale è intrinsecamente costituito, vediamo che cosa egli riceva dall'essenza dell'ente che gli viene applicata dalla mente.

Primieramente, la realtà termine ultrafenomenale non ci è data per via di sentimento, parecchè ella è al di là del sentimento; dunque ci è data soltanto dalla mente, la quale avendo per regola del suo operare l'essere, e tutto ciò che concepisce dovendo sempre concepirlo come ente ossia nell'ente e per l'ente, trovasi obbligata da questa legge del suo operare ad ammettere un ente reale ivi appunto, dove termina il fenomeno. La ragione di ciò si è che il fenomeno solo non ha la sua ragione in se stesso, e neppure nel solo principio che lo produce, cioè non ha in se stesso la sua causa; perocchè da una parte il principio benchè operi spontaneamente pure vi è necessitato, e la ragione della necessità non si trova in lui, che anzi talvolta pone qualche resistenza e fatica a produrlo; dall'altra parte manca la causa che spiega perchè il fenomeno abbia quel limite modale, pel quale fluisce in un modo anzichè in un altro. La mente dunque essendo obbligata a percepire il fenomeno perchè le è dato come termine, e il fenomeno per se solo non essendo concepibile perchè non è ente, ella vi aggiunge di primo tratto l'ente reale (pel principio di sostanza); e così il fenomeno si porge alla mente nella sua ragione, che ne spiega il modo e la conferma; la qual ragione è la sostanza reale termine ultrafenomenale, e primo atto di questo termine. Questa sostanza è del tutto incognita, cioè non si conosce il fenomeno suo proprio, e però si chiama pura realtà; ma viene associata dalla mente al fenomeno straniero in quanto ella lo provoca e lo limita modalmente, e però questo fenomeno straniero terminante in lui serve a determinare quella realtà, e si prende come sua forma sostanziale (forma sostanziale de' corpi).

Ma se tale realtà, posta dalla mente per la necessità di concepire il fine del fenomeno, si spoglia intieramente del fenomeno

in modo che resti realtà pura; non ci riman più che il concetto di un atto senza alcuna determinazione, e l'atto è uno degli elementi che appartengono all'essenza dell'ente, la quale inesiste in noi tale qual'è, senza alterazione o fenomeno alcuno. Quindi quest'atto, che la mente concepisce al di là del termine fenomenale, appartiene all'essenza reale dell'ente, ed è in pari tempo nella forma ideale (giacchè l'ente è in tutte due le forme). E però quest'atto preso da sè solo non è il corpo, il quale non esiste senza la sua forma sostanziale, che è il fenomeno terminativo.

Ma se la nostra mente riconosce la necessità di quest'atto al di là della fine del fenomeno, ella non può tuttavia decidere se un tal atto spoglio del fenomeno terminativo non appartenga ad un altro fenomeno che non cade nel sentimento nostro, o quale questo fenomeno possa essere. Solamente col ragionamento dialettico trascendentale ella arriva a conoscere che quell'atto dee appartenere ad un soggetto diverso da noi, ma non sa dire se questo soggetto sia Iddio creante, l'atto primo di tutti gli atti senza fenomeno, ma ente reale per sè; ovvero se appartenga ad un soggetto finito suscettivo di fenomeno. Questo solo ella sa in somma, che quell'atto separato e diviso da ogni altra cosa, e quindi considerato come atto puro, appartiene all'essenza dell'ente, perocchè questa è una delle proprietà dell'ente, l'essere atto.

Consideriamo ora il principio dell'ente finito. Il principio non ci è dato soltanto da un'operazione della mente, come la realtà termine ultrafenomenale; ma l'abbiamo nello stesso sentimento, perocchè il sentimento è appunto il principio individuato. Tuttavia se noi leviamo da lui ogni sentimento, ogni termine sentito e però ogni fenomeno, e così facciamo cessare la sua individuazione, che cosa ci resta nel nostro pensiero? Certo ci resta ancora qualche cosa, perocchè noi ben intendiamo che il principio del sentimento non è il sentimento stesso, ma che tali cose si distinguono colla mente. Dunque il principio, fatta astrazione dal sentimento, rimane nella mente nostra

come realtà pura antifenomenale. Il concetto di un tal principio è per fermo un concetto diverso dal concetto di noi stessi; noi non siamo più quel principio. Che cosa dunque contiene il concetto di un principio così separato da ogni sentimento e da ogni fenomeno? Non altro che ancora il concetto di un atto, e di un atto puro ed astratto.

Ma l'atto, il puro atto appartiene all'essenza dell'ente, dunque la cognizione che abbiamo del principio è cognizione che ha per termine l'essenza dell'ente nella sua forma reale e nella sua forma ideale ad un tempo. Dunque anche il principio è un di quelli elementi che inesistono nella mente nostra puri da ogni fenomeno, tali quali sono in se stessi e per se stessi.

Di che procede che il principio così solo e puro da ogni individuazione neppure sia sostanza, ma semplicemente ente, o piuttosto elemento astratto dell'ente. Acciocchè divenga sostanza, egli deve acquistare una forma sostanziale, e questo è il fenomeno primitivo che lo individua, e che lo costituisce.

Per altro il principio puro, diviso dalla sua individuazione, egli non costituisce da sè solo un ente, ma soltanto l'elemento dell'ente, e però un astratto. Quindi suppone quell'ontologica precedenza che abbiamo detto, la quale lo compia, e la quale non cade menomamente nella nostra percezione, ma solo col ragionamento dialettico si rinviene, mediante la facoltà integratrice.

ART. XIV.

Della lingua interiore, e della lingua esteriore.

Or le cose ragionate circa il conoscere per via di rappresentazione dimostrano che l'uomo possiede una *lingua interiore* intima alla sua potenza conoscitiva, della quale si serve come d'istrumento del pensare.

Perocchè noi vedemmo che il fenomeno è quello che gli rappresenta l'ente, e che la varietà dei fenomeni è quella che gli rappresenta l'ente in diversi modi e gradi. Quindi senza i fenomeni il principio potrebbe aver bensì l'intuizione dell'ente

in universale, e poniamo anche la percezione dell'ente assoluto, ma non la cognizione degli enti finiti e molteplici.

Infatti il fenomeno è quello che costituisce la forma sostanziale del principio, e individuandolo lo rende atto ad essere pensato dalla mente come un ente compiuto e determinato; e così del pari il fenomeno considerato nel suo finimento è quello che costituisce la forma sostanziale del termine straniero d'innanzi alla mente, che afferma una realtà analoga al finimento di questo fenomeno, e così pensa i corpi. Un fenomeno, espandendosi in uno spazio diverso da altri fenomeni, fa segno alla mente che i corpi son più, e non un solo; e quando la maniera di sentire è la stessa e tuttavia il fenomeno è diverso, la mente riporta ai corpi queste diversità (1).

Tutti i fenomeni sono dunque segni naturali degli enti; ma i fenomeni primitivi sono segni che si compongono cogli enti stessi finiti costituendo le loro forme sostanziali; giacchè trattandosi di enti relativi non è maraviglia che anche le forme sostanziali siano relative. Quando s'impone un nome sostantivo ad un dato ente, allora questo nome esprime l'ente sotto quella forma sostanziale; e così il fenomeno primitivo resta inchiuso nel concetto dell'ente che si nomina, e nella definizione di lui. E ogni qualvolta senza badare a questo si volle ritenere quel nome per significare quell'ente spogliato del suo fenomeno sostanziale e quindi della sua forma sostanziale, si aprì il varco a innumerabili errori. Questo è uno dei più ampi fonti della filosofia sofistica, e specialmente del panteismo germanico.

I fenomeni poi conseguenti ai primitivi ed accidentali sono anch'essi altrettanti segni dell'ente, ma non sempre veritieri, come abbiám veduto.

Quindi il pensiero tende bensì sempre all'ente di sua natura; ma nella condizione in cui siamo egli si serve per giungere a conoscerlo sempre più di segni rappresentativi, quali sono i fe-

(1) Le maniere di sentire son diverse quando lo stoffo del sentimento è totalmente diverso.

nomeni, i quali formano come una lingua interiore. Questa lingua, nello stesso tempo che conduce il pensiero alla cognizione degli enti relativi e molteplici, lo dirige altresì quasi a ultimo fine di lui all'ente essenziale, di cui non vede a vero dire la realtà propria, ma s'accorge di posseder certi segni di questa realtà, e così in modo imperfetto e negativo finisce in essa come ultimo punto delle intuizioni cogitative. Or poi ella merita sopra modo di esser meditata quella individua unione, che questi segni naturali formano coll'ente che rappresentano, sia questo ente principio o ente termine: per la quale unione individua si rappresenta alla mente una pluralità di enti compiuti e individuati e nella loro propria sostanza, per guisa che la cognizione è positiva e non negativa, onde ci persuadiamo di percepire quegli enti quali sono nella loro propria natura.

Il qual fatto ben inteso spiega il perchè la parola esterna sia anch'essa così utile all'intelligenza, e come il suono materiale del vocabolo s'associ e s'individui col concetto per modo che il nostro spirito vede e pensa l'ente nel vocabolo, e senza i vocaboli non può a lungo ragionare, venendogli meno la presenza degli oggetti pensati. Il vocabolo è un suono, e il suono è una sensazione. Vero è che questa sensazione è intieramente diversa dall'ente pensato e benanco da' suoi fenomeni, sieno primitivi o sieno conseguenti; ma la mente non associa però meno la sensazione del vocabolo coll'ente che vuole esprimere; perchè la legge del pensiero consiste nell'associazione di un fenomeno coll'ente senza che sia necessario che il fenomeno, cioè il sentimento, sia uno piuttosto che un altro, supplendo la riflessione, la quale avverte se un fenomeno sia proprio e naturale dell'ente o non sia, nel quale ultimo caso il fenomeno sensibile è un segno arbitrario che rammemora insieme coll'ente anche il suo fenomeno o segno naturale. Così la lingua esteriore è un complesso di segni de' segni; cioè di segni arbitrari, che richiamano i segni naturali e con questi l'ente da essi determinato. Qui si vede spiegata l'origine, la necessità e la potenza della parola.

CAPO LVI.

SI RACCOGLIE DALLE COSE DETTE COME SIA COSTRUITO
L'ESSERE UMANO, E SI CONFERMANO ALCUNE DI ESSE COSE
CON NUOVE PROVE.

Dalle cose dette possiamo raccogliere qual sia l'intima costituzione dell'essere umano: quest'essere è un principio unico individuato da tre termini di diversa natura, lo *spazio* la *materia* e l'*idea*, organati fra loro all'unità.

ART. I.

*Lo spazio puro è un termine fenomenico
dato al nostro sentimento fondamentale.*

Ella è sentenza opposta al senso comune quella che dichiara lo spazio senza i corpi un nulla, giacchè lo spazio puro vince in grandezza ogni misura, ed ha un rapporto di misurato e di eccedente la misura, e questa misura sono i corpi stessi veri od immaginari: tutte cose che non possono convenire al nulla. Noi abbiamo ancora dimostrato che lo spazio immisurato e puro è dato all'anima dalla natura, e che lo sente collo stesso atto con cui ella esiste (*Antropologia* 164-174). A cui si possono aggiungere altre prove: eccone alcune.

1.° Egli è manifesto che lo spazio solido e illimitato non ci è somministrato dalle sensazioni corporee; perocchè queste non fanno anzi altro che limitarcelo; e noi apprendiamo spazio anche là dove non sono corpi fra un corpo e l'altro che riguardiamo come due confini della distanza o estensione che li divide. Ora i limiti suppongono la cosa che viene limitata, e non sono la cosa stessa — Noi abbiamo bensì detto nel Nuovo Saggio che il movimento de' corpi, la cui possibilità non cessa giammai, ci dà il concetto d'uno spazio indefinito. Ma primieramente trattasi sempre qui dello spazio misurato, e però il concetto che ce ne viene non è altro che quello di una misura *indefinitamente* grande; ma una misura indefinitamente grande

suppone un misurato infinitamente grande; onde il concetto della misura rimane sempre distinto da quello del misurato. Di poi lo stesso moto del corpo suppone lo spazio dove il corpo si muova, non potendosi concepir moto nel niente.

2.° Le sensazioni ci illudono talora circa i corpi o le loro località nello spazio, ma non ci illudono mai circa lo spazio immisurato: questo resta sempre il medesimo, semplice ed immutabile nel nostro sentimento. Veggasi quello che accade nel sogno. Nel sogno le immagini c'ingannano rappresentandoci corpi e movimenti che non sono, ma esse non c'ingannano punto intorno allo spazio immisurato. Lo spazio immisurato nel sogno è il medesimo che nella veglia, ed è simile al pensiero e alla verità; perocchè se noi facciamo nel sogno un ragionamento vero, egli è vero anche nella veglia, perocchè la verità è diversa dalle immagini e dai fenomeni mutabili, e affatto immune da questi. Il simile avviene circa lo spazio puro che non ammette cangiamento: circa questo non si dà sogno, perocchè egli è sempre ugualmente presente allo spirito nostro. Quindi anche avviene che se noi nel sogno trovassimo alcune proprietà de' corpi matematici, o alcune dimostrazioni delle medesime proprietà; quelle proprietà e quelle dimostrazioni sarebbero vere anche nella veglia, perchè noi le abbiamo lavorate sopra lo spazio puro e sopra alcune sue limitazioni possibili, e non punto sopra corpi reali. Il che dimostra che que' due elementi su cui abbiamo meditato dormendo, cioè lo spazio puro e le limitazioni possibili, sono cose diverse dai corpi reali e dalle loro immagini, benchè queste ci abbiano servito a fissare quelle limitazioni possibili; mentre c'ingannarono solo col farci credere reali i corpi che ci rappresentavano. La realtà dunque de' corpi è cosa diversa dallo spazio puro, e dalle sue limitazioni possibili; e mentre il sentimento dello spazio puro ci accompagna sempre in veglia ed in sogno e non ci inganna mai, perchè non è rappresentativo d'altra cosa, le sensazioni ed immagini sensibili ci possono ingannare e c'ingannano qualora non ci rappresentino fedelmente il fenomeno primitivo.

3.° Un'altra prova si trae dalla stessa verità dell'insensibilità del moto assoluto. Qual'è la ragione per la quale noi non ci accorgiamo di muoverci rapidamente insieme col nostro pianeta? La ragione si è che tutti i corpi circostanti movendosi anch'essi conservano tra di loro le stesse distanze. Tutto ciò che si cangia non è altro che la località de' corpi. Quindi nello spazio puro ed assoluto termine del principio sensitivo non accade alcuna mutazione, alcun moto: egli è indifferente a questo spazio puro, che un corpo sia in una località di lui o in un'altra: egli si rimane quel che era prima, immobile infinito come prima. Dunque egli ha natura diversa da quella de' corpi. Di più questa natura de' corpi è così diversa da quella dello spazio, che il corpo stesso non riceve nessuna alterazione pel semplice fatto di esistere piuttosto in un luogo, che in un altro dello spazio puro. Dunque noi abbiamo il sentimento del corpo in un modo al tutto differente e indipendente dal sentimento dello spazio puro.

4.° Finalmente lo stesso concetto del corpo paragonato al concetto dello spazio ci mostra che lo spazio è cosa anteriore al corpo, di maniera che il corpo esteso non potrebbe esistere o pensarsi se non vi avesse innanzi a lui l'estensione: ch'egli dee occupare.

ART. II.

*Perchè la mente non suppone allo spazio un SUBSTRATUM
come fa a' fenomeni corporei.*

Qui si moverà la questione, perchè la mente non suppone allo spazio pure un *substratum*, come ella fa alle sensazioni corporee.

La ragione fu già da noi indicata quando abbiamo detto che la mente è messa a sopporre un *substratum* alle sensazioni corporee del sentimento della difficoltà e della fatica che prova il principio sensitivo a mutare il suo stato, atteso che egli ha l'istinto di conservazione e di stabilità nel suo stato precedente. Ma questo istinto non può esserci se non in un principio che

abbia già qualche individuazione, perocchè senza individuazione egli ancora non esiste, mancandogli il primo atto che lo costituisca sostanza. Ora il principio dello spazio, prima di sentire lo spazio, è puramente un principio astratto, che privo di ogni individuazione non esiste realmente. Se non esiste, non può sentire alcuna difficoltà o fatica a porre il primo suo atto, che termina nello spazio. Quindi la mente non ha cagione di supporre allo spazio alcuna realtà pura, ossia un *substratum*.

Da questo procede;

1.° Che lo spazio non si soglia considerare come una sostanza, giacchè al concetto di sostanza si suole sottoporre una realtà pura, vestita poi del fenomeno.

2.° Che lo spazio ci si presenti come un primo atto senz'atti secondari, e che la mente lo concepisca semplicemente come un ente di singolar natura, risultante semplicemente dal fenomeno e dall'essenza dell'ente.

3.° Che lo spazio sia un fenomeno puro, la cui realtà terminativa ci rimane interamente nascosta, o piuttosto la cui realtà non è terminativa, appunto perchè non termina in essa il nostro sentimento, ma è una realtà ontologicamente anteriore.

Qui si faranno due obiezioni. La prima dirà: « se lo spazio non presenta una realtà pura oltre a sè, come sapete voi che egli sia termine straniero al vostro principio, e non termine proprio? » La seconda dirà: « se lo spazio è puro fenomeno, come si concepisce egli fuori di noi? »

Alla prima obiezione si risponde, che lo spazio puro termine del nostro sentimento fondamentale non si riconosce colla percezione primitiva per un diverso da noi; e che però non è la percezione, ma il ragionamento dialettico, che vada al di là dello spazio fenomenico, e che stabilisca la necessità di un principio a noi straniero che movendo la nostra spontaneità produca in noi il fenomeno dello spazio. La percezione non apprende che le sostanze da noi diverse, e lo spazio non si considera come sostanza. Come fenomeno primitivo poi, non è diverso dal suo principio, che in lui esiste come termine proprio. Il che

s'intenderà qualora dal fenomeno primitivo dello spazio si tolgano via tutte le sensazioni esterne, e però tutti i limiti e i rapporti coi corpi che lo misurano, lasciando solo lo spazio del sentimento fondamentale oscuro e, come l'abbiam chiamato, *interno*, difficile a raggiungersi dalla riflessione, non paragonabile a quello che apparisce dopo l'uso degli organi sensorj, benchè la ragione dica che tutto ciò che questi porgono non sono altro che aggiunte di quel primo, le quali il fanno chiaro e luminoso.

Come poi il ragionamento dialettico conchiuda che il fenomeno dello spazio supponga un principio diverso da noi, che in noi lo susciti, vedesi da questo, che tolto via lo spazio, nel concetto nostro rimane un principio indifferente a svolgersi e individuarsi piuttosto in un modo che in un altro: egli non ha dunque in se stesso la ragione del perchè si susciti in lui il fenomeno dello spazio anzichè un altro qualunque: è dunque necessario supporre un'altra ragione, ossia un'altra causa, che spieghi il suscitamento di tale fenomeno. E questa è la differenza fra l'operare della *percezione*, e quello del ragionamento dialettico: che la prima immediatamente e istintivamente afferma una realtà, che considera come *substratum* del fenomeno, puntando sul sentimento della violenza; laddove il ragionamento dialettico argomenta all'esistenza di una sostanza, che non considera punto come *substratum* del fenomeno, ma piuttosto come causa separata.

Venendo ora alla seconda difficoltà, ella pecca col suppor falsamente che lo spazio sia fuori del suo principio, e ciò che produce tale errore è questo. Noi siamo individualmente uniti al nostro proprio corpo; ora lo spazio si spande anche fuori del nostro corpo senza alcun limite. Di che si conchiude che lo spazio sia fuori di noi. Il che è soltanto vero parzialmente, perchè se per noi s'intende l'individuo che noi formiamo col corpo, certo egli vienè ad essere fuori di noi, intendendo fuori del nostro corpo; egli si continua al di là del nostro fenomeno corporeo, ma non viene da questo che sia fuori anche dal suo

principio. Ora egli è vero che questo principio non siamo noi, ma è un principio antecedente a noi. Tuttavia questo principio stesso è in noi, giacchè il principio della nostra animalità, il quale ci individua come animali, ci innesta come abbiain detto sul principio dello spazio quale individuazione ulteriore; di maniera che i due principii dello spazio e dell'animalità si uniscono identificati in uno. Egli è dunque vero che lo spazio è fuori di noi, perchè questo noi non esprime il puro principio dello spazio, ma può anche dirsi che lo spazio è in noi in quanto in noi si trova il suo principio come un antecedente della nostra propria costituzione.

ART. III.

Perchè la materia si espanda nello spazio.

Veniamo ora al secondo termine dell'umano individuo, la materia.

La prima questione che si presenta è: perchè ella si espanda nell'estensione.

Questa questione sorge nella mente tostochè si abbia ben inteso che l'estensione non è la materia, e che anzi precede la materia. Il che non da tutti s'intende, ai quali sembra che l'estensione sia una proprietà della materia così fattamente, che un corpo nel muoversi porti con sè la sua propria estensione, cosa del tutto contraria al fatto, se bene si osservi. Perocchè niun corpo che si muove porta con sè l'identica estensione, ma la lascia nel luogo dove era prima e successivamente ne trova un'altra e poi un'altra ancora, giacchè in questo appunto consiste il muoversi nel mutar di luogo, che è mutar d'estensione. Ciò che inganna in questo fatto si è la confusione che fa la mente poco vigilante fra la quantità e la figura dell'estensione, e l'estensione medesima, di modo che vedendo che il corpo nel suo moto conserva la stessa quantità di estensione e la stessa figura, si giudica tortamente che conservi l'identica

estensione, quando il vero si è che depone continuamente l'estensione, ma nello stesso tempo ne riceve un'altra della stessa quantità e figura. Ha dunque luogo la domanda, perchè la materia si spanda nell'estensione, quand'ella è cosa diversa dall'estensione.

La risposta che noi facciamo è questa. La materia è un termine che viene dato ad un principio sensitivo, il quale ha già precedentemente per termine lo spazio, ossia l'estensione (che è il medesimo). Il qual principio perciò è nell'estensione in quella maniera che abbian detto il principio esser nel termine. Quindi dovendo egli sentire dove è, conviene necessariamente ch'egli senta nell'estensione. È dunque lo spirito quello che veste la materia di estensione conformandola per così dire alla sua propria natura. Così, ogniquale volta un agente usa ad operar qualche cosa un istrumento, rimane nella cosa operata l'impronta o il vestigio dell'istrumento usato: se l'occhio a ragion d'esempio usa, a vedere, d'una lente color di rosa, vede tutte le cose rosate. Se si tocca un corpo morbidissimo colle mani inguantate in ruvide panno, parrà ruvido anch'esso, e in generale ogni sensazione è conforme all'organo che vi s'adopera per acquistaria. Non è già che la natura del sentito dipenda da questo solo: ella è un risultato di tre concause, ciascuna delle quali lascia nel sentito un elemento, le quali sono: la natura dell'agente, la natura del mezzo con cui agisce, e la natura della virtù che lo provoca ad agire. Ora nel caso nostro lo spazio è come il mezzo pel quale il principio sensitivo agisce quando sente la materia.

Si può anche esprimere la stessa cosa in altro modo dicendo, che lo spazio è la prima individuazione del principio sensitivo, e che la materia è data a questo individuo già individuato, gli è data come ad individuo e non come a semplice principio, gli è data come termine di un secondo atto di ulteriore individuazione, e non come termine di un primo suo atto.

Dove si scorge la natura fenomenale della materia sentita, giacchè l'estensione nella quale apparisce è puro fenomeno, come

abbiam detto: in quanto dunque la materia è estesa, in tanto è fenomeno (1).

Qui poi si vede come il termine dello spazio e quello della materia vengono insieme organati nel principio sensitivo, costituendo lo spazio la sede della materia.

ART. IV.

Di che natura sia il fenomeno materiale nel sentimento fondamentale.

Affine di formarsi qualche concetto della natura che ha il fenomeno materiale nel sentimento fondamentale, conviene rimuovere coll'astrazione della mente tutto ciò che ci vien dato dall'uso degli organi sensorj esterni. Rimosso questo, non ci rimane più che un sentimento oscuro della vita animale.

Questo sentimento della vita animale è certamente limitato, ma noi non percepiamo i limiti di lui, separati e distinti da lui medesimo; al che converrebbe che i limiti stessi si erigessero in altrettante sensazioni distinte per uno stoffo diverso, come accade appunto nell'uso de' sensi esterni che ci danno le sensazioni superficiali. I limiti distinti non compariscono se non allorquando si dieno più sensazioni ad un tempo, l'una delle quali limita l'altra per la diversità dello stoffo. Quindi dato un sentimento solo, benchè limitato, non può presentare al sentimento nostro limite distinto di sorta alcuna appunto perchè egli è uno solo, onde non ammette confronti nè distinzioni.

Si dirà che nel sentimento fondamentale corporeo vi hanno due sentimenti, quello dello spazio e quello della materia. Ma questi primieramente non ammettono confronto perchè sono di

(1) Si domanderà perchè lo spirito vesta la materia ora d'uno spazio maggiore, ora d'un minore — Questo dipende certamente dalla maniera di operare del principio proprio della materia, la quale a noi rimane incognita. Solo possiam dire, che il principio dello spazio inesistendo in ogni punto dello spazio, il principio o i principj propri della materia debbono avere virtù di provocar quello al fenomeno materiale in uno o in un altro luogo qualunque assegnabile nello spazio.

natura totalmente diversi. Lo spazio è semplice e senza confini; dunque egli non può somministrare il sentimento dei limiti necessari a figurar la materia. La materia ha limiti, ma questi limiti non sono sensazioni; ma solamente sono le superficie dove cessa l'unica sensazione. Ora, perchè si sentano i confini del corpo, conviene che nel limite stesso sorga una sensazione avente uno stoffo diverso dal solido fenomenale che in essa finisce: dunque il sentimento fondamentale non può aver confini sensibili che gli diano una figura sensibile.

Si dirà ancora, che nel sentimento fondamentale vi hanno secondo noi tre sentimenti diversi, quello dell'esteso, quello dell'eccitamento e quello dell'armonia. Ma primieramente questi si fondono insieme in un solo sentimento della vita animale. In secondo luogo essi non possono prescrivere confini al solido fenomenale, perocchè non sono sensazioni superficiali. Altro dunque non possono fare se non rendere il sentimento della vita un misto di più sentimenti, non tali però, che si distinguano per via di figure diverse e di limiti che gli mostrino dove l'uno cessa e l'altro incomincia; giacchè nello stesso luogo dov'è l'eccitamento ivi è anche l'estensione, e dove è l'armonia ivi è anche l'eccitamento.

Che poi la vita sia un misto di più sentimenti i quali insorgono nello stesso continuo, non sarà conteso da chi attentamente osserverà che l'uomo non sente ugualmente in tutte le parti del suo corpo, nè in tutti i sistemi ed apparati delle sue funzioni; ma tutti questi sentimenti si fondono, come dicevamo, in un sentimento indistinto, perocchè la distinzione non nasce se non in virtù delle sensazioni superficiali che figurano il corpo e le sue parti.

Conviene ancora osservare che, l'individuo umano risultando dall'armonia sensibile percepita dalla mente, a questo solo sentimento, che tutti gli altri abbraccia, noi poniamo attenzione siccome nostro, e all'incontro non riputiamo nostri quei sentimenti che si considerano come precedenti a questo per astrazione di mente, aventi per termine il movimento intestino, il

continuo e lo spazio. Onde nel sentimento della vita non abbracciamo questi sentimenti precedenti, se non in quanto esistono in esso fusi in un solo ed unico sentimento.

Intanto da ciò che è detto conviene che tiriamo questa conseguenza, che il sentimento fondamentale corporeo è puramente fenomenale, e che egli non somministra ancora alla mente un sufficiente appoggio da indurne il *substratum* della realtà pura, come vedesi pur da questo che quel sentimento è il sentimento della vita animale.

Altro corollario se n'ha ancora, cioè che quel sentimento è termine nostro proprio, appunto perchè è puro fenomeno col quale il principio animale s'identifica esistendo in esso come individuo.

ART. V.

Dichiarazione della percezione fondamentale.

Or da quanto è detto riceve lume la natura della percezione fondamentale.

Perocchè dall'aver noi veduto che lo spazio e la materia, in quanto sono termini del sentimento fondamentale, sono puri fenomeni, e però termini proprii e non termini stranieri del principio sensitivo, col quale s'identifica il principio, ne viene che la percezione intellettuale fondamentale non è la percezione della realtà pura straniera, ma è la percezione dello stesso principio individuato nel fenomeno.

Quindi il principio intellettuale, percependo il detto fenomeno, nol percepisce come cosa straniera, ma come cosa propria, il che è quanto dire percepisce il principio sensitivo individuato ne' due termini dello spazio e della materia fenomenale, il qual principio sensitivo viene così identificato col principio intellettuale. Per questo l'uomo a principio della sua esistenza ha un sentimento unico, che è quanto dire sente se stesso in quanto è animale, e sentendo se stesso sente anche il corpo, non essendo il corpo in quel primo sentimento se non l'individuazione del principio animale.

Quindi si scioglie la sottile questione: « Se l'uomo appena che esiste abbia il sentimento di se stesso, ovvero il primo sentimento che ha sia quello del proprio corpo », in questo modo:

Il sentimento può esser principio e termine: il sentimento principio non può mancare al principio individuato, perchè lo costituisce quello che è (sentimento sostanziale principio): e così il principio intellettuale e sensitivo, e conseguentemente il razionale, sono sentimento. Ma il sentimento termine, l'uomo non lo ha a principio come intellettuale, ma ha il sentimento termine come vivente animale.

Ora questo sentimento termine non è il corpo come realtà straniera, ma è il corpo fenomenale.

Non si può dire per questo con esattezza, che abbia « il sentimento di se stesso », perchè il sentimento di se stesso viene a dire un sentimento in cui il sè sia divenuto termine. Ma il sè appartiene al principio intellettuale, il quale nel primo momento in cui l'uomo esiste è solo principio e non termine, perocchè all'individuo animale non si può applicare i pronomi personali io, me, o sè.

Nè pure si può dire che il sentimento termine dell'uomo nel primo momento della sua esistenza sia il corpo straniero, non distinguendosi in quel sentimento nulla di straniero; quel sentimento termine adunque è, per dirlo di nuovo, l'animalità soggettiva, l'animalità come fenomeno composto di un principio sensitivo, e di un termine proprio o fenomenale, nel quale il principio sensitivo è individuato e identificato.

Di che si spiega la maniera di operare del bambino. Ogni ente opera al di fuori di sè mediante il termine che lo costituisce, perocchè gli atti secondi sono atti ulteriori che si continuano all'atto primo. Avendo dunque il bambino per sentimento termine l'animalità, benchè egli operi come principio razionale, tuttavia operar deve coll'animalità che è il suo termine proprio, fino a tanto che mediante la riflessione non abbia convertito in sentimento termine anche il suo principio intellettuale e razionale, e così abbia acquistata la libertà delle sue

azioni. Quindi apparisce perchè le operazioni infantili sieno operazioni appartenenti all'animale, benchè accompagnate (in quanto da lui provengono) dall'intelligenza istintiva.

E medesimamente si vede perchè il bambino non distingua così tosto il proprio corpo da se stesso, o se stesso dal proprio corpo.

ART. VI.

*La PURA REALITÀ della materia non è sentita,
nè percepita sensibilmente, ma solo percepita intellettualmente.*

Se dunque nel sentimento dello spazio e nel sentimento fondamentale non v'ha percezione della realtà pura straniera, in qual momento nasce questa percezione?

In prima dobbiamo intenderci sul significato di sentimento, di percezione sensitiva, e di percezione intellettiva.

Il semplice sentimento del tutto spontaneo, naturale, privo di ogni fatica, non è percezione.

Quando nel sentimento ci ha ripugnanza, fatica e tuttavia necessità (il che chiamasi sentimento di violenza), allora vi ha percezione sensitiva. La percezione sensitiva è dunque sentimento, ma non ogni sentimento, nè tutto il sentimento, ma solo quell'accidente del sentimento, che dicevamo senso di violenza.

La percezione intellettiva poi è quell'atto dello spirito razionale, pel quale egli apprende il sentimento come un ente (nè può apprenderlo altramente), il che è quanto dire intuisce ed afferma nel sentimento quell'atto di essere, che al principio senziente rimaneva nascosto.

Quindi la percezione intellettiva è di tre maniere. Perocchè lo spirito può percepire il sentimento dalla parte del suo principio, o dalla parte del suo termine.

Può percepire il sentimento dalla parte del suo principio, nel qual caso il principio intellettivo s'identifica col principio razionale.

Questa maniera di percezione non nasce che rispetto al principio sensitivo nostro proprio; giacchè gli altri principii sensitivi

ROSMINI, *Il Reale.*

si *conoscono* bensì, e anco s'*immaginano* intellettivamente, ma non si *percepiscono*. Giacchè altro è percepire, altro conoscere. Dopo che abbiamo noi percepito il nostro proprio principio sensitivo, con che viene identificato col nostro principio intellettuale, noi ci riflettiamo sopra, e coll'astrazione lo dividiamo dal nostro principio intellettuale, e così ci formiamo il concetto del puro principio sensitivo separato dall'intelligenza. Or questo concetto dirige poi la nostra immaginazione intellettuale quando ci vogliamo rappresentare de' meri principj sensitivi, come son quelli degli animali bruti. Possiam dunque conoscere per questi modi i principj sensitivi che a noi non appartengono, ma non possiamo percepirli.

Lo spirito intellettuale può percepire il sentimento dalla parte del suo termine, cioè il sentito. Ora rispetto al suo termine abbiamo distinto il sentimento semplice dalla percezione sensitiva. Se lo spirito intellettuale percepisce il sentimento semplice, il puro fenomeno, in tal caso non percepisce ancora la pura realtà straniera; ma se percepisce il senso violentato, incontanente l'intelligenza si porta alla realtà straniera come a *substratum* di un tale sentito, operando in virtù del principio di sostanza.

Le tre maniere adunque di percezione intellettuale sono:

- a) Percezione intellettuale del principio sensitivo.
- b) Percezione del fenomeno sensibile.
- c) Percezione di un sentito violento — In questa si percepisce la pura realtà straniera.

E che la cosa sia così, cioè che niun sentimento si estenda alla pura realtà, la quale è posta solamente dall'intelletto, gioverà che noi lo dimostriamo più accuratamente, essendo proposizione molto importante per le sue conseguenze.

Eccone adunque alcune prove:

1.° Egli è indubitato che se la materia, di cui è composto il corpo nostro, si cangiasse in altra, ma senza intervallo di tempo, e la nuova materia fosse e nei suoi elementi e nella sua organizzazione in tutto uguale alla prima, sicchè l'azione che la prima esercitava nel nostro spirito si continuasse identica

per ogni rispetto, noi non ci accorgeremmo di alcun cangiamento. Questo prova ad evidenza, che il sentimento nostro è puramente fenomenale, e che in esso non cade nulla di veramente straniero.

2.° Il fatto che lo spazio assoluto del nostro corpo non è da noi sentito, dimostra il medesimo, posta la teoria del moto che abbiain data, secondo la quale non essendo identica la località, non può essere identica la materia come realtà pura, ma soltanto come effetto di un principio trascendente.

3.° Che il sentimento fondamentale sia puro fenomeno fu veduto, e si può confermar da questo che è il primo atto dell'animale; e poichè l'animale non può sentire prima di esistere, perciò non può sentire alcuna violenza in porre il primo suo atto. Nè vale il dire che anteriormente all'animale vi è il principio individuato dallo spazio, perocchè il principio animale senziente non è il principio dello spazio, ma è lo stesso soggetto animale principio di tutti i sentimenti animali, benchè in esso vi sia anche il principio dello spazio. Il soggetto che sente è sempre formato dall'ultima individuazione, perocchè il soggetto delle azioni e delle passioni è l'individuo.

Ma noi diciamo che il sentimento è sempre puro fenomeno anche in quel caso in cui prende il nome di percezione sensitiva, in cui vi ha il senso della violenza. Questo senso vi ha indubitatamente in quelle sensazioni che vengono suscitate in noi dagli stimoli esterni. Ora che anche in queste il sentimento sia puro fenomeno, e non cada per nulla la realtà pura che poi la mente soppone al fenomeno, si prova dall'osservare che tutte le sensazioni esterne isolatamente prese, e non unite e confrontate dalla mente, ci sono talora cagione d'inganno e d'illusione. Noi possiamo sentire de'suoni senza alcun corpo esterno sonoro che ce li produca, possiamo ingannarci per via de' sapori ed odori che in certe malattie ci si fanno sentire senza i corrispondenti stimoli esterni: le illusioni della vista sono conosciutissime. Lo stesso tatto, che sembra il senso più positivo e sicuro, ci cagiona delle illusioni come s'esperimenta

nel sogno, nel quale sembra di toccare una cosa che non esiste, come pure di correre con fatica, di arrampicarsi su per qualche greppo, o stando per cadere in un precipizio, attenersi all'erba, ai pruni e all'eriche, sospesi in aria con ansietà (1). Se la realtà pura cadesse nel sentimento, questo non si potrebbe illudere; perocchè l'illusione consiste nel farci credere che sia presente un corpo straniero quando egli non c'è. Se l'illusione conduce la mente ad un falso giudizio, allora vi ha veramente inganno, perocchè l'inganno è soltanto proprio della mente. Il sentimento simula l'operar della mente, anche in questo che pare ingannarsi, ma propriamente parlando non s'inganna mai, perchè egli è un semplice fatto, è qual'è. Se gli uccelli vennero a beccare le uve dipinte da Apelle, non prendevano per questo un vero inganno; operavan, come in tutti gli altri atti loro, fedelmente secondo le leggi dell'istinto, benchè questo non restasse soddisfatto; la sensazione della vista li conduceva in cerca di altre sensazioni, cioè delle sensazioni del gusto e dell'alimento senza che se ne potessero procacciare: essi non cercavano la pura realtà, il *substratum* dell'uva: trattavasi di

(1) Egli è vero che tali sogni vengono talora cagionati da stimoli esterni che c'impediscono la respirazione o la libera circolazione, come giacendo dalla parte del cuore, o tenendo una mano gravitante sulla regione epatica, come ebbi più volte a sperimentare. Ma questi stimoli esterni non furono quelli che immediatamente produssero le sensazioni lor proprie, ma soltanto suscitavano nella fantasia quelle immagini che furono la vera causa dell'illusione, le quali immagini nondimeno si associarono e conformarono a que' sentimenti interni che quelle pressioni cagionarono — È anco da osservarsi che le sensazioni del tatto esterno, o per dir meglio la loro immaginaria riproduzione nel sogno, non sogliono avere quella forza delle vere sensazioni esterne. Così, quand'anco ci sogniam di attenerci colle mani a un ruvido tronco pendenti sopra un profondo burrone in cui temiamo cadere, il senso tattile che si prova nelle mani stringenti quel ceppo scabro e scheggiato non è così molesto, e distinto come sarebbe se quell'accidente e quella posizione fosse verace ed effettiva; ma tutto ciò non diminuisce la forza del nostro argomento.

sensazioni che non potevano associarsi che a quelle a cui tendeva il loro istinto. Tutt'altro è l'inganno dell'uomo quando giudica che un corpo sia presente perchè egli prova alcune sensazioni, e il corpo non è presente. Egli allora non giudica della presenza delle sensazioni, ma della causa costante e sostanziale delle sensazioni medesime, la quale suppone quella realtà pura che sottostà al sentito e a cui si attribuisce come a causa prossima il suscitamento delle sensazioni medesime.

L'inganno nostro adunque non istà nel giudicare delle sensazioni, della cui presenza non ci possiamo ingannare. Quindi dappertutto dove la nostra mente percepisce unicamente il fenomeno sensibile, e non afferma a se stessa di più, non può essere inganno di sorte. Di che procede che la percezione dello spazio, quella del nostro sentimento fondamentale, e delle sue modificazioni, sono immuni da ogni errore: in una parola, l'errore non cade se non nel terzo genere di percezioni, che abbracciano la realtà straniera uscendo dai limiti del sentimento, ed anco questi inganni si possono evitare mediante il confronto di replicate sensazioni, che dimostrino la costanza di una causa che ce le suscitano ogni qualvolta noi vogliamo.

Se dunque ciò che cade nel sentimento, nel puro fenomeno, non ci può ingannare; e per l'opposto tutti i giudizi che c'ingannano cadono sulla realtà pura a noi straniera; egli è evidente che questa realtà pura non cade nel nostro sentimento, ma è trovata soltanto dall'operazione della mente.

ART. VII.

Corollario sulla individualità che conserva l'anima separata.

Ora dal saper noi che tutto ciò che cade nel sentimento è fenomeno, e per ciò appartiene al principio sensitivo, e che la pura realtà del sentito è trovata e posta soltanto dalla mente, ma non è quella che costituisce il nostro individuo, deriva che noi più facilmente possiamo intendere come l'anima separata dal corpo possa conservare la sua individualità, perocchè ella non perde quello che è suo.

Vero è che il finimento del suo sentire non può esser più quello di prima, non può esser più il sentito di prima, perchè il sentito riceveva il suo limite dalla realtà sottoposta. In questo caso il sentimento dee ricadere e concentrarsi in se stesso, e non più vestire di sè quella realtà. Ora questo raccentramento de' sentimenti è appunto la loro riduzione in *abiti*, i quali, come abbiain detto, bastano a mantener l'anima quell'individuo che era prima.

ART. VIII.

Dove la percezione intellettuale della realtà straniera incomincia.

La realtà straniera adunque non è colta che dall'intendimento; e l'intendimento non la coglie se non allora che il sentimento della violenza gliene offerisce l'occasione, poichè la violenza non può esser concepita dall'intendimento a prima giunta, cioè colla prima operazione di questo, senza supporvi una realtà. E ciò perchè la prima operazione intellettuale che termina nel reale, per sua propria legge e natura, vi coglie l'ente, e non può cogliere un accidente isolato o un atto secondo senza l'atto primo, pel principio di cognizione. Ora la violenza ha natura di passione, e non di atto; e non di mera passione, ma di una necessità e difficoltà insieme, che prova la spontaneità a porre un suo nuovo atto. Ma l'atto causante un tale effetto non può essere il principio che lo soffre; dunque la mente è necessitata, se vuol percepire la violenza, di percepirla unitamente a un atto straniero a quello del principio senziente; del qual atto nulla con ciò conosce di positivo (perocchè non lo sente), salvo questo, che debba essere un atto, ossia un ente cagione od occasione del senso della violenza, e questa entità incognita, determinata solo dalla relazione col senso della violenza, è quella che dicevamo *realtà pura*. Dacchè poi l'intendimento colla sua prima operazione percepì l'ente straniero, può scioglierlo colla riflessione astrante, e posare la sua attenzione in un solo de' suoi elementi. Si deve dunque cercare

dove dapprima si manifesti nel sentimento umano quella difficoltà, e necessità insieme, di porre un atto, dalla quale l'intelligenza percepisce la detta realtà pura.

E primieramente si distingua ogni altra maniera di passione, dalla provocazione della spontaneità a porre un atto, che vien fatta da un'azione straniera. La passione vi ha in ogni stato patologico dell'animale; ma primieramente non sempre in questo caso la spontaneità è provocata a porre un atto nuovo normale che la costituisca e svolga, ma si a resistere soltanto al male, mantenendo o ricuperando lo stato salutare che avea prima cogli atti suoi relativi; di poi la malattia può nascere non da stimolo straniero, ma dalla lotta degli istinti, dalla mancanza di stimoli interni, dalla difettosa organizzazione dell'individuo e conseguentemente dall'anormalità del sentimento fondamentale, il quale non ammette il senso della violenza, non perchè questo non vi sia, ma perchè è l'atto primo dell'individuo, e l'individuo non può sentire difficoltà e fatica a porre il suo atto primo.

Di poi è da ben considerare questo principio appunto, che un animale non può sentire difficoltà e fatica in porre un nuovo atto se egli non è prima costituito come individuo e subbietto degli atti suoi. Perciò il senso della difficoltà e fatica in muoversi spontaneamente non può trovarsi in quegli atti che costituiscono e pongono in essere l'individuo animale, sia che lo costituiscano in modo normale, o no; ma soltanto negli atti successivi non inerenti alla sua costituzione.

Ora il sentimento dello spazio, quello della continuità corporea, e quello dell'eccitamento armonico non può contenere il senso della detta difficoltà, e così pure questo senso non si può trovare in tutti quegli atti e funzioni interne dell'animale, le quali continuano a costituirlo, e il cui complesso ed unità armonica riman sempre in ogni momento il primo suo atto.

Dal che facilmente si scorge, che il senso della difficoltà e fatica, che prova la sua spontaneità ad operare, non può rinvenirsi altrove, che là dove sia applicato all'animale uno stimolo

esterno che non forma parte della sua costituzione, in quanto lo provoca ad atti che non formano la sua costituzione medesima, ma che gliela fanno in parte mutare, introducendo in essa una novità.

Colla quale dottrina si spiega la differenza che passa fra le sensazioni che ci sono date dai due sistemi nervosi, il ganglionare, e il cerebro-spinale (*Psicologia* 376-390).

Il sistema ganglionare presiede alle funzioni della vita, e per ciò i suoi atti appartengono a quelli che costituiscono l'animale. Quindi le sensazioni ch'egli ci produce sono puramente fenomeniche, e non ci possono dare il sentimento della violenza qual fu da noi descritto. All'incontro il sistema cerebro-spinale co' suoi movimenti non costituisce già l'animale, ma questi sono atti dell'animale costituito. Quando dunque questi atti vengono provocati da uno stimolo esterno, forz'è che la spontaneità senta d'esser necessitata a muoversi, e provi una fatica a lasciare il suo stato in cui è perfettamente costituita, sorgendo a porre quell'atto secondo, a cui è chiamata.

L'intelligenza adunque percepisce la realtà straniera nel solo eccitamento, ma non già in ogni eccitamento, sì bene in quello che non entra nella costituzione dell'animale, ma che provoca l'animale a cangiare il suo modo di essere, il che gli viene sempre da uno stimolo esterno, cioè a lui straniero: niun altro sentimento può dare all'intendimento occasione di percepire la realtà straniera.

ART. IX.

*Differenza tra il sentimento della solidità
e quello della durezza di un corpo.*

La solidità del corpo ci è data nel sentimento fondamentale: così pure le esperienze del tatto, quantunque superficiali, ci danno la solidità de' corpi esterni, non prese da sè sole, chè così non ce la potrebbero dar mai, ma unitamente al sentimento dello spazio illimitato (*Antropologia* 161-175).

Ma la solidità del corpo dataci dal sentimento fondamentale non solo è puro fenomeno, ma è fenomeno che non si distingue dal principio senziente animale, di cui forma l'individuazione, ond'egli solo non somministra all'intendimento il concetto d'un corpo materiale ed esterno.

Le sensazioni del tatto, considerate puramente come sensazioni superficiali e applicate al nostro proprio corpo, prescrivono de' confini sensibili al sentimento fondamentale corporeo; ma questi confini sensibili non cangiano perciò la natura del sentimento fondamentale, il quale, se altro non ci avesse, rimarrebbe ancora il termine proprio del principio animale, che è quanto dire un suo modo di essere.

Le sensazioni del tatto, considerate come superficie sensibili de' corpi esteriori che si toccano, danno la solidità di questi corpi, presupposto il sentimento dello spazio, ma non più che una solidità vuota, cioè priva di forza materiale.

Come adunque nasce in noi il concetto della solidità piena, dico piena della forza materiale, ossia di quella che abbiám detto realtà pura?

Nelle sensazioni del tatto, e proporzionatamente in tutte le altre sensazioni degli organi sensorj appartenenti al sistema cerebro-spinale, che costituiscono quella che i Fisiologi chiamano *vita di relazione*, non vi ha soltanto il senso delle superficie, ma di più vi ha il senso della resistenza, della durezza de' corpi. Ed è da osservarsi, che questo senso non viene mai riprodotto senza un certo grado di forza dall'immaginazione nè pure nel sogno. Or questo senso di resistenza e di durezza (il quale ha più gradi, ma sempre si manifesta almeno leggermente nella sensibilità esterna) è quello appunto, che dalla mente viene percepito insieme col *substratum* della realtà pura, che anche si suol dire materia. Ma anche il senso della resistenza e della durezza de' corpi esteriori è puramente superficiale: come dunque la mente concepisce una forza materiale, una realtà pura solida? Perocchè è indubitato che gli uomini concepiscono in questo modo i corpi.

Intanto dall'osservarsi che il senso della durezza de' corpi esterni è puramente superficiale, deriva una nuova dimostrazione a provare che la realtà pura non è somministrata dal sentimento, ma soltanto dalla mente; perocchè questa realtà si ritien cosa solida, e quelle sensazioni colle quali insieme la percepiamo non s'estendono che in superficie. Le superficie poi niuno dirà che sieno corpi materiali; non possono dunque esser che fenomeni in quanto al senso nostro appartengono. Rimane dunque soltanto a vedere, come fa la mente a trovare il concetto della materia solida.

Non è a credersi che questo concetto nasca così subito nel bambino: egli percepisce il corpo solido, ma a principio non pensa se sia pieno o vuoto, ed anzi io credo che lo reputi vuoto, come parmi di poter conghietturare dalle osservazioni fatte sui bambini.

Quando adunque l'uomo fece molte esperienze sui corpi con ispezzarli e tritarli, trovando che si presentano sempre terminati da superficie dure, e parendogli ancora che si possano frangere in qualunque siasi piano e direzione assegnabile in essi, egli conchiude che dunque la realtà straniera o materia pura trovasi diffusa in tutti i luoghi assegnabili entro il solido corporeo. La qual argomentazione non può far che la mente, rimanendo al senso non più che una aspettazione istintiva di sempre nuove sensazioni superficiali e resistenti, la quale, se trattasi di sensazioni grate, lo induce a frangere e tritare il corpo per procacciarsele, come accade all'animale che mastica il cibo.

Or quest'induzione, che fa la mente che il solido corporeo sia pieno di forza materiale, si riduce a concepire la presenza di un'azione o potenza diffusa in ogni parte nell'interno del corpo, atta a suscitare sensazioni superficiali nei nostri organi sensorj. E che questo sia una pura induzione della mente, rilevasi anche di qui, che ella più tardi scopre poi d'essersi ingannata, quando più accuratamente osservando trova che nella tessitura interna de' corpi rimangono degl'interstizj vuoti, la cui somma riesce altresì di gran lunga maggiore dell'estensione che è piena.

Per altro quest'induzione della mente non ha altro valore, come dicevamo, se non a provare che in tutti gli spazj che si dicono pieni vi ha una *virtù* di provocare in noi sensazioni superficiali, niente dimostrando poi che questa virtù sia ella stessa solida, giacchè non produce mai un sentimento solido, ma soltanto che la sua azione termina nell'estensione superficiale, e che il piano e la direzione di questa superficie possono variare in tutti que' modi ne' quali il pensiero può tracciare una superficie dello spazio solido.

Questa *virtù* di provocare tali sensazioni nel nostro sentimento fondamentale è *azione* di un principio straniero, quando la si considera in atto, essendo presenti le sensazioni superficiali, quell'azione in cui altrove facemmo consistere la natura del corpo; ed è *potenza*, quando la si considera semplicemente come atta a provocare in noi tali sensazioni; e finalmente diventa *ente* (corpo) quando è percepita dalla mente.

Ma come dunque la materia per se stessa è inerte?

La virtù, l'azione, la potenza che abbiamo descritta spetta ad un principio a noi straniero, e però, come tale, non costituisce più la materia estesa, ma la causa prossima di questa, ed è quel concetto filosofico a cui si riduce il concetto comune e fenomenale della materia. Ma se si considera invece la *mole corporea*, vestita già della sensazione del fenomeno, dividendola dalla sua causa, ella rimane un puro effetto, e però inerte, passivo e non attivo, e questo è il concetto della materia diffusa nello spazio, a cui gli uomini si sogliono fermare, e di cui sogliono ragionare.

ART. X.

L'idea s'intuisce dal principio, a condizione che sia individuato come animale, ma non s'intuisce dal principio in quant'è individuato, ma dal principio puro: dacchè poi che un tale principio acquistò l'intuizione dell'idea, con essa percepisce l'animalità.

Finalmente il terzo termine del principio umano è l'idea. Abbiamo detto che nell'ordine logico l'idea diviene termine dello spirito, quando questo è individuato come animale.

Il principio individuante l'animale è quello dell'armonia del sentimento eccitato, il qual principio ha in sè necessariamente anche i precedenti, cioè il principio del sentimento eccitato, del sentimento continuo, e del sentimento esteso, o spazio. Or quantunque l'idea non si presti come termine intuibile se non dopo che il principio ha tutte queste individuazioni; tuttavia è da osservarsi, che l'atto intuyente l'idea non si fa già dal principio così individuato, quasichè quest'atto si ponesse colla mediazione dello spazio e del corpo, e così il principio ponesse quest'atto a continuazione del termine sensibile, a quella guisa che pone l'atto del sentimento corporeo facendo uso del termine dello spazio, dal quale riceve la prima sua individuazione; ma l'idea è veduta dal principio puro come principio, non in quant'egli è individuo, ma solo a condizione che sia individuo. Il che chiaramente si scorge considerando che l'idea non può soggiacere alla forma dello spazio o a quella del corpo, essendo scevra per sua natura da ogni estensione, da ogni passione, da ogni corporeità, da ogni mutazione, e da ogni limitazione; onde non si può intuire che con un atto immediato, nel quale altro non si distingue che il principio e lei, ed è per questo che l'essere è in noi puro da ogni elemento fenomenico (Cap. LV Art. II).

Egli è da avvertire a questo principio ontologico « che quanto più le forme ne abbracciano altre sotto di sè, tanto più sono elevate e nobili, » e che l'essere che abbraccia sotto di sè ogni cosa anche fenomenale è la più elevata e la più nobile di tutte. Quindi se l'essere ideale non può ricevere niuna forma dalle cose inferiori, egli può bensì darla loro. Posciachè dunque è identico quel principio che da una parte s'individua come animale, dall'altra come intuizione dell'idea, accade che in lui medesimo si trovi l'animalità e l'idea, e che questa informi quella elevandola dalla condizione di semplice fenomeno, e di realtà principio, alla condizione di ente.

ART. XI.

*L'uomo nel primo istante in cui è costituito conosce se stesso
come ente principio animale:*

. non conosce se stesso come ente principio intellettuale.

E qui ci troviamo in grado di rispondere alla questione: « se l'uomo conosca se stesso fino dal primo momento della sua esistenza. » Gli scolastici dicevano, ch'egli ha una cognizione abituale di sè. La soluzione ci pare troppo vaga: le considerazioni seguenti vi recano luce.

Quando il principio che intuisce l'idea percepisce la propria animalità, la percepisce tale qual'è. Or l'animale è un principio individuato in quella guisa che abbiám detto. Ma un principio percipiente un principio s'identifica con esso. Dunque l'uomo fino dal primo istante in cui trovasi a pieno costituito, ha percepito se stesso come principio animale individuato: la percezione è cognizione, dunque l'uomo fin da principio si conosce in quant'è animale.

Ma si conosce egli ancora come principio intellettuale? Primieramente è da dire, che il principio non è il termine dell'atto, e nulla si conosce se non ciò che è, ovvero è divenuto, termine dell'atto conoscitivo. Ogni principio è bensì un sentimento e però anche il principio intellettuale è tale, ma il sentirsi come principio non è conoscersi. L'uomo dunque non si conosce come principio intellettuale colla prima percezione immanente, ma soltanto con una riflessione successiva, colla quale pone se stesso principio come termine dell'atto conoscitivo. Tuttavia è da osservarsi, come dichiareremo meglio in appresso (Cap. LVII, a. VIII), che l'intuizione termina nell'oggetto, e però col suo finimento inesiste nell'oggetto: in quanto poi inesiste nell'oggetto, partecipa il principio intuente della natura oggettiva egli stesso. Onde il principio intuente si conosce in quanto egli inesiste nell'oggetto d'una cognizione misteriosa ed abituale, come dissero gli scolastici; non si conosce però come principio semplicemente, ma come principio individuato e inesistente, come si diceva, nell'oggetto.

Ora poichè l'uomo conosce naturalmente se stesso come principio animale individuato, e poichè l'individuazione animale consiste nell'armonia del sentimento, perciò nell'ordine della sua formazione questa è la prima cosa che percepisce; e l'ecitazione, l'esteso sentito e lo spazio, li percepisce in quanto si trovano nella detta armonia, e il principio sensitivo animale lo percepisce in quanto inesiste in tutti questi termini unificati nell'armonia.

E dalla soluzione di tale questione, dal sapere cioè che l'uomo naturalmente si conosce quale principio individuato animale, e quale principio intellettuale non si conosce come distinto da sè, ma con una cognizione primitiva, che lo costituisce facendolo inesistere nell'oggetto, la qual cognizione non è più che un primo atto, deriva manifestamente la ragione del perchè il bambino ne' primi suoi atti dà bensì segni d'intelligenza, ma d'una intelligenza limitata alle cose corporeamente sensibili, ed anche a' principii sensitivi diversi dal suo proprio; giacchè quand'egli col riso mostra di conoscer la madre, è verisimile che la conosca come un ente principio vivente e sensitivo simile a sè, il cui esistere è l'inesistere nell'essere ideale.

Quindi ancora si scorge perchè il riflettere sopra se stesso, parlandosi di una riflessione complessiva senz'analisi, è un atto di natura sua facilissimo al bambino, soltanto condizionato ad una occasione che si presenti e che ne porga il bisogno. Ora egli è verisimile che di tali riflessioni rapide istantanee e fatte del tutto alla sfuggita ne sorgano anche in fanciulli assai teneri, non però riflessioni accompagnate da qualche grado di volontaria meditazione, la quale è propria di età più matura.

Di sopra noi abbiamo posto questo principio, che quanto più le forme ne abbracciano altre sotto di sè, tanto più sono elevate e nobili (Art. X.): questo principio merita qualche dichiarazione.

La limitazione toglie sempre all'ente della sua dignità e perfezione, onde è manifesto che l'ente è più nobile quant'è meno limitato. Or accade egli sempre che la forma che ne abbraccia altre sotto di sè sia meno limitata di quelle che vengono da

lei abbracciate ed investite? Per esempio, lo spazio è una forma che investe la realtà corporea. Ne viene forse ch'ella sia più nobile di questa? Non aggiunge il corpo qualche cosa allo spazio e così non lo nobilita?

Egli è da considerare primieramente, che il corpo e lo spazio percepiti dalla mente sono enti termini, e che gli enti termini non sono enti completi, ma la mente li suppone tali affine di poterli concepire, perocchè la mente non concepisce che l'ente completo. In quanto dunque lo spazio ed il corpo sono termini sensibili, acciocchè siano costituiti come enti è necessario 1° che siano oggettivati, 2° che la mente supponga che abbiano quel che debbono avere per esser enti, benchè ella espressamente non vi pensi, e questo che debbono avere per poter esser enti si è d'inesistere nel principio.

Infatti il puro principio unito all'essere ideale si mostra identificato coll'essenza dell'ente, cioè si mostra esser ente sotto la forma reale. Anche il concetto della realtà straniera porge a primo aspetto la stessa dote, ma chi ben considera, questa dote le viene dalla supposizione della mente, non essendo la realtà straniera che un *quid* incognito, manifestante in noi la sua azione, ond'ella col ragionamento trascendentale si dee ridurre ad un principio proprio operante.

Tutti gli enti reali adunque, quelli che sono l'ente nella forma reale e non fenomeni, si riducono ad enti principio variamente individuati.

Se dunque si parla non di enti, ma de' loro rudimenti, de' fenomeni, de' termini, conviene misurare la loro dignità, grandezza e perfezione da quella dei principii individuati, a cui appartengono: il che è quanto dire, la dignità del termine e della forma si rileva considerando la dignità del principio informato.

Ora il principio informato è più nobile quanto più entità contiene, e tanta più ne contiene quant'è più grande e moltiplice il termine reale che lo informa ossia lo individua. Ora l'armonia dell'eccitamento è un termine più moltiplice dei precedenti, come quella che li suppone tutti dinnanzi a sè e li contiene

nel suo seno; e dopo questa è più moltiplice l'eccitamento che contiene l'esteso corporeo e lo spazio, e dopo questo l'esteso corporeo è più moltiplice dello spazio, perchè ha lo spazio nel suo seno.

In quanto a quest'ultimo si dirà che l'esteso corporeo non contiene tutto lo spazio, ma soltanto la porzione che occupa. Questo è vero se si considera come termine separato dal principio, ma noi abbiamo detto che non deve essere considerato così. Ora nel principio dove è l'esteso corporeo vi è anche lo spazio infinito. Nè potrebbe essere altrimenti. Perocchè qualunque spazio limitato suppone lo spazio infinito, giacchè ogni limite sensibile o concepibile nello spazio suppone un di quà e un di là dal limite; e se vi ha un di là dal limite, dunque lo spazio si continua, e si continua all'infinito, perocchè se non si continuasse all'infinito avrebbe un limite, e in tal caso si potrebbe fare lo stesso argomento. Un corpo adunque sentito suppone uno spazio infinito sentito. Nel principio sensitivo adunque la forma corporea è più ricca e moltiplice della forma dello spazio, perocchè questa suppone quella.

Ma una tale teoria sembra contraria al principio da noi posto, che una forma che ne abbraccia ed investe un'altra sia più nobile, perocchè è lo spazio quello che investe il corpo e gli dà l'estensione, non il corpo quello che dà la corporeità allo spazio.

La contrarietà al principio da noi posto non è che apparente, poichè quel principio non parla che di forme prese astrattamente l'una separata dall'altra, non di forme conglobate e l'una all'altra aggiunte. Certo che due forme valgono più di una, due gradi di essere più di un solo. Nell'esempio addotto converrebbe dunque paragonare lo spazio al corpo solo: or questo corpo solo e astratto dallo spazio non esiste più. È dunque condizionato e dipendente dallo spazio. In questo senso lo spazio è più nobile di quello del corpo, e il principio dello spazio è più nobile di quello del corpo, e in generale l'atto primo è più nobile dell'atto secondo, e il secondo del terzo. Ma se il secondo si unisce al primo, l'individuo che ne risulta, e che ha in sè

l'atto primo ed anche il secondo, è più ricco e nobile di quello che si avesse il solo atto primo. L'atto primo, che sta senza il secondo, contiene virtualmente il secondo nel suo seno; ma il secondo, che non istà senza il primo, è nel primo contenuto. Così la forma precedente, che sta senza la forma susseguente, contiene questa nel suo seno; ma questa non istà senza la precedente, nella quale sola può esistere. Certo che l'atto primo viene arricchito e nobilitato quando sorge nel suo seno l'atto secondo; ma questo dimostra che a lui come a soggetto appartiene anche la nobiltà e dignità propria dell'atto secondo.

Veniamo ora alla nobiltà della forma ideale. Noi abbiamo detto che l'essere ideale è infinito. Non ha egli dunque nessuna limitazione? No, non ha limitazione in quanto è essere ideale puro; ma ha però una limitazione consistente in questo solo, ch'egli si rivela naturalmente alla mente nostra diviso affatto dall'essere reale. Questo è quanto dire che la limitazione, che a lui appartiene nello stato in cui all'intuizione nostra si manifesta, si è quella della *virtualità*, in quanto egli contiene solo virtualmente e del tutto virtualmente l'essere reale nel suo seno.

Quindi, allorquando a lui si unisce una realtà pura o fenomenale, questa diventa per noi un ente, risultante dai due elementi dell'ideale e del reale. Ma l'ideale tiene luogo di atto primo, e il reale di atto secondo, perocchè questo si considera come realizzazione e attuazione di quello. La forma ideale adunque è più nobile della sua realizzazione.

Ma si può dir egli che l'ente reale che ce ne risulta sia più nobile dell'essere ideale puro? Dalle cose dette sembrerebbe di sì, giacchè dicevamo che la forma precedente unita alla susseguente è più nobile della sola precedente, e che l'atto secondo unito all'atto primo è più nobile del solo atto primo. Ma questo discorso che facevamo vale soltanto nell'ordine della realtà, ma non vale più quando si considera l'essere ideale in relazione con una realtà finita; allora questa non aggiunge a quello alcuna nobiltà, ma solo la riceve. La ragione di ciò si è perchè la realtà finita, in quanto è sostanza individua, non

appartiene all'essenza dell'ente, e questa essenza le viene aggiunta soltanto affine che possa esser conosciuta dalla mente, la quale non conosce se non l'ente. Quindi la realtà finita non aggiunge nulla all'essenza dell'ente che trovasi nell'essere ideale, ma solamente prende ella ad imprestito quell'essenza affine di rendersi oggetto della mente. Onde la realtà finita e l'essenza dell'ente non formano un solo soggetto, ma formano un solo oggetto: il soggetto è tutto e puramente reale, e in quanto questo è principio reale, in tanto egli stesso ha degli atti secondi che lo nobilitano, senza che egli sia realmente atto secondo dell'essenza ideale dell'ente, quasi del suo proprio soggetto. Nulla adunque acquista l'essenza dell'ente dalla realtà finita e relativa. E convien riflettere appunto a questo, che trattasi d'una realtà relativa, onde non è realmente che rispetto al proprio principio. Quindi la sostanza relativa, come tale, non è atto secondo che abbia per suo soggetto ed atto primo soggettivo nè l'essenza dell'ente ideale, nè tampoco quella essenza dell'ente reale che non si raggiunge dalla nostra percezione e che pure è la causa della realtà finita.

Accade bensì che nella mente nostra l'essere ideale, percependo noi delle realtà finite, acquisti delle determinazioni relative a queste; queste determinazioni arricchiscono l'essere ideale di alcuni concetti, togliendogli quella piena virtualità in che consiste la sua limitazione, e questi concetti si possono dire atti dell'essere ideale; ma essi non sono mica atti che spettino alla realtà finita quasi a loro soggetto, e perciò non è questa realtà finita che aggiunga qualche ricchezza maggiore all'essere ideale, ma soltanto in esso ci si rivelano degli atti che non si vedevano prima.

ART. XII.

Dalla diversità de' termini viene l'origine della diversità delle potenze dello spirito umano.

Tre dunque sono i termini principali dell'umano principio: quindi tre attività primordiali: quindi non desta più maraviglia che lo spirito unico nel suo principio ammetta pluralità nelle potenze.

L'attività che finisce nello spazio come nel suo proprio fenomeno, è atto semplicemente, non potenza; perocchè il concetto della potenza esige il poter fare, non il fare. Nè si può dire che il fare contiene nel suo seno il poter fare, come il più contiene il meno; poichè non ogni possibilità di fare è potenza; giacchè la potenza non è una possibilità logica determinata dall'assenza della contraddizione, e neppure una possibilità astratta, qual sarebbe quella di un principio che non fosse individuato, nel quale stato non ha sussistenza. La potenza deve sussistere in un subbietto che abbia tutto ciò che si richiede alla sua sussistenza.

Or quantunque il principio individuato dallo spazio presti alla mente il concetto di un atto e non di una potenza, tuttavia si può chiamare potenza dello spazio, per la quale il detto principio, quando riceve il termine corporeo, lo veste e l'informa della estensione.

Ma se il principio dello spazio prima di ricevere l'individuazione del termine corporeo si può considerare come in potenza al ricevimento di questa forma, quand'è già individuato egli è già in atto, non più in potenza. E in generale l'atto, pel quale un individuo è posto, non è potenza, ma atto. Quindi nè il sentimento del continuo, nè quello dell'eccitamento, nè quello dell'armonia, nè l'intuizione dell'essere, in quanto costituiscono il sentimento fondamentale, sono potenze, ma atti primi pe' quali l'individuo esiste. L'uno però di tali atti, quando è ancor privo dell'atto susseguente, dicesi in potenza a questo.

Ma queste sono potenze a ricever la forma, perocchè un subbietto può avere due specie di potenze, che sono:

- a) Potenze a ricevere una nuova forma sostanziale mediante il ricevimento di un nuovo termine (1);
- b) Potenze relative al cambiamento accidentale dello stesso termine, passive (facoltà di sentire il detto cambiamento) ed attive (facoltà di produrre il detto cambiamento).

(1) Vedi che cosa sia la forma sostanziale nella *Psicologia*, n. 52.

L'una e l'altra specie di potenze è sempre una facoltà di porre nuovi atti. Ma la prima specie si riferisce ad atti che producono una nuova individuazione, e che sono atti primi ed immanenti relativamente al nuovo individuo che producono; la seconda specie è di atti accidentali all'individuo, che nol cangiano in un altro, e possono essere transeunti.

Ora qui egli è d'uopo di mostrare come nel seno stesso dell'ordine inerente alla realtà si ravvisi una relazione intima, profonda e però difficile da raggiungersi, una relazione dico ed una dipendenza di essa realtà dal suo esemplare ideale. Quello che vogliam dire si scorgerà ove si mediti la natura del secondo genere accennato delle potenze, le quali si riferiscono ad atti che non cangiano il proprio individuo in un altro, e che quindi si dicono a lui accidentali.

Ond'avviene che un subbietto individuo possa uscire in tale genere di atti? — Da questo, che il termine di tali atti può ricevere delle modificazioni accidentali senza che cangi la sua sostanza. Ma queste modificazioni non sono tutte e sempre presenti nel termine, perocchè in tal caso il termine non cangerebbe, e le qualità di lui non si direbbero modificazioni. Il termine reale adunque nella sua esistenza reale ha sempre un modo determinato, benchè poi lo possa cangiare prendendone un altro. Ora se il principio reale si riferisse unicamente al termine reale esistente in un dato modo, e qui finisse tutta la sua attività, in tal caso la potenza non sarebbe più possibile. Acciocchè la potenza del principio reale sia possibile, conviene che il principio, oltre avere l'attività attuale di unirsi col suo termine in quel modo reale che gli sta presente, abbia un'altra attività virtuale che si riferisca a tutti i modi che può ricevere il suo termine e che in presente non ha. In altre parole, l'attività del principio deve abbracciare non solo la sostanza del suo termine, ma ben anche tutti i modi possibili di questa sostanza. Ora i modi possibili non sono reali, e di essi uno solo alla volta può essere realizzato: dunque il principio reale colla sua attività eccede il termine reale che ha presente, e si stende ad una

sfera che gli è determinata soltanto dal pensiero di quella sostanza, e dall'idealità de' suoi modi. Convien dire adunque, che il concetto della potenza involga una relazione secreta fra la potenza reale e i modi ideali del suo termine, di che si scopre la ragione per la quale nel reale stesso si trovi una virtualità: la *virtualità* reale suppone adunque e risulta da una dipendenza che ha l'ordine delle cose reali dal loro tipo ideale. Questa dipendenza è prova manifesta che il temporale e finito dipende da un ordine superiore delle cose eterne, ed è una nuova dimostrazione ontologica che vi ha un ordine invisibile di cose eterne ed infinite, tolto il quale le cose visibili reali e finite non potrebbero aver fra di loro quell'ordine che hanno.

Ma non solo la potenza e la virtualità de' principii reali dipendono e sono determinate dai modi ideali e possibili della sostanza termine (e lo stesso si dica della virtualità di questa sostanza ad aver tali modi), ma propriamente dipendono e sono determinate dalle specie astratte e dalle virtualità di queste specie ad essere variamente determinate e compiute; il che maggiormente dimostra la categorica relazione fra il reale e l'ideale. Poichè rispetto al termine corporeo noi abbiamo veduto che può cangiarsi la materia di questo termine senza che il principio menomamente se ne risenta, quando l'azione della nuova materia sia perfettamente uguale alla prima. Se si cangia la materia, certo è cangiata la sostanza reale, ma la specie determinata dall'azione informatrice rimane la stessa. Dunque la potenza del principio si riferisce alla specie. Ora poichè la specie ammette più modi ne' quali può essere resa piena senza ch'ella si cangi, i quali modi furono da noi altrove enumerati; perciò la potenza reale dipende e viene determinata dalla specie astratta rivestibile di tutti i suoi modi, la quale circoscrive alla potenza reale la sua sfera d'azione.

Non potrebbe adunque sussistere il mondo reale senza il mondo ideale che gli determina continuamente quell'ordine che in lui si amminira.

Finalmente qui osserverò che l'azione e la passione può rimanere identica anche cangiato il soggetto della medesima, quindi l'azione e la passione è propriamente il fondamento della specie come il subbietto è il fondamento dell'individuo, e da questo l'azione stessa viene individuata. Or poichè l'azione è un reale, quindi trovasi qui nuovo esempio di un reale comune, cioè identico in più particolari.

ART. XIII.

Conclusione.

Concludiamo questo capo osservando, che quantunque i tre termini fondamentali dello spirito umano, lo spazio, il corpo e l'idea, abbian natura diversa, tuttavia sono così organati fra loro da riuscire un termine solo. Perocchè il corpo è ricevuto nel seno dello spazio, e il corpo e lo spazio nel seno dell'idea. Onde l'essere razionale nell'idea possiede gli altri suoi due termini, e questa unità che formasi nell'idea di tutti e tre è quella che individua l'essere razionale (*Psicologia* 567-584).

CAPO LVII.

DELLA DIFFERENZA FRA L'INESISTENZA E L'AZIONE, E COME LE AZIONI CHE SI RAVVISANO NELLA INESISTENZA NON MODIFICHINO IL LORO TERMINE.

Noi abbiamo parlato delle *azioni* (Cap. LII.), come pure delle *inesistenze* (C. LV.) Dalla diversa indole delle azioni e delle inesistenze si spiega, come si rinvengano certe azioni che non modificano il loro termine. Poichè l'*inesistenza* non è *azione*, nel senso comune della parola che esprime un atto secondo; ma se l'inesistenza stessa si considera come un'azione, e costituita da azioni (nel qual caso l'azione si prende impropriamente anche come atto primo), allora si trova che vi hanno azioni che non modificano il loro termine. Il che sembra a primo aspetto assurdo; ma l'esperienza dimostra che la cosa è così. Il pensiero, a ragion d'esempio, è un'azione dell'anima che non reca alcuna modificazione nella cosa pensata che è il suo termine,

il quale può essere anche assente, e quindi lontano da ogni nostra influenza. Del pari l'immaginazione dell'uomo non modifica la cosa immaginata: io posso immaginare il sole anche di mezzanotte mentre illumina l'opposto emisfero, e per la mia immaginazione egli non soffre passione alcuna. Questi fatti, quanto più sono ovvj, tanto più addimandano l'attenzione del filosofo, il quale meditandoli s'avvede che non è così facile lo spiegarli come pareva nel primo tratto, perocchè l'azione, secondo il comune pensare, reca sempre qualche effetto nel suo termine. Noi dobbiamo dunque occuparcene.

ART. I.

L'inesistenza propria dell'essere

è il fonte delle azioni che non modificano il proprio termine.

Riprendiamo ciò che abbiamo detto:

L'inesistenza è una proprietà del solo *essere essenziale*: nessuna cosa inesiste in noi tale quale è, se non l'essere (Cap. LV, Art. I-VII). L'essere inesiste in noi senza ricevere alcun cambiamento fenomenico, come quello che non è suscettivo di cambiamento alcuno; perocchè se l'ente essenziale si cangiasse, non sarebbe più ente essenziale. Inesistere dell'essere essenziale in noi, è il medesimo che un dire, rendersi esso da noi intuibile. L'intuizione è l'atto pel quale l'ente inesiste in noi. L'intuizione dunque non muta o modifica il suo termine. Tale è dunque la natura della inesistenza, che suppone un'azione del contenente principio rispetto al contenuto termine, la quale non muta il contenuto, ma solo lo intuisce tale qual'è.

Ora posciachè l'essere ideale ed essenziale talora è indeterminato, talora più o meno determinato secondo che costituisce l'essenza dell'essere universale, dell'essere generico, o dell'essere specifico, quindi ogni intuizione, o cognizione delle essenze appartiene a quella classe di atti e di azioni, che non modificano menomamente il loro termine, perchè altro non suppongono, ed altro non lo costituisce, se non la pura inesistenza; questa è dunque la causa delle azioni che non modificano il loro termine.

ART. II.

Azioni che producono il proprio termine.

Noi abbiamo data la ragione, per la quale l'essere essenziale inesista senza soffrire alcun caugiamento: l'abbiamo trovata in questo, che l'essere ideale per sua propria natura inesiste ab eterno, e non fatto, nella mente divina, onde le menti finite partecipano di quest'ente che ha l'inesistere come sua eterna natural proprietà.

Di poi noi abbiamo detto che l'inesistenza conviene, sebbene in altro modo, ai reali finiti: lo spazio, a ragion d'esempio, ed il corpo inesistono nel principio sensitivo. Ma questi non inesistono come realtà straniera al principio, ma soltanto come fenomeni provocati nello stesso principio sensitivo.

Nondimeno il fenomeno sensibile finisce in un modo determinato e figurato allorquando si aggiungono le sensazioni somministrate dagli organi sensorj esteriori; della quale determinazione finale non vi ha una ragione nel principio del fenomeno, onde la mente per l'istinto suo razionale concepisce una realtà straniera al di là del fenomeno, che ne determina il finimento, e tanto più la concepisce in quanto vi s'aggiunge il sentimento della violenza (1); ma questa realtà straniera non inesiste, non cade propriamente nel sentimento, ma solo è rappresentata dalla finale determinazione del sentimento, la quale ce la porge come una realtà sentita.

Or l'azione del principio rispetto al fenomeno sentimentale suo termine è una di quelle azioni, che *producono* il proprio termine, e però che non lo modificano. Ella è una specie di creazione; differendo dalla creazione soltanto in questo, che la creazione è libera, laddove il principio che produce il suo ter-

(1) Sono propriamente due i sentimenti che inducono la mente ad affermare una *realtà* esistente al di là del fenomeno: 1° il finimento del fenomeno determinato e figurato, che non ha ragione nell'attività del principio; e 2° il senso della violenza. Ma questi due sentimenti si trovano associati insieme.

mine fenomenale è provocato a produrlo, e determinato a produrlo piuttosto in un modo che in un altro.

Quest'azione è un atto primo, col quale il principio pone la propria individuazione, e da questo fatto fu tratto in errore il Fichte quando disse che l'io pone se stesso; quando è vero soltanto, che il principio pone il suo termine (però provocato e determinato a porlo), e nel suo termine pone se stesso in un modo diverso da prima, cioè s'individua.

Quest'azione si può anche descrivere come un movimento del principio verso la sua forma che lo rende un individuo determinato.

ART. III.

*Le azioni intellettive con cui si percepiscono
il principio puro e la realtà straniera
sono di quelle che non modificano il loro termine.*

Il principio puro dal fenomeno, e così pure la realtà straniera che sta al di là del fenomeno, nulla hanno di fenomenale, ma appartengono all'essenza dell'essere nella sua forma reale.

Dico che appartengono all'essenza dell'essere nella sua forma reale, considerando unicamente quello che di essi ci porge il concetto che noi n'abbiamo. Perocchè questo concetto, non porgendoci fenomeni di sorta alcuna, ce li fa conoscere unicamente per quei caratteri che sono proprii dell'essere, come a ragion d'esempio l'atto, la causa e gli altri elementi, come li chiamammo, che coll'astrazione della mente si distinguono nell'essere. La stessa limitazione si considera come una proprietà dell'essere in quanto è applicabile dalla mente a realtà finite, onde l'ente si concepisce o finito o infinito (*Psicologia*, n. 1372, sgg.). Non è già che la limitazione entri propriamente per sè nell'essenza dell'essere, ma l'ente in comune viene unito dalla mente alle realtà relative e finite, le quali prendono così la condizione di enti finiti.

L'atto dunque della mente, che per via d'astrazione pensa il principio puro e la realtà pura, non avendo per suo termine che l'ente, e l'ente inesistendo senza poter offrire alcuna

modificazione (Art. I), egli è di quelli atti, che non modificano il loro termine.

ART. IV.

La percezione intellettuale è un atto che non modifica il proprio termine.

Dalle cose dette risulta, che anche la percezione intellettuale non modifica il proprio termine.

Perocchè se si tratta della percezione intellettuale de' corpi, il termine di quest'atto è la realtà vestita del fenomeno unita all'essere ideale. Ora noi vedemmo che la realtà appartiene all'essere realizzato, e però non è suscettibile di modificazione; (Art. precedente) il fenomeno poi che la veste esiste precedentemente alla percezione intellettuale, ed è un termine prodotto dall'azione del principio sensitivo: in quant'è poi percepito dalla mente non è cangiato il fenomeno stesso, ma soltanto considerato in relazione coll'ente oggettivato, e, per così dire, *entivato*. Or l'aggiungere al fenomeno l'ente non lo modifica, anzi v'aggiunge ciò che è imm modificabile e che rende lui stesso imm modificabile: quest'aggiunta non essendo fenomenale, ma immune da ogni fenomeno, non può recare varietà alcuna nell'ordine del fenomeno.

Se poi si tratta della percezione fondamentale con cui il principio intellettuale percepisce la propria animalità, è da dire il medesimo; e tanto più, che nel sentimento fondamentale non cade la percezione della realtà straniera, ma del fenomeno solamente. Avvi bensì la percezione del principio sensitivo nella sua individuazione, e quindi avvi pure l'unificazione del principio sensitivo coll'intellettuale, onde se n'ha un unico *principio razionale*. Or questa unificazione è una specie d'inesistenza, e però non distrugge l'attività del principio sensitivo, nè punto la altera o modifica, perchè niun principio come tale è variabile e modificabile, per la ragione che è semplice e che appartiene all'ente stesso, come dicevamo; ma soltanto può essere aggiunto ad un principio più elevato, mediante la quale unione cessa di essere quel principio individuato per se solo esistente

che era prima, ma si rifonde in altro principio individuato maggiore, onde l'individuo così viene ad aver cangiata la sua forma sostanziale. Se questa si vuol chiamare modificazione, tale è appunto l'unica modificazione che accade nella percezione che il principio intellettivo fa della propria animalità.

ART. V.

*L'immaginazione intellettiva è un'azione
che non modifica il proprio termine.*

L'immaginazione intellettiva è quella che ci rappresenta un ente vestito del suo fenomeno, p. e. immagina di vedere e di toccare un corpo qui presente quando presente egli non è (Cap. XXIII).

Ora il fenomeno sensibile è quello che rappresenta l'ente dinanzi all'immaginazione. Ma il fenomeno non è propriamente l'ente, ma il segno dell'ente. In quanto adunque l'immaginazione intellettiva termina il suo atto in un segno rappresentativo e non nell'ente stesso, ella non può modificar l'ente, perchè questo non è il termine del suo atto.

In quanto poi la mente dal segno rappresentativo, che l'immaginazione sensitiva le porge, procede a pensar l'ente segnato, nè pur ella lo modifica, perocchè già noi vedemmo che l'ente non è punto modificabile, e che a lui spetta la pura inesistenza nella mente.

Dunque l'azione dell'immaginazione intellettiva non modifica punto l'ente immaginato, suo termine, nè rispetto al fenomeno che lo rappresenta, nè rispetto all'ente pensato dalla mente nel fenomeno e non altramente.

Or che cosa sarà a dire dell'azione dell'immaginativa puramente animale? Questa si ferma al fenomeno, il quale cagiona nell'animale un'aspettazione istintiva di altri fenomeni, e questa aspettazione istintiva che muove l'animale incontro ad altri fenomeni, e fenomeno anch'essa, è un fenomeno attivo, e però non muta punto nè poco la realtà che sta al di là de' fenomeni e che non è il proprio termine di tale immaginazione.

ART. VI.

*In generale niuno degli atti conoscitivi
modifica il suo termine.*

Da tutto ciò si può raccogliere che gli atti conoscitivi non modificano mai il loro termine, perchè non fanno che aggiungere al sensibile l'ente, rimanendo il sensibile come la determinazione dell'ente. Tutto ciò che v' ha nel sensibile si vede nell'ente, e l'ente nel sensibile. Questa è semplice inesistenza e inesistenza oggettiva, nella quale non vi ha azione, perocchè l'agire è solo proprio del soggetto, e dell'oggetto l'inesistere.

L'oggetto può esser pensato nella sua totalità, ne' suoi elementi o nelle sue relazioni ecc.; tutto ciò non modifica l'oggetto, ma la modificazione appartiene all'atto conoscitivo del soggetto: soltanto che l'oggetto si pensa più o meno completamente.

ART. VII.

*Gli atti individuanti posteriori producono il proprio termine
senza modificare i termini degli atti individuanti anteriori.*

Or noi abbiain veduto che gli atti co' quali il principio s'individua pongono e quasi creano il loro termine, fuorchè l'atto dell'intuizione che non produce il suo, poichè gli altri termini sono tutti fenomeni, laddove il termine dell'intuizione e della cognizione è l'ente stesso.

Ora vogliamo osservare, che gli atti individuanti il principio non modificano mai il termine dell'atto individuante anteriore, benchè questo sia connesso e organato col termine dell'atto posteriore.

Così allorquando il principio dello spazio diventa principio sensitivo di un corpo, questo corpo non modifica punto lo spazio, benchè sia fenomenalmente nello spazio: lo spazio resta nè più nè meno quello di prima, pura ed infinita estensione, e affatto indifferente allo spazio è l'essere pieno o vuoto.

Ma lo spazio non riceve egli dal corpo dei confini? non viene egli limitato altresì dall'immaginazione che descrive nello spazio

delle linee, delle superficie, dei solidi, e vi colloca dei punti a suo piacimento? — Menomamente. I confini del corpo limitano il corpo, ma non lo spazio. Sono accidenti che cadono nel termine del principio sensitivo corporeo, non nello spazio. I punti, le linee, le superficie e i solidi immaginari sono anch'esse astrazioni cavate dai corpi o dal loro concetto. Il corpo reale, o immaginario e possibile, e i diversi limiti del corpo sono aggiunte che fa il sentimento o il pensiero allo spazio; ma l'aggiungere una cosa ad un'altra non è un modificarla.

Solamente si può dire che come il principio dello spazio ha per termine lo spazio puro e totale, così il principio sensitivo de' corpi e l'immaginazione e il pensiero ad esso relativi han per termine ancora lo spazio, ma non più nella sua totalità, soltanto in una sua parte. Se il principio sensitivo del corpo si restringe ad una porzione dello spazio designata dal suo termine corporeo, non è perciò che si restringa lo spazio stesso; come, se guardando una montagna da una finestra non se ne veggia che una parte, non è perciò che si restringa la montagna. La limitazione dunque dello spazio appartiene al principio sensitivo corporeo che ne sente solo la parte occupata dal corpo, e non appartiene allo spazio stesso, termine d'un altro principio precedente.

Nè da ciò procede che lo spazio sia divisibile, giacchè anche la divisione apparente, che consegue alla limitazione, non è veramente nello spazio come spazio, ma sì nell'angusto vedere del sentimento corporeo. Così i due fenomeni dell'estensione limitata mediante i corpi o loro imagini, e dell'estensione illimitata appartengono a due principii diversi; l'un fenomeno non altera nè modifica l'altro, l'uno inesiste nell'altro, e anche qui l'inesistenza non reca modificazione.

Noi potremmo dire lo stesso dell'eternità e del tempo: questo sembra limitar quella, pure non è così, anzi questo inesiste in quella senza recarle alcuna modificazione; ma lo sviluppo di questa inesistenza ci recherebbe troppo lungi per ora.

Questo dimostra che vi hanno delle entità che per se non hanno parti, ma solamente hanno una così fatta natura, che rispetto al sentimento, cioè ad un sentimento posteriore e alla immaginazione intellettuale, sembrano averle per certe cose che loro si aggiungono e si confrontano, le quali cose sono termini di un sentimento posteriore.

Quindi si scioglie un'antinomia ontologica, che dapprima par difficilissima a snodarsi. Da una parte ciò che è semplice ed infinito non può aver parti, nè molteplicità. Dall'altra il finito e molteplice sembra l'infinito limitato, diviso, moltiplicato. Così lo spazio è semplice, infinito e del tutto indivisibile. Eppure noi parliamo di spazi limitati, e questi li dividiamo e li moltiplichiamo a nostro piacimento. Questa antinomia si scioglie distinguendo fra il modo di esistere assoluto, ed il relativo. Il modo assoluto di esistere di una cosa è quello che le conviene considerata per se sola. Il modo suo relativo è quello che le si attribuisce in quanto incide in un'altra cosa, e così inesistente è sentita o conosciuta da un soggetto. Rispetto a questo soggetto o principio in cui finalmente inesiste, ella prende delle qualità che non spettano punto a lei per se sola considerata, e queste qualità talora son anche opposte a quelle che ella ha considerata per sè: quindi l'antinomia. Lo spazio considerato per sè è semplice, infinito, indivisibile ecc.; e si noti che qui il dire: lo spazio considerato per sè è lo stesso che il dire: lo spazio considerato in quel principio nel quale ha la sua propria e natural sede. Questo è il modo assoluto d'esistere dello spazio. Ma lo spazio stesso, se si considera nel suo modo d'esistere relativo al principio sensitivo de' corpi, incontanente divien finito, divisibile in parti ecc. La contraddizione non è dunque che apparente.

Nè egli è a dire che il principio sensitivo de' corpi rappresentandoci così lo spazio c'inganna; perocchè egli non ci attesta mica che lo spazio per sè considerato sia limitato come egli ce lo presenta, nel qual caso c'ingannerebbe; ma altro non fa che sovrappiungere allo spazio un fenomeno, altrettanto vero quant'è lo

— spazio stesso; lasciando poi all'intelligenza il discernere ciò che appartenga allo spazio puro, ciò che al fenomeno sopraggiunto, e ciò che alla relazione e connessione del fenomeno collo spazio.

Veniamo al terzo termine del principio umano, cioè all'idea: neppure questa modifica i termini anteriori, lo spazio ed il corpò: l'azione del principio che apprende l'idea non fa che aggiungere l'essere a que' termini anteriori, onde avviene o per dir meglio si scuopre l'inesistenza di essi nell'essere.

L'idea è una, semplice, indivisibile. Nondimeno ella sembra divisibile e moltiplicabile a cagione dell'inesistenza che hanno in essa, e nell'essere che ella manifesta, il corpo, lo spazio e le altre realtà finite. Ma come vedemmo avvenire dello spazio, che egli assolutamente parlando è uno e semplice, ma considerandolo relativamente al principio sensitivo corporeo e ai termini di questo i corpi, appare divisibile in parti e limitato; così pure avvien dell'idea, che considerata qual'è in se stessa senza relazioni ad altro è infinita una e semplicissima, ma considerata per quello che ella appare al principio soggettivo della percezione de' corpi e d'altre realtà finite, ella acquista una limitazione e pluralità puramente relativa al detto principio. La limitazione appartiene tutta al soggetto pensante, e ai suoi termini reali e sensibili; i quali non esauriscono l'idea. Questa è la ragione per la quale comunemente si parla di molte idee, che più propriamente si dicono *concetti*.

Noi abbiamo già veduto, che niuno degli atti conoscitivi modifica il proprio termine (A. VI): dal contesto stesso apparisce che una semplice aggiunta o la semplice inesistenza non si prendono da noi per modificazioni, poichè modificazione è quando il termine soffre qualche cangiamento nel suo proprio modo di essere senza perdere la propria identità. Ciò che gli s'aggiunge adunque non lo modifica se egli per sè considerato rimane quel di prima anche dopo l'aggiunta; e lo stesso si dica dell'inesistenza; una cosa può inesistere in un'altra e rimaner tale, che considerata in se stessa la si riconosca per quella di prima senza mutazione.

Nondimeno l'inesistenza o l'aggiunta può far sì, che presa la cosa tutta insieme, cioè l'aggiunta e la cosa a cui si aggiunge, l'inesistente e la cosa in cui inesiste costituisca un nuovo individuo diverso dal primo, od acquisti una nuova forma sostanziale. Così l'individuo animale è un individuo diverso da quell'individuo che sente il solo spazio; ma se si considera il solo spazio per sè si trova ch'egli non ha sofferto modificazione per essersi mutato individuo. Allo stesso modo se si considera l'individuo razionale, egli è un individuo diverso dall'individuo semplicemente animale, ed è divenuto un altro individuo coll'essersi aggiunta l'intuizione dell'essere, e coll'aver quindi acquistato un'altra forma sostanziale. Ma nondimeno il principio animale, considerato in sè, non ha sofferto modificazione, di modo che si può riconoscere uguale nell'uno e nell'altro individuo.

Nulladimeno è qui da farsi una importantissima riflessione.

Noi dicevamo che il termine di un principio precedente non soffre modificazione dall'aggiunta del termine di un principio susseguente, e che perciò neppure l'idea applicata negli atti conoscitivi dell'uomo alle cose reali reca in queste alcuna modificazione. Dicevamo che ciò si conosce da questo che, se quei termini che sono nell'idea si considerano da se stessi astraendosi al tutto dall'idea stessa, dall'essere che vi si è aggiunto, ben si riconoscono uguali a quei di prima. Ciò che sembra opporsi a questa proposizione si è la difficoltà che s'incontra nello spogliare la realtà dall'idea colla quale e nella quale la si concepisce; perocchè spogliata dell'idea non è più concepibile, onde non si vede come si possa fare il confronto fra la realtà nell'idea e la realtà fuori dell'idea, giacchè non si può confrontare ciò che non si può concepire.

Ma a questo non si perviene già per via di confronto, dovendosi confessare che mancherebbe l'uno de' due termini del confronto: si può nondimeno rilevare in questo modo. L'idea, cioè l'essere ideale si conosce per se stesso, si sa che cosa esso contenga. D'altra parte si conosce pure il reale percepito, cioè unito all'essere ideale. Dunque si conosce nell'idea il termine

sensibile, e si conosce ciò che a questo appartiene e non all'idea. Il conoscere tutto ciò è l'opera della riflessione astraente la quale suppone dinanzi a sè il pensiero complesso, e non lo distrugge, ma in esso distingue una parte dall'altra senza farla uscire, dirò così, dall'oggetto complesso. Potendo dunque noi conoscere da una parte ciò che appartiene all'idea pura, e dall'altra ciò che appartiene al puro sentimento, rileviamo che questo non è stato modificato; perocchè, se avesse ricevuto una modificazione, questa non apparterebbe più al sentimento, e neppure apparterebbe più alla pura idea; ma questo terzo elemento non si trova. Dunque la modificazione non interviene.

Dalle quali osservazioni possiamo dedurre, che il reale sensibile puro e segregato da ogni idea non si conosce direttamente, ma per indiretto, cioè conoscendosi prima nell'idea, e poscia sottraendo l'idea quasi differenza che ci rimane.

Quindi è che coll'immaginazione intellettuale noi possiamo riprodurre puro da ogni idea; perocchè anche l'immaginazione intellettuale riproduce l'oggetto intero, e il reale non è oggetto senza l'idea. La quale impossibilità di pensare o d'immaginare intellettivamente il reale puro, dimostra, come abbiamo già altrove osservato, che non essendo il reale concepibile e quindi neppur possibile senza l'idea, molto meno può esistere senza di essa, perocchè *a non posse ad non esse datur consecutio*. Il che dimostra l'intima unione ontologica e categorica dell'ideale col reale, dimodochè si può e deve argomentare così: ci ha il reale? Dunque vi ha l'ideale; il che c'innalza con argomento di assoluta necessità dalle cose temporali alle eterne, in cui quelle sono fitte e radicate.

Ora se invece di parlare di un *termine reale* parliamo di un *principio reale*, ci si appalesa ancora più manifesta la necessità dell'idea acciocchè il reale sussista. Fino che si trattava di un termine del sentimento, si trattava di un fenomeno (lasciando da parte la realtà straniera che appartiene al giudizio trascendentale della mente); ma trattandosi di un principio, questa è realtà pura appartenente all'essere nella forma reale.

ROSMINI, *Il Reale*.

Un termine può essere concepito ed immaginato intellettivamente purchè soltanto si concepisca inesistente nell'essere oggettivo ed ideale. Egli non ha bisogno d'altro modo di esistenza, che dell'oggettivo. Questo modo non è per lui che un'esistenza relativa ad altro, cioè relativa a noi che siamo il subbietto che lo percepisce. Ma il principio non ha soltanto un modo d'esistere relativo a noi, ma relativo a se stesso. Ora egli non può avere un modo di esistere relativo a se stesso se egli stesso non è un ente, e non è un ente se non inesiste nell'essere, perocchè quest' inesistenza nell'essere è quella che dà la condizione di ente alla realtà finita. Ora in qual maniera il principio come principio, cioè subbietto, può egli stesso, senz'esser considerato in relazione ad altro subbietto percipiente, inesistere nell'ente? Soltanto coll'avere l'ente stesso per suo termine; il principio inesiste nel termine; egli dunque diventa ente reale a se stesso coll'inesistere nell'essere ideale suo termine.

Questo spiega il perchè sia impossibile all'uomo l'immaginare intellettivamente, e non semplicemente concepire, un principio meramente sensitivo e non intellettivo, l'immaginare il modo di essere di un animale bruto. Il comune degli uomini attribuiscono ai bruti la ragione. Io non conosco neppure un solo filosofo che abbia fin'ora ragionato de' bruti senza attribuir loro col suo discorso direttamente o indirettamente, dichiarandolo, o dichiarando il contrario, qualche elemento d'intelligenza. Eppure noi crediamo esser cosa posta ormai fuori di qualunque dubitazione, che il bruto non ha la minima intelligenza, e che è puramente un principio senziente individuato. Se v'ebbe qualche filosofo che negasse al bruto l'intelligenza, egli precipitò a dirittura nell'eccesso contrario, e lo dichiarò una pura macchina come fece Cartesio. Perocchè due cose sole si possono immaginare intellettivamente: il termine, a cui si attribuisce un modo di essere puramente oggettivo, e relativo ad altro, cioè a chi lo pensa o percepisce; e un principio intelligente, a cui si attribuisce un'esistenza subbiettiva, cioè relativa a se stesso, il quale è perchè inesiste nell'essere. Ma per concepire un

principio meramente sensitivo non basta attribuirgli l'esistenza oggettiva e relativa ad altro, il che basta se si tratti d'un termine insensitivo; e d'altra parte non si può attribuirgli l'esistenza soggettiva, perocchè rispetto a sè subbietto non inesiste nell'essere, e però non è ancora ente reale. La necessità di concepire il principio come intelligente vedesi anche in questo, che ogni qualvolta gli uomini vollero dare un'esistenza subbiettiva alle cose inanimate che hanno natura di termine, corsero coll'immaginazione ad attribuir loro l'intelligenza: quest'è l'origine dell'istinto umano della personificazione, così potente nei primordii del genere umano che avviva d'intendimento e di affetto le piante, le rupi, i fiori, le correnti de' fiumi e tutte in una parola le realtà e i fenomeni stessi della natura.

Ma se il principio puramente sensitivo non si può immaginare privato al tutto d'intelligenza, egli nondimeno si può concepire per quel modo indiretto con cui abbiamo detto che si concepisce il puro termine del sentimento, cioè mediante due operazioni, l'una delle quali ci presenta quel principio intellettuale che è ad un tempo sensitivo, l'altra sottrae da esso l'intelligenza per via d'astrazione restringendo l'attenzione a quel che rimane, cioè al principio sensitivo concependo così il modo di essere di questo senza poterlo perciò immaginare.

ART. VIII.

Come il termine sentito ed inteso riesca involto d'elementi prodotti dalle operazioni dello spirito intelligente.

Gli idealisti di tutte le classi suppongono sempre che il mondo esterno sia una produzione semplice dello spirito umano. Questa supposizione è così strana, che non parrebbe poter venire nella mente di un filosofo, giacchè sembra più che mai manifesto, che l'operazione di un ente la quale non è altro che l'ente stesso operante debba esser diversa dal termine o dall'oggetto dell'operazione stesso. Come dunque può essere stato a tal segno ingannato l'intendimento di tali filosofi? Cotali inganni ed illusioni

sogliono provenire da una qualche verità traveduta e malamente distinta. Quale sarebbe ella tal verità nel caso nostro?

Noi abbiám veduto che nell'ordine delle cose puramente sensibili, nel sentimento corporeo è da distinguersi il sentimento stesso dalla sua conformazione finale, il che è quanto dire il sentimento dal sentito. Il sentito, che è quella conformazione in cui va a terminare il sentimento, non ha la sua ragione nel principio senziente, il quale da parte sua è indifferente a produrre un sentimento che finisca conformato ad un modo o ad un altro. Quindi la conformazione finale del sentimento, cioè il sentito corporeo, suppone una ragione o causa fuori del principio senziente, che viene riconosciuta dalla mente tostochè percepisce quella configurazione imposta al sentimento, e viene denominata realtà pura. Quindi le sostanze corporee conosciute dalla mente risultano da due elementi, dalla realtà straniera, e dal sentimento che la veste, e vestendola si conforma e si affigura; sicchè la realtà rispetto al sentimento è, quasi direi, come lo scheletro o il modello snodato su cui dispongono i panni i pittori. Così la realtà impone legge al sentimento, il quale da semplice operazione spontanea dello spirito divien termine proprio dello spirito stesso per quella modalità che gli è data dal reale quasi a lui sottoposto. Questo è quello che trasse in errore gl'idealisti, i quali videro che il sentito è termine dello spirito, e che il sentito è sentimento, e il sentimento uno sviluppo del principio senziente; ma non videro che la configurazione del principio senziente era quella che lo contrapponeva al principio come termine, e che questa configurazione gli veniva dal di fuori, non gli veniva dal proprio principio, nè era propria e naturale al sentimento, ma che egli la subiva da una potenza straniera che gliela imponeva. Quindi essi errarono, perchè si fermarono al sentimento, e non considerarono la configurazione impostagli e il *substratum* della medesima. Onde egli è manifesto che l'idealismo fu una conseguenza inevitabile del sensismo. Il mondo esterno adunque è veramente realtà diversa da quella dello spirito umano, ma in essa termina

il sentimento, e però in quanto è sentito e sensibile, in tanto solo è la produzione del principio sensitivo, produzione però, che non potrebbe aver luogo senza la realtà straniera che provochi il principio a sentire, e che dia al sentimento la detta configurazione.

Assai più manifesto ed inescusabile è l'errore degl'idealisti trascendentali, i quali cecamente ammisero il ragionamento dell'idealismo sensistico, e imprudentemente lo applicarono agli oggetti dell'intendimento. Poichè gl'idealisti sorti nella scuola sensistica di Locke, se erravano disconoscendo la realtà del mondo, almeno non erravano in questo, che presentandosi il mondo materiale come un sentito, ci aveva in esso effettivamente un elemento sentimentale prodotto dallo spirito; all'incontro nell'idea, che è l'oggetto proprio dell'intelletto, non vi ha fenomeno di sorte alcuna, non vi ha alcun elemento sensibile, nulla che si potesse riguardare come produzione dello spirito stesso: l'essere è dato allo spirito quale è in se stesso, all'essere non compete modificazione di sorta, ma una semplice inesistenza nel principio intuente. Ciò che lo spirito vede nell'essere è tutto essere, benchè lo spirito non vegga l'essere in tutte le sue forme: questa stessa modificazione appartiene allo spirito e non all'essere. L'illusione adunque degl'idealisti inglesi germinati nella scuola sensistica non doveva, non poteva cadere nell'ordine delle cose ideali.

Convien dunque cercare altrove l'illusione che fu causa dell'idealismo trascendentale. Ecco ond'ella nacque.

L'essere è per sè immutabile e inalterabile: tuttavia in quanto egli è oggetto dello spirito umano, è da questo conosciuto. La cognizione adunque è un atto dello spirito umano che termina nell'essere in modo analogo all'atto del sentimento, che termina nella realtà sentita. Ma la differenza è questa, che l'atto del sentire non comprende la realtà come suo termine, la quale è trovata poscia dalla mente, e però non esce di sè; laddove la cognizione e l'intuizione termina nell'essere stesso, e non in un suo fenomeno rappresentativo, apprende l'essere

per sè, di cui è proprietà il potere inesistere in essa. Ciò non toglie che la cognizione terminando nell'essere, e quindi inesistendo nell'essere stesso, aggiunga a questo una relazione reale, rendendolo conosciuto: questa parola *conosciuto* aggiunta all'essere dimostra che la cognizione, la quale è un atto dello spirito umano, ha un finimento suo proprio nell'essere per modo che l'essere, mentre da una parte è essenzialmente per sè, dall'altra è forma della cognizione e del principio conoscitivo, contenendo in se stesso questo e quella. Così accade che la cognizione, la quale considerata nel suo principio è un atto di questo, considerata nel suo finimento diventi oggetto, come esprimono i due vocaboli di *conoscente* e di *cognito*, nell'uno e nell'altro de' quali vi ha la presenza della cognizione. Non è già che la mente umana dia all'essere ideale la proprietà di essere cognito assolutamente per sè; egli è cognito per sè, per la sua propria essenza, il che è quanto dire che esige una mente divina nella quale sia essenzialmente cognito. Ma questa notorietà assoluta dell'essere può non esistere relativamente ad un principio finito quale è quello dell'uomo. Quando l'essere si manifesta al principio dell'uomo, acquista allora una notorietà relativa, o per dir meglio la sua notorietà assoluta si manifesta all'ente relativo. Perocchè noi non conosciamo soltanto l'essere, ma conoscendolo intendiamo ch'egli è assolutamente noto. L'esser dunque conosciuto è per se stesso proprio dell'essere ideale; ma acciocchè noi conosciamo l'essere ideale come per se noto dobbiamo emettere quell'atto d'intuizione, pel quale l'essere per sè noto inesiste in noi. Così accade che il nostro proprio atto finisca in modo da avere per proprio termine l'oggetto inesistendo nell'oggetto, e per questa inesistenza pigliando anch'esso natura di oggetto. Or questo è quello che illuse gl'idealisti trascendentali; il vedere che la nostra cognizione terminando nell'oggetto, e così inesistendo in esso, piglia essa pure condizione d'oggetto. Essi s'appigliarono a quell'elemento che videro nell'oggetto come nostro proprio, e non badarono all'oggetto stesso nel quale il nostro atto

conoscitivo, considerato nel suo finimento, inesiste, e in quanto in lui inesiste, da lui prende forma oggettiva: dimenticato questo, non videro più nell'oggetto che la produzione del nostro proprio spirito, e su questa incompiuta osservazione del fatto s'eresse l'Idealismo trascendentale.

Questa proprietà del principio intellettuale di sentire se stesso come inesistente nell'essere ideale spiega il perchè i filosofi si mostrino così inclinati a sostenere, essere all'uomo essenziale la coscienza di se stesso. Essi non osservano che questa espressione coscienza di se stesso dimostra nella stessa sua forma una riflessione, come quella che è composta di due termini, del *se stesso* e della *coscienza*; quando il vero si è, che l'uomo da principio ha bensì il SÈ, ma sopra di sè non ha ancora riflettuto, perocchè questo è evidentemente un atto posteriore. Ora ciò che costituisce il primo atto dell'uomo è puramente il SÈ: questo è quel sentimento proprio e sostanziale, di cui abbiamo parlato nella *Psicologia* (74-80), è l'IO di prima formazione, il quale, illustrato dalle notizie ontologiche che abbiám dato, riceve questa definizione: « il principio razionale in quanto inesiste nell'essere ideale ».

Intendesi ancora perchè Aristotele fosse condotto a dare dell'intelligenza una definizione che pecca di circolo vizioso, dicendo che « l'intelligenza era l'intelligenza dell'intelligenza » (*Psicologia* 79), che è lo stesso errore di quelli che fanno essenziale all'uomo la coscienza di se stesso.

Finalmente noi possiamo ridurre ad una forma più universale la proprietà d'inesistere ne' loro termini del principio sensitivo ed intellettuale, riducendola ad una vera *dignità* ontologica in questo modo: « Un principio individuato inesiste nel proprio termine, e se il termine è straniero, l'azione di lui col suo finimento partecipa della maniera di esistere propria del termine ». Per questo si è che, come abbiamo veduto di sopra, il sentimento, che è l'azione del principio senziente, si trasforma in sentito quasi termine opposto allo stesso principio senziente, partecipando al modo d'esistere della realtà: il qual modo è

un esistere come un diverso, e un contrapposto al senziente. Per questo pure si è che il principio intellettivo terminando nell'oggetto, cioè nell'essere, partecipa anch'egli del modo di esistere oggettivo. Questi fatti, che hanno tratto in errore gli idealisti, provano contro di essi, giacchè non si possono spiegare se non ammettendo un diverso dal principio, in cui termini l'azione del principio, e di cui partecipi il modo di esistere.

D'altra parte si scioglie con ciò quel fatto così misterioso, e tuttavia innegabile, che le operazioni dello spirito nostro avvolgono in se stesse i proprii termini, e tessono quasi direi loro intorno una rete fittizia della propria sostanza soggettiva. E nell'ordine della pura sensibilità già vedemmo che l'azione del principio pone in essere il proprio termine fenomenico quasi creandolo spontaneamente; nell'ordine poi delle cose intelligibili l'oggetto è ricevuto dallo spirito ed è immutabile per se stesso, ma questo non toglie però che la mente non lo involga nelle proprie operazioni, come nella *Psicologia* abbiamo veduto accadere dell'lo riflesso (57-68). Queste operazioni nulladimeno non si confondono giammai coll'essere, appunto come la veste non si confonde col corpo umano; e però l'essere rimane per se stesso immodificato, benchè misto con altri elementi fenomenici e relativi. Quindi la mente colla riflessione può sempre assicurare a se stessa la verità, che è la pura cognizione dell'essere, traendo fuori l'essere stesso e denudandolo da ogni involtura ond'ella medesima l'ebbe prima fasciato e per così dire accartocciato.

Nella percezione di ciò ch'è puro termine, l'ente si associa col fenomeno, come vedemmo; ma la percezione lo discerne da lui.

Nelle percezioni de' principii, l'ente incontra una doppia associazione. Per accorgersene si consideri prima di tutto, che l'uomo non ha una vera percezione d'alcun altro principio, se non del proprio. Nel principio proprio si può distinguere il principio puro ed astratto anteriore all'individuazione, nel quale stato non è ancora principio umano. Il concetto di principio puro senza individuazione nulla contiene che non appartenga all'ente reale. Perciò nella percezione di un principio in quanto si pensa puro

da ogni individuazione, l'essere ideale si associa per via d'identificazione, attesa l'identità dell'essere ideale e reale. Questa è più che associazione appunto perchè è identificazione, benchè parziale, atteso che il principio puro non adegua l'universalità dell'ente ideale.

Ma nel principio umano vi è oltracciò l'individuazione, la quale non appartiene all'essere reale, ma è un elemento fenomenico e relativo. Questa individuazione consiste nelle operazioni dello stesso principio (fenomeno attivo). Nella percezione adunque del nostro principio proprio, l'ente si associa anche colle operazioni del principio stesso. La prima di queste operazioni è l'intuizione dell'essere, la quale pone in istato il principio come intellettuale. La seconda è la percezione della propria animalità, la quale pone in istato il principio umano come razionale. Con queste due operazioni primitive l'uomo è costituito. Ma dopo di queste ne succedono delle altre. Queste altre operazioni accidentali possono aver de' termini estranei all'uomo, ovvero possono avere per termine l'uomo stesso, giacchè l'uomo può riflettere su di sè. Le operazioni che hanno un termine estraneo all'uomo non alterano punto la percezione che l'uomo ha di sè, perocchè non fanno conoscere l'uomo a se stesso, ma cose da lui diverse. Ma le riflessioni che l'uomo fa su di sè, le quali sono altrettante percezioni, gli fanno conoscere se stesso in quello stato nel quale si trova, e perciò se stesso non pure cogli atti suoi primitivi co' quali esiste come principio razionale, ma ben anco con tutti gli atti secondi ch'egli ha fatto in appresso, con cui si è modificato, con cui si è percepito, e variamente conosciuto. Quindi mediante queste percezioni ulteriori di se stesso nasce l'Io riflesso, dotato della coscienza di se stesso: in questo modo l'Io che è l'oggetto della percezione si trova involto e avviluppato nelle proprie operazioni, che son divenute anch'esse oggetto dell'ultima percezione. L'Io adunque consapevole di se stesso è una produzione dell'Io primitivo, il quale si potrebbe in qualche modo dire che ha coscienza, ma non la coscienza di se stesso.

Ma come è possibile la riflessione su di sè? — Fu già spiegato nella *Psicologia*: inesistendo il sè nell'essere ideale, e in questa inesistenza avendo natura di termine oggettivo, e d'altra parte essendo egli principio in quanto è in se stesso, egli principio può vedere SÈ termine nell'oggetto, ed essendovi identità fra lui principio e lui termine nell'oggetto (variando non l'essere, ma solo il modo di essere), quindi egli principio operante può vedere e conoscere sè operante con tutte le operazioni che egli fa in sè termine oggettivo.

Dove egli sembra che la stessa idea dell'essere unica e semplicissima si moltiplichi, tenendo il grado e l'ufficio ora di oggetto conosciuto, ed ora di mezzo del conoscere. Il che nasce appunto perchè in lei possiamo vedere inesistente ogni cosa, e questa inesistenza di tutte le cose nell'idea costituisce relazioni fra l'idea e le cose, le quali pure inesistono nell'idea e in lei le vediamo. Per queste relazioni l'essere ideale, in quanto lo consideriamo associato con un reale, ci sembra diverso dall'essere ideale illimitato e indeterminato, onde le idee sembrano moltiplicarsi. Oltredichè nella percezione di un reale l'attenzione nostra si ferma nel reale, e l'idea quindi da noi si considera soltanto come un mezzo di conoscere il reale. Ma quando noi pensiamo all'idea stessa e in essa sola poniamo l'attenzione, allora la consideriamo come oggetto. Le diverse operazioni adunque dello spirito nostro sono quelle che ci moltiplicano l'idea. Specialmente contribuisce a ciò la facoltà dell'attenzione, che per via d'astrazione spezza l'essere limitandosi a un elemento dell'essere stesso quasi fosse separato del tutto dall'essere, benchè nel pensiero complesso noi ben veggiamo ch'egli è inseparabile.

Ma questa moltiplicazione dell'idea, questo spezzamento di lei, queste relazioni diverse col reale che noi vediamo in lei, le quali tutte sono effetti soggettivi delle operazioni dello spirito nostro, non modificano giammai propriamente l'essere che ci sta dinanzi alla mente, il quale è immutabile; e il quale ci serve sempre di regola infallibile per discernere negli oggetti della mente nostra ciò che a lui appartiene, e ciò che intorno v'ha lavorato il nostro spirito colle varie sue operazioni.

ART. IX.

Delle azioni che modificano il loro termine.

Ma non vi sono dunque anche delle azioni che modificano il loro termine?

Indubitatamente un individuo, quand'è costituito ed emette degli atti secondi, modifica se stesso modificando il suo proprio termine. Anche ciò che ha natura di termine, come sono i corpi, manifestano in sè delle azioni reciproche, e quindi reciprocamente si modificano. Ma questi atti secondi, il cui effetto è la modificazione del proprio termine, vogliono essere spiegati a quel modo che risulta dalle dottrine più sopra stabilite. Richiamandone qui le principali, la natura delle azioni modificanti riceverà non poca chiarezza. Parliamo prima delle azioni de' principii, e poi di quelle che si manifestano ne' termini.

Abbiamo detto che al principio conviene l'attività, e che perciò egli non può ricevere la propria modificazione dal di fuori al tutto passivo come la cera riceverebbe l'impronta dal suggello. Questo principio ontologico è di somma importanza, poichè procede da questo, che tutta la passività (se così si vuole impropriamente chiamare) d'un principio in altro non consiste se non nella necessità che gli viene altronde di operar da se stesso, cioè spontaneamente.

Fino che si tratta del primo atto del principio, con cui egli s'individua (e l'individuazione non è che quella esistenza che ha il principio nel proprio termine), egli non può sentire la necessità che gli è imposta di individuarsi, perocchè prima di essere individuato non è ancor soggetto di alcun sentimento, non può sentire. Questa è la ragione per la quale l'atto della creazione non si sente da colui che è creato, perocchè ella è un'azione ontologicamente anteriore a lui. Il simigliante è da dirsi di ogni individuazione: l'atto con cui un individuo comincia ad esistere, l'atto con cui gli è imposta la necessità dell'esistenza, sia per generazione o per altro modo, non è sensibile all'individuo, perocchè quando questo esiste quest'atto è

già compiuto, la necessità è già subita, benchè tuttavia vi possa essere nell'individuo, ed anzi vi sia necessariamente, il sentimento della propria contingenza.

Ma dopo che l'individuo è posto in essere, supponendo che questo sia un principio libero, egli può modificare colla sua propria libera attività il suo termine proprio in quanto è modificabile e dentro certi confini della sua propria attività.

L'uomo, che oltre essere un individuo razionale è anche un individuo morale, e che perciò ha un termine morale suo proprio che consiste nella conformità della sua ragione pratica e volontà all'ordine dell'essere, può produrre in se stesso l'adesione di sè all'essere morale, cioè all'essere per ogni parte ordinato e compiuto, in un grado più o men alto, ovvero può produrre all'opposto l'adesione di sè al disordine. Con questa sua attività modifica il suo termine morale, la sua moral condizione, se stesso.

Ancora, egli può liberamente modificare il suo proprio termine razionale, che è la cognizione, aumentandola, tenendola monda dall'errore, o facendo il contrario.

Finalmente può anche modificare colla sua libertà il suo termine animale, col quale è connesso nella percezione fondamentale. In quest'ultimo caso egli muove colla forza della sua libertà il principio animale a quel modo che abbiamo dichiarato nella *Psicologia* (238-428).

Il principio razionale, a cui spetta la libertà dell'elezione, allora si trova in istato di volontà semplice, senza che possa far uso di sua libertà. Il che accade in più modi come fu dichiarato nell'*Antropologia* e nel trattato della *Coscienza*.

Ma in qualunque modo ciò nasca, sia per la preponderanza del bene eterno, come avviene ne' celesti comprensori, sia per la preponderanza del bene parziale e disordinato, come avviene all'inferno; la causa che in ogni caso muove e determina la spontaneità volontaria è presente ad essa per la ragione che l'essere ideale ha la proprietà d'inesistere nell'anima, onde il principio volontario ha in se stesso la ragione, dalla quale la

sua spontaneità è suscitata all'operazione, onde modifica se stessa, poichè ha in sè l'essere fonte di ogni suo conoscimento.

Ma ciò che dee fermare maggiormente la nostra attenzione sono le modificazioni che riceve il corpo dall'anima; e prima dall'anima razionale. In questa il principio intellettivo è unificato col sensitivo. La volontà è attività propria del principio intellettivo, ed essa opera sul sensitivo percependolo (1). Il principio sensitivo poi è percepito dall'intellettivo nell'essere e per l'essere, nel quale anche il principio intellettivo esiste e dove così s'unifica col sensitivo. Dunque quando il principio intellettivo apprende il sensitivo nell'essere, allora realmente a lui si congiunge, perchè il fatto dimostra che da quel punto egli è atto ad operar in lui ed a muoverlo. Dunque il principio sensitivo inesiste realmente nell'essere ideale, dove è trovato e mosso dall'intellettivo. Il principio sensitivo poi è percepito dall'intellettivo non come puro principio, ma colla sua individuazione animale. Così il principio intellettivo conosce e sente la condizione piacevole o dolorosa dell'animalità che è condizione sua propria, per l'unificazione. Quindi può voler mutarla o migliorarla; e questo volere ridotto all'operazione è l'attività colla quale il principio razionale o percipiente dispone ed atteggia in un dato modo se stesso, e così modifica la condizione della sua propria animalità. La spontaneità dunque del principio animale, che è quella che modifica immediatamente il termine animale, viene suscitata dalla volontà intellettiva che appartiene al principio razionale, perchè egli forma una cosa con questo principio, forma con questo un principio solo, dove il principio animale è quasi direbbesi assorbito dal principio intellettivo, e però trovasi alla mercè di questo. Non è che il principio sensitivo in tal caso sia meramente passivo, ma egli si muove da

(1) Non che la percezione sia l'attività stessa che muta il percepito: è l'attività che costituisce il percepito. Ma, costituito questo, il principio stesso della percezione emette un'attività sua propria sul percepito.

sè per quella spontaneità ch'egli ha in quanto si trova nel seno del principio razionale, col quale viene ad avere una spontaneità sola. E l'unità di questa spontaneità provasi anche dal vedere che talora quella che prima si muove è la spontaneità del principio animale, a cui seconda quella del principio intellettivo, come sembra accader ne' bambini, che operano volontariamente, ma seguendo colla volontà l'istinto animale.

Dunque

1.° La percezione fondamentale è una fisica e reale unione, è una reale inesistenza del principio sensitivo individuato nell'intellettivo, che così s'unificano; giacchè il fatto dimostra che l'attività volontaria dispone, quasi di suo termine proprio, dell'animalità che ella possiede nell'essere da lei intuito, e l'attività animale modificandosi da sè ottiene che la volontà pure si atleggi in conformità di lei, operando come termine della volontà, termine inesistente nell'essere che è l'oggetto della volontà;

2.° L'unione del sensibile coll'essere, che si fa nella mente, è anch'essa una vera unione entitativa, e non meramente rappresentativa, di modo che il sensibile percepito intellettivamente è veramente il sensibile e non una sua specie o imagine, onde colui che lo percepisce intellettivamente, può anche operare realmente in lui come in suo termine. Come adunque il principio intellettivo, in quant'è razionale, possa muovere l'animalità, si rimane così spiegato. La quale spiegazione dipende da questo vero, che « il principio ha virtù di modificare il suo termine proprio ». Il principio razionale modifica l'animalità quasi suo termine proprio.

Ma su queste maniere di termine proprio e di termine straniero nasce qui un'ambiguità che si conviene rimuovere. Noi abbiam detto che l'essere ideale è un termine straniero dell'intuito, e che la realtà pura è un termine straniero del sentimento. Vi ha nondimeno fra questi due termini stranieri un'immensa differenza, perocchè la realtà pura resta fuori del sentimento, laddove l'esser ideale resta dentro l'intuito. È dunque necessario distinguersi fra il termine straniero esterno, e il termine straniero interno.

Rimane adunque a vedere se nella percezione dell'animalità questa sia termine proprio del principio intellettivo, o termine straniero interno, oppure straniero esterno.

Prima di tutto è da escludersi dall'animalità la realtà pura, come quella che rimane sempre termine straniero esterno.

In secondo luogo è da considerare, che l'intelligenza sopravviene all'animale perfetto già costituito, e che mediante questa sopravvenienza accade che il principio animale si senta nell'essere, e in quanto inesiste nell'essere in tanto partecipi dell'esistenza oggettiva dell'essere stesso. Questo sentimento è la razionalità, il primo atto della razionalità. In questo primo atto quel principio che prima era soltanto animale è divenuto intelligente coll'acquisto che fece dell'intuito dell'essere, e dell'attività intellettuale racchiusa virtualmente in questo intuito. Rispetto a questo atto intuitivo, che tosto diviene atto percettivo, il principio animale è divenuto termine proprio, ma termine che è ad un tempo principio, e quindi vi ha un principio solo spiegante due attività, l'una superiore all'altra; l'attività inferiore è quella che si può chiamare termine proprio, ma il principio delle due attività è identico. Quindi se il principio si considera solamente in relazione coll'attività superiore, e poi si considera in relazione colla sua attività inferiore, allora fra il principio considerato sotto l'una relazione, e il principio stesso considerato sotto l'altra, interviene il rapporto di principio e di termine proprio. Ma ciò non toglie che trattisi di un solo principio, come dicevamo, di due attività.

In quanto poi non si considera il principio dell'animalità, ma il termine fenomenico, come questo è termine proprio del principio sensitivo, così medesimamente è termine proprio del principio razionale, che è il principio unificato, il principio che nell'essere da lui intuito percepisce l'animalità come propria di sè intuente.

Se poi consideriamo il solo principio sensitivo separato dall'intellettivo, come è ne' bruti, ci si presentano i fatti seguenti: 1° la spontaneità, con cui esso pone il termine proprio e dopo

posto il modifica, opera soltanto per una necessità, di cui non ha la ragione in se stesso, e che però gli vien dal di fuori; 2° posta in azione la sua spontaneità, questa non modifica soltanto il termine proprio, ma ben anche la causa che impone alla spontaneità il suo modo di operare.

Questi due fatti dimostrano che il sentimento dell'animale, il quale abbraccia il suo termine proprio, il sentito, finimento del sentimento medesimo, è relativo al principio, ma che fuori di questo sentimento relativo vi ha un'altra entità la quale determina la spontaneità del principio sensitivo, senza però che ella stessa cada nel sentimento, ma si rimanendosi termine straniero esterno. L'azione adunque di questo termine straniero esterno, che abbiamo anche chiamato realtà pura, viene fatta al di fuori del sentimento stesso, mentre il suo effetto rimane dentro il sentimento, ond'essa appartiene al genere di quelle azioni che abbiám denominate ontologicamente anteriori all'individuo. Rassomiglia una tale azione all'azione creatrice, la quale si compie anteriormente alla cosa creata, laddove il suo effetto è la stessa cosa creata; ma differisce dall'azione creatrice in questo, che il modo col quale esiste una cosa creata neppur rappresenta il modo dell'azione creatrice; quando all'incontro il termine proprio del sentimento riceve una configurazione dalla realtà pura e la rappresenta, perocchè questa configurazione non trova la sua ragione nel modo di operare del principio senziente, e però conviene riferirla come a sua causa al modo di operare della realtà pura, ossia all'azione straniera, a cui noi diamo la denominazione di realtà pura, e che diciamo sentita pigliando la configurazione del sentimento come la rappresentazione di lei.

Oltre questa configurazione finale del sentimento, che viene imposta dal modo di un'azione straniera, vi ha un altro elemento che ci fa conoscere l'esistenza di una causa straniera; e questo, come abbiám detto più sopra, si è il senso della difficoltà che prova la spontaneità sensitiva a muoversi e modificarsi dopo che ella ha già conseguito uno stato d'individuazione.

La configurazione finale del sentimento, e il detto senso della difficoltà, si manifestano nel sentimento animale ad un tempo medesimo: perocchè il sentimento puramente fondamentale non presenta nè configurazione nè difficoltà. Quindi la percezione intellettuale della realtà straniera si fa tosto che incomincia il senso della difficoltà, benchè la mente eseguisca la percezione tanto quando le occorre di percepire la configurazione del sentimento, come quando le occorre di percepire il senso della difficoltà o della violenza: è dunque una percezione sola, che ha due ragioni, e che pone due elementi nel percepito, la figura e la forza.

Il secondo poi dei fatti accennati prova medesimamente, che quantunque il principio sensitivo operi unicamente nel proprio sentimento, tuttavia questa sua azione racchiusa nel sentimento produce un effetto al di là del sentimento medesimo; cioè nella realtà pura corporea, o per dir meglio in quella causa occulta, dalla quale procede la necessità, che ha il principio sensitivo, di operare. Così l'azione del principio sensitivo, relativamente all'effetto che produce al di là del sentimento, potrebbe essere un'azione ontologicamente anteriore rispetto alla detta causa che ne prova l'effetto. E dico soltanto *potrebbe* essere, giacchè sarebbe difficile il dimostrare che la detta entità o causa al di là del sentimento non potesse partecipare del sentimento medesimo in cui l'azione ha luogo, ma credo più probabile che quest'azione le sia straniera, come pure è straniera l'azione sua al principio senziente dell'animale.

L'azione poi colla quale, o in conseguenza della quale, la realtà pura termine straniero esterno riceve una modificazione, non ha luogo soltanto dopo che l'animale è costituito, ma fino dal primo atto della sua costituzione, come fu da noi esposto altrove: dove abbiám detto che l'animazione stessa dà al corpo animale un cert'atto che non aveva prima, un atto, voglio dire, che appartiene all'armonico eccitamento (*Antropologia* 371-384).

Noi abbiám poi già più sopra veduto, che l'azione straniera che si manifesta nel finimento configurato del nostro sentimento,

e che è uno de' due elementi che noi consideriamo nella realtà pura (essendo l'altro la stessa *configurazione*), si dee attribuire ad un principio diverso da quello dell'animale, il quale operi spontaneamente e così modifichi il suo termine proprio, cioè il fine configurato della sua propria azione.

Così possiamo concludere

1.° Che solo i diversi principj operano e modificano se stessi;

2.° Che due principj l'uno straniero all'altro, quando sono posti in relazione mediante un termine comune (comune entitativamente, cioè come realtà pura (1), benchè avente un modo relativo e fenomenale diverso), sono reciprocamente i motori delle proprie attività, perchè ciascuno ha potere dal termine comune, e modificato il termine proprio dell'uno, la spontaneità dell'altro principio è necessitata a modificare il termine proprio; perchè i due termini, in qualche modo, s'unificano;

3.° Che quando i termini sembrano agir fra loro e modificarsi, senza che apparisca l'azione de' loro principj, come accade nel movimento e nell'urto de' corpi, l'azione tuttavia non si può attribuire ai termini come termini, giacchè come tali sono inerti, ma ai principj che inesistono ne' corpi, sebbene questi principj non si percepiscano. Così noi abbiamo attribuita l'attrazione de' corpi ai principj sensitivi inerenti agli elementi, e i fenomeni del movimento e dell'urto ai principj motori. Tali fenomeni rispetto ai loro principj che li cagionano sono soggettivi, rispetto a noi che ne siamo spettatori sono estrasoggettivi, e doppiamente estrasoggettivi, perchè non si apprendono nè come appartenenti al principio nostro proprio (se non siamo stati gli autori del moto), nè come appartenenti ad altro principio, ma soltanto come effetti senza causa, rappresentatici dai nostri proprii sentimenti.

(1) Questa *realtà pura* abbiamo già veduto che è cosa astratta dalla mente.

CAPO LVIII.

DELLA VERITÀ ONTOLOGICA E DELLA VERITÀ LOGICA.

Noi abbiamo fin qui investigata la natura dell'essere reale e svolta la sua intima organizzazione, cioè quell'ordine intrinseco che porta ne' suoi visceri, senza il quale egli non sarebbe essere.

Oltre al porre questa dottrina generale intorno all'ente reale, noi dividemmo l'ente reale in assoluto e relativo, e convenendoci favellare dell'assoluto più a lungo nella seconda parte di quest'opera, ci stendemmo a descrivere l'intima costituzione dell'ente relativo. Vedemmo che egli non è completo s'egli non ha un principio ed un termine, oltre il dover egli avere una relazione colla mente che gli dà la forma oggettiva ed ontologica, od esser mente egli stesso. L'ente reale adunque completo si riduce mai sempre ad essere « un ente principio individuato ».

Ma vedemmo ancora che gli enti puramente sensitivi sono individuati da un fenomeno posto da essi in quanto sono principj senzienti, per una necessità che viene loro imposta altronde, senza il qual fenomeno non sono ancora enti mancando loro l'individualità, di maniera che sono enti individui soltanto in quanto inesistono nel fenomeno specifico come in loro proprio termine. Questo fenomeno specifico e primitivo costituisce la loro forma sostanziale, e per esso sono piuttosto una sostanza che un'altra, dimodochè variando esso varia il nome sostantivo che viene loro imposto in qualsivoglia idioma.

La cosa non è così rispetto all'ente intellettivo, il quale, come tale, non ha fenomeno alcuno, ma soltanto ha per suo termine l'essere, e inesistendo in questo suo termine partecipa la condizione di essere senza bisogno d'altro; di maniera che fra gli enti finiti le sole menti sono enti per se stesse, laddove il reale puramente sensitivo (molto meno quello che si concepisce come insensato) non è ente per se stesso, ma soltanto per la relazione con quella mente che lo percepisce, o che in qualunque modo lo pensa; perocchè solo quand'è percepito o pensato egli inesiste nell'essere, il qual essere ha sua propria

sede nella mente (nella mente eterna prima di tutto, poi nelle altre).

Ora taluno male intendendo questa teoria potrebbe falsamente indurne che ella arrecasse nocumento alla verità dell'esistenza de' corpi e a quella de' reali sensitivi, quasi queste entità fossero pure apparenze, e la dottrina intorno ad esse esposta si riducesse ad un sistema di idealismo con pregiudizio eziandio della certezza delle cognizioni umane. Or quantunque noi ci siamo dati cura di distinguere accuratamente il fenomeno dall'apparenza, e abbiamo anche difesa la certezza del pensare relativo, tuttavia noi vogliamo pigliarne occasione a compiere la teoria della verità e della certezza che abbiamo in parte esposta nel *Nuovo Saggio* e nel *Rinnovamento* e in altre opere. Nelle quali noi abbiamo dato la teoria della *verità logica*: or dunque esporremo quella della *verità ontologica*.

ART. I.

Che cosa s'intenda per verità logica, e che cosa per verità ontologica.

Cominciamo da chiarire che cosa s'intenda per verità logica, e che cosa per verità ontologica.

La verità logica è la verità delle proposizioni. Si suol parlare di questa quando si dice che la verità e la falsità appartiene ai giudizi, i quali s'esprimono in proposizioni; ovvero quando si dice che la verità e la falsità appartiene a quella maniera di conoscere, che si appella conoscere per via di predicazione.

I logici insegnano che ogni proposizione anche negativa si può ridurre ad una forma affermativa, a ragion d'esempio la proposizione negativa: « il brutto non è uomo », si può ridurre sotto questa forma affermativa: « il brutto è non uomo ». Di più ogni proposizione complessa si può spezzare in proposizioni semplici. Quindi ciò che noi siam per dire delle proposizioni semplici ed affermative può esser facilmente applicato alle proposizioni complesse, ed alle negative, e in questo modo il nostro discorso avrà valore per tutte le proposizioni.

Diciamo adunque primieramente che ogni proposizione esprime un atto dello spirito intelligente, con cui vede la convenienza di un predicato e di un soggetto e vi dà l'assenso. Il vedere questa convenienza e il dar l'assenso sono atti inseparabili, ed anzi nel primo loro nascere un atto solo, giacchè lo spirito pur col vedere quella convenienza vi ha già naturalmente e necessariamente assentito. Ma questo primissimo e naturale assenso è differente dall'assenso posteriore libero, o certo volontario. Il primo assenso appartiene all'inesistenza del principio intellettivo dell'essere; perocchè il principio intellettivo inesiste nell'essere in quanto lo vede, e se nell'essere vede la convenienza del predicato col soggetto, con questo atto di vederla inesiste ancora nell'essere dove esso trova un tal ordine. Questo è il primo principio della volontà, la potenza volitiva nell'atto del suo nascere. Se l'essere non avesse un ordine intrinseco, giammai dall'intuizione di lui potrebbe uscirne la potenza volitiva, la quale ha sempre per termine un assenso dato o negato all'ordine dell'essere stesso. Or questo assenso ha più gradi: lo spirito può aderire all'ordine dell'essere con più o meno di attività e d'intensione, con un atto solo di assenso o con atti replicati. Questo aumento di attività nel detto assenso non è inchiuso naturalmente nell'intuizione, ed è per questo che si distingue l'intuizione della convenienza fra un predicato e un soggetto, e l'assenso dato a questa convenienza.

Una proposizione ha tre parti che si sogliono chiamare da' logici il subbietto, il predicato e la copula. La copula si può sempre ridurre ad una espressione sola, cioè al verbo *È*, il quale può supplire a qualunque verbo, come accade nella lingua basca che non ha altri verbi che il verbo essere; ed anzi le proposizioni che hanno per copula il verbo *È* hanno raggiunto la loro forma più semplice e fedele, giacchè gli altri verbi furono istituiti per rendere il discorso più breve e però meno distinto. Infatti chi dice questa proposizione: « l'uomo muore » non ha fatto che rendere più breve quest'altra: « l'uomo *È* mortale », riducendo la copula e il predicato in una sola parola, che esprime effettivamente due concetti in uno.

Se dunque si considerano le proposizioni in questa loro forma semplice e primitiva, vedesi che ciò che si dice in ogni proposizione si è che il subbietto è ciò che esprime il predicato. Si fa dunque una specie di equazione fra il subbietto ed il predicato, si afferma un'identità parziale, e dico parziale, perocchè il subbietto può essere ciò che viene espresso col predicato, ed essere nondimeno qualche altra cosa di più.

La forza poi della copula È non esprime solamente tale equazione in se stessa, ma esprime l'assenso di chi forma il giudizio, perocchè È è una parola pronunciata da chi giudica e significa in parole il suo giudizio. L'assenso poi ossia il giudizio è vero se vi ha l'identità pronunciata fra il subbietto ed il predicato, ed è falso se non vi ha. L'identità dunque del subbietto col predicato è la verità oggettiva della proposizione; l'assenso dato a questa verità oggettiva è la verità soggettiva, o per dir meglio la verità oggettiva partecipata, posseduta dal soggetto giudicante.

Tale è la verità logica, che può essere considerata astrattamente in due modi: in se stessa, quasi nella sua possibilità, e nel soggetto intelligente che le assente.

Ma quale è poi la verità ontologica? — È da considerarsi che il subbietto delle proposizioni logiche è supposto in esso, e che l'intento della proposizione non è altro se non di far conoscere che al detto subbietto spetta il tale e tale predicato. Rimane dunque a determinare questo subbietto, rimane a vedere se egli esiste, o qual modo e grado di esistenza egli si abbia. Infatti il subbietto di una proposizione logica potrebbe anche essere un assurdo, o potrebbe contener in sè virtualmente un assurdo, o potrebbe essere un puro astratto, un non ente, o un elemento di ente, un ente incompleto, o un ente relativo, o finalmente l'ente assoluto. A ragion d'esempio questa proposizione: « la contraddizione è un affermare e un negare insieme la stessa cosa presa sotto lo stesso aspetto », ha per subbietto la contraddizione, la quale nè esiste, nè può esistere attualmente in una intelligenza, benchè venga espressa nelle parole, le quali

in tal caso non significano alla mente se non gli elementi della contraddizione, ma non quel nesso nel quale giace la contraddizione. Perocchè la mente non concepisce la contraddizione se non distruggendola coll'atto stesso con cui la concepisce, a quel modo ch'ella concepisce il falso, perchè concepire il falso è lo stesso che negarlo, giacchè se io so che è falso, col saper questo, nego che sia vero. Tuttavia la mente concepisce, ed esprime in parole l'assurdo ed il falso non come assurdo o come falso, ma a quello stesso modo come gli Algebristi ad una quantità col segno negativo antepongono ancora un segno positivo: la mente cioè prende l'assurdo ed il falso come fosse un vero, un possibile, gli dà un'entità, riservandosi poi a riconoscere che sotto questa forma positiva di ente giace il nulla o l'impossibile: il che dipende dal pensare imperfetto ed astratto proprio della mente umana, dal pensare l'ente comunissimo senza esser necessitata a determinare che cosa soggiaccia a questo ente comunissimo, e in una parola dal pensare relativo come abbiamo già dichiarato.

Il subbietto adunque delle proposizioni logiche viene sempre presentato in esse sotto la forma di un ente, ma non sempre è tale, come dicevamo, potendo nascondersi sotto quella forma di ente ciò che non è ente, o ciò che non è ente compiuto, o insomma ciò che ha un modo di esistere anzichè un altro. Malgrado di tutto ciò la logica verità della proposizione può rimaner intatta; perocchè quella verità non consiste che nella copula, cioè nella identità parziale fra il subbietto ed il predicato, e quindi non dipende dalla natura del subbietto. A ragion d'esempio questa proposizione: « il nulla è l'assenza di ogni ente », esprime una verità logica evidentissima, eppure il subbietto della proposizione non è un ente, ma il nulla; il nulla, segnato con una parola come fosse qualche cosa, è concepito sotto la forma comunissima di ente, quasi fosse capace di avere de' predicati. Perocchè alla mente in questi giudizi e in queste proposizioni non importa il sapere, nè dice a se stessa che cosa sia il subbietto, e però lo suppone un ente per poterlo concepire,

sia o non sia tale, ed altro non vuol sapere di lui, fuorchè se gli convenga quel predicato o no, il quale può essere anch'egli negativo o pari al nulla, e in una parola, se sia conveniente al subbietto dialettico.

Questa verità logica che consiste nella convenienza di un predicato con un subbietto, e non in altro, non solo non inganna perchè è verità, ma è all'uomo preziosissima sicura regola della sua vita prammatica e morale.

Ma posciachè l'uomo in tutti questi giudizi pensa il subbietto sotto la forma di ente, egli è manifesto che questo pensiero è tanto più vero, quanto il detto subbietto ha più dell'ente; e questa sì è quella verità che diciamo ontologica.

Or la *verità ontologica* non si può ella ridurre alla verità logica, non si può tradurla in un giudizio, in una proposizione?

Questa questione si riduce a quest'altra: quando pensiamo un subbietto, lo pensiamo noi sempre e necessariamente mediante un giudizio? E perciocchè, qualunque cosa sia il subbietto, noi lo pensiamo sempre sotto la forma di ente, perciò ugualmente possiam dimandare: pensando noi un ente, lo pensiamo sempre mediante un giudizio.

La qual questione deve distinguersi da quest'altra: acciocchè la mente arrivi a pensare un ente, debbono essere precedute a questo pensiero dell'ente altre operazioni mentali e tra queste anche quella del giudizio? Or noi adesso non cerchiamo quali operazioni mentali debban esser precedute al pensiero di un dato ente, e se fra queste anche un giudizio, ma cerchiamo se nel pensiero stesso di un ente si contenga necessariamente un giudizio, qualunque poi sieno state le operazioni precedenti a questo pensiero.

Ora l'ente si pensa in più modi. E primieramente colla semplice intuizione si pensa l'essere in universale, la quale non racchiude giudizio alcuno, giacchè il giudizio suppone innanzi a sè l'esistenza di chi giudica, e però è sempre un atto secondo, laddove l'intuizione è l'atto primo pel quale esiste il principio intelligente, è l'inesistenza d'un principio reale nell'idea come

in suo termine, e quindi è la costituzione del soggetto atto a intendere e portare giudizio.

Di poi l'ente si pensa colla percezione intellettuale. Questa è un atto del principio che intuisce l'idea, al quale essendo dato il sentimento, lo apprende necessariamente nell'idea in cui egli inesiste, e però lo apprende come ente in quanto nel sentimento gli è dato il principio senziente, ed insieme apprende anche tutto ciò che è richiesto dall'ordine dell'essere intuito, benchè non sia compreso nel sentimento come la realtà pura straniera. Noi abbiain trattata la questione: se questa percezione sia un giudizio, e abbiain detto che avanti ch'ella si formi non esistono i due termini del giudizio, cioè il soggetto ed il predicato distinti fra loro; ma che dopo compiuta la percezione si può per via d'analisi risolverla in un giudizio (*sistema filosofico* 43-50). Infatti l'analisi della percezione presenta queste due forme: « l'ente è realizzato in questo sentimento », e « questo sentimento è l'ente ». Or nella prima forma il predicato, cioè la realizzazione, ossia il sentimento, non è ente conosciuto se si prende diviso dal resto della proposizione, e se non è conosciuto non esiste ancora come elemento del giudizio. Nella seconda forma non è conosciuto il soggetto se si divide dall'intera proposizione, e perciò, di nuovo, non è elemento del giudizio. Dunque anteriormente alla percezione gli elementi del giudizio non esistono, ma l'un d'essi è creato dalla percezione stessa. Quindi nell'*Ideologia* abbiain detto che la percezione è quella che crea il subbietto del giudizio; ed egualmente si potrebbe dire esser quella che crea il predicato, perocchè la percezione analizzata egualmente s'esprime in quelle due forme, nella prima delle quali è predicato ciò che nella seconda è soggetto.

Ora quello che diciain qui della percezione o sintesi primitiva, possiamo dirlo di ogni altra maniera di pensar un ente: il pensiero di un ente si può risolvere in un giudizio colla riflessione dopo che egli è formato; ma nell'atto di formarsi non è un giudizio perchè manca l'uno de' due termini, il predicato

ovvero il subbietto. Infatti se noi pensiamo un ente, prima di questo pensiero niente conosciamo, perocchè l'ente è la prima cosa che conosciamo: le qualità, proprietà o determinazioni dell'ente, le conosciamo posteriormente in quanto all'ordine logico. A ragion d'esempio, noi non conosciamo il sentimento se non dopo che abbiamo detto a noi stessi che egli esiste. Ma il sentimento è per noi incognito prima d'aver pronunciato questa parola interiore. Questa espressione adunque; « egli esiste », esprime l'analisi della percezione dopo che è già fatta, non la percezione nell'atto del farsi, perocchè egli, il sentimento, prima che aggiungiamo la parola esiste, essendoci del tutto incognito non è atto a fare da subbietto del giudizio. Ma perchè dunque la mente che analizza la percezione esprime il sentimento come fosse già un subbietto, dicendo: « il sentimento esiste ». Per la ragione che dicevamo innanzi parlando della verità logica. Ogni qualvolta la mente vuole esprimere questa verità è obbligata di esprimerla in una proposizione, perocchè questa verità è appunto la verità delle proposizioni; e la mente non può formare una proposizione se non prende il subbietto come già formato. Onde allorquando il subbietto non è ancora formato, come accade nelle percezioni e in ogni pensiero di un ente, lo suppone però formato mettendogli intorno ella stessa quasi direi la veste di ente, e riserbandosi poi in appresso a ricercare se quella veste gli conviene o no; la quale è appunto la questione della verità ontologica.

Se dunque attentamente si considera la proposizione: « questo sentimento è un ente », ovvero più in generale: « il tale oggetto è un ente », manifestamente si scorge che già la prima parola della proposizione: « questo sentimento », ovvero « il tal oggetto contiene l'ente », significa un ente perchè significa un oggetto cognito, e quindi la seconda parte della proposizione: « è un ente », non è altro che una ripetizione di ciò che fu già detto nella prima parola; se non che la prima parola esprime il subbietto dinotava l'ente unito individualmente colla sua determinazione come è in natura, quando la seconda parte

della proposizione pone l'ente come fosse un elemento separato, il che è un puro arbitrio della mente, che ha virtù di astrarre e dividere ciò che è indiviso ed anche indivisibile.

Scorgesi da tutto ciò:

1.° Che la verità ontologica consiste nell'ente, e che ciò che si pensa ha più di verità ontologica quanto più ha di ente, e ha meno di verità ontologica quanto meno ha di ente, e che l'aver più o meno di ente è un fatto al tutto indipendente dai nostri giudizi e dalle nostre proposizioni, dal nostro assenso o dissenso.

2.° Che questa verità ontologica non può essere espressa direttamente in un giudizio o in una proposizione, ma viene pensata immediatamente nel pensiero dell'ente; e che allorché si scioglie questo pensiero in una proposizione, questa non lo rende con esattezza. Perocchè interviene un'operazione della mente che divide quello che è indivisibile, e mentre la verità ontologica sta tutta e compiutamente racchiusa nel semplice pensiero dell'ente, il qual ente pensato non somministra più che un solo de' termini del giudizio p. e. il subbietto, la mente per via di analisi cerca di scioglierlo e spezzarlo ne' due termini del subbietto e del predicato; e per far ciò ella è costretta a replicar due volte la stessa cosa, giacchè non può pronunciare il solo subbietto senz'aver espresso tutto il pensiero dell'ente a cui spetta la verità ontologica, mentr'ella pur vuole estenderla e diffonderla nella copula e nel predicato, che non le aggiungono se non una inesatta ed impropria superfluità.

Ogni intelligenza ha per sua legge fondamentale il principio di cognizione che dice: « il termine del pensiero è l'ente ». In oltre ogni intelligenza ha quest'altra legge « di poter pensare tutto ciò che sente », perocchè ogni sensibile è contenuto nella sfera dell'essere come il meno nel più. Finalmente l'intelligenza umana ha una terza legge, ed è: « dopo aver pensato l'ente, poter limitare la sua speciale attenzione in modo che ella non abbracci tutto l'ente, ma solo un elemento, o una relazione ». Queste sono le tre leggi più generali del pensare umano.

In virtù dunque della prima legge, la mente umana non può pensare che l'ente (perchè questo costituisce l'essenza d'ogni pensiero); ma per la seconda e terza legge, ella pensa anche il *sensibile* e l'*astratto*. Ora il *sensibile* e l'*astratto* appartengono, noi dicevamo, all'ente come il meno al più, e però non sono enti, manca loro qualche cosa per essere ente. L'ente in se stesso è indivisibile ed uno, ma riceve una divisione *relativa*: quindi egli ammette delle parti, degli elementi relativi. Il *sensibile* è una *parte relativa* dell'ente: è il sentimento stesso che cagiona questa divisione relativa per la *limitazione ontologica*, di cui abbiamo parlato, per la quale egli è ristretto a se stesso, e ciò che non è in lui non è lui, rimane così al tutto escluso e diviso da lui. L'*astratto* puro è una *parte relativa* dell'ente; ma questa divisione non è fatta dal sentimento, ma dalla ragione astraente, la quale è la facoltà di limitare la propria attenzione, onde questa è una *limitazione psicologica* che fa, relativamente al pensiero, ciò che fa la limitazione ontologica rispetto al sentimento, cioè divide in parti relative l'ente indivisibile ed uno in se stesso.

Come dunque si conciliano queste tre leggi? Non sembrano esse contraddizione? Perocchè mentre la prima dice, che l'intelligenza, ogni intelligenza non può pensare che l'ente, le altre due dicono che l'intelligenza umana, può pensare anche quello che non è ente, come il *sensibile* e l'*astratto*: perocchè l'ente essendo per essenza uno, semplicissimo, indivisibile, se gli manca qualche cosa non è più ente, e però quello che è parte o elemento di lui, non è lui.

Questa conciliazione si fa con una quarta legge dello spirito umano, la quale si è, che « l'umana intelligenza suppone ente quello che vuol pensare, ancorchè non sia ente » e con questa supposizione lo pensa. Questo è quello stesso che dicevamo più sopra, cioè, che l'umana intelligenza concepisce quello che non è ente sotto la forma che ella stessa gli pone di ente, benchè ella stessa poi sappia che questa forma è posta da lei stessa, e che non appartiene a quella parte o elemento di ente che

per tal modo è da lei pensato; e per questo speciale servizio che presta alla mente l'essere ideale, avviene che gli compete propriamente la denominazione di mezzo del conoscere, atteso che egli rende conoscibili anche le cose che non sono per se stesse conoscibili, rappresenta come ente anche ciò che non è ente, mettendogli in dosso e quasi prestandogli la veste di ente. Per questo, nel linguaggio che rappresenta il pensiero, ogni cosa, un accidente, una relazione, un altro astratto qualsiasi, un sensibile riceve un nome sostantivo, col quale fa figura di subbietto in una proposizione, ed anche si appella col sostantivo generalissimo di *cosa*. Nè per questo il pensare umano necessariamente s'inganna. Perocchè quantunque egli apprenda gli elementi e le parti relative dell'ente come altrettanti enti, tuttavia l'intenzione del pensare non si ferma alla forma di ente aggiunta pel bisogno della concezione; ma termina in quei relativi e parziali, per intendere i quali s'indusse a vestirli da enti, e le sue azioni stesso riferisce a questi. Oltre di che può sempre colla riflessione tornare su cotesta sua fattura, e in essa discernere l'ente aggiunto e sceverarlo dall'elemento o parte relativa che per quell'aggiunta rese pensabile, e così istituisce una critica del proprio pensiero mediante un altro pensiero più elevato e perfetto. Questa critica gli fa conoscer tre cose: 1.° che l'elemento o la parte relativa dell'ente che egli pensa è da lui pensato sotto la forma di ente, e che solo sotto questa forma è pensabile; 2.° che questa forma non gli appartiene in proprio, ma gli viene aggiunta dalla mente; 3.° che quello che egli pensa sotto questa forma non è più pensabile nè concepibile qualora di questa forma fosse spogliato. E per questo si dice che l'elemento o parte relativa dell'ente si pensa soltanto indirettamente; perocchè, dopo essersi pensato come ente, si nega di lui l'ente, e in tal modo altri si avvede che da sè solo è impensabile: così da sè solo in qualche modo si pensa come impensabile.

Or la dottrina della verità ontologica viene ad esser questa critica appunto del pensare umano, in quanto egli pensa il non

ente sotto la forma di ente. Perocchè la verità ontologica è lo stesso ente come oggetto del pensiero, e non come mezzo del pensiero. Onde procedono queste due proposizioni:

1.° Che il termine del pensiero ha più di verità ontologica più che egli ha di ente non mutuato dalla mente, ma in proprio.

2.° Che medesimamente il pensiero ha più di verità ontologica più che il suo termine ha di propria entità, e non aggiuntagli dalla mente per necessità di concepirla.

ART. II.

La verità ontologica può considerarsi in se stessa qual'è nella mente divina, e può considerarsi qual'è partecipata dalla mente umana.

La verità ontologica adunque è l'ente per essenza: ogni cosa in quanto è ente ha di questa verità, e ne ha tanto più quanto più ha dell'ente.

Ma questa maniera assoluta di definire la verità ontologica uguagliandola, o anzi identificandola all'ente, non dimostra aver relazione con una mente, poichè egli pare che l'ente considerato in se stesso e per assoluto a niuna mente si riferisca.

La quale obbiezione cade da se stessa, purchè si osservi che la ragione, per la quale il concetto assoluto dell'ente non involge quello di una mente in cui inesista, altra non è se non la stessa imperfezione del pensar nostro, il quale concepisce l'ente senza penetrarlo e toccarne i visceri, onde il conosce soltanto inizialmente, rimanendogli nascosto quell'ordine intrinseco onde internamente è organato. Oltre di che il concetto che l'umana mente si forma dell'ente ha un'altra limitazione conseguente alla prima; ed è, che nell'intuizione dell'ente ella non vede in esso se medesima intuente, benchè inesista in lui, giacchè questo inesistere è il primo suo atto che non può essere atto di cognizione, perchè ogni atto di cognizione suppone due cose opposte (principio e oggetto) e non una sola, e il primo atto è un solo; onde accade che l'intuizione dell'ente lo intuisca come oggetto separato da ogni mente.

Ma una riflessione più profonda ci fa conoscere che ogni ente da noi concepito, di cui possiam favellare, è necessariamente oggetto, e che il concetto di oggetto suppone quello di soggetto intelligente, e però qualunque ente di cui si parla involge una relazione intrinseca ed essenziale con una mente.

Ma se l'ente di cui lice pensare e favellare è necessariamente oggetto, e se l'oggetto è relativo ad una mente, questa relazione non determina però per sè sola a qual mente egli sia relativo. E primieramente apparisce ad evidenza, che egli non ha alcuna necessità di essere relativo alla mente umana, o ad altra mente qualsivoglia finita e contingente; perocchè potendo tutte queste menti non essere, ne verrebbe che anche l'essere potesse non essere, il che è un assurdo manifesto. Se dunque si considera che l'ente essenziale è un oggetto necessario, forz'è concludere ch'egli abbia una relazione necessaria con una mente necessaria, nella quale per sua propria natura inesista ed essa in lui secondo i diversi rispetti di sciente e di scito. E poichè l'essere essenziale come oggetto inesiste per propria essenza in una mente necessaria, perciò questa mente lo dee conoscere e penetrare in tutto il suo ordine intrinseco, e quindi dee conoscere in lui anche se stessa, giacchè nel suo ordine la contiene e racchiude. Onde se le menti finite non vedono nell'ente oggetto se stesse, e però loro sembra che l'ente oggetto abbia un modo di esistere suo proprio fuori di qualunque mente, la mente infinita all'incontro vede nell'ente oggetto se stessa, e in se stessa vede l'ente oggetto; ond'ella conosce immediatamente che l'ente oggetto esiste per sè, e questo esistere per sè è un esistere nella mente infinita che pure esiste in lui per sè.

Quando adunque si dice che la verità ontologica è l'ente per essenza, allora non si piglia già l'ente in quanto è fuori della mente, come apparisce al nostro intuito; ma si piglia l'ente in quanto noi con un ragionamento ontologico trascendente veniamo a conoscere che è per essenza nella mente divina, onde la verità è *cognita* per la sua propria essenza, e quando i

metafisici distinguono il *vero non cognito*, e il *vero cognito*, la distinzione non è assoluta, ma soltanto relativa alla mente umana o altra mente finita (1). Indi nella mente divina la verità è conosciuta per sua essenza, onde l'essere oggetto e l'essere conosciuto nella mente divina è il medesimo. Di che la mente divina non solo conosce, ma ha sempre conosciuto l'ente pienamente in tutto l'ordine suo, e niuna cosa che non sia ente è da lei conosciuta come ente, nel qual caso ci avrebbe deficienza di verità ontologica in quella mente, il che è impossibile.

La mente umana all'opposto non fa che partecipare di questa verità ontologica con certa misura e contingenza.

Diciamo che la mente umana partecipa di questa verità ontologica che risiede nella mente divina come in sua propria naturale sede. Perocchè ella intuisce l'ente come oggetto, e questo oggetto lo riceve, non procede da lei, è anteriore a lei. È ben da riflettersi che l'oggetto veduto dalla mente umana è oggetto per sè, e non in virtù della mente umana che è posteriore a lui, e che dicesi mente soltanto perchè intuisce l'oggetto. La prova evidente di ciò si trova paragonando l'essere coi sentimenti, perchè questi non sono per se stessi oggetti, e quello sì. Dipende forse ciò dalla diversità del principio soggettivo che sente in quelli e intende in questo? Ciò non può essere, perocchè il concetto di principio è comune tanto a quello che sente, quanto a quello che intende, e la differenza de' principii dipende unicamente dai loro termini; il termine poi del principio intellettuale è a lui straniero benchè interno, a lui infinitamente superiore. La qualità di termine non importa punto la qualità di oggetto; dunque l'ente non è reso oggetto

(1) Egregiamente Cesare Baldinotti scrisse: *In hac analysi positum fuit verum in se, antequam cognoscatur et quin cognoscatur, quia de vero agere, quatenus a mente humana cognoscitur, propositum fuit. — In mente divina unum ab alio disjunctum non est* (Metaph. C. 591). E poco avanti avea detto: *Cum esse rerum in se ex hac analysi consequatur, INFINITAM etiam INTELLIGENTIAM, in qua suum esse reale habeat, ex eadem ostenditur* (Ibid. 590).

dal principio finito a cui si porge qual termine, perocchè il porgersi semplicemente per termine non è un divenire oggetto. Deve dunque essere oggetto per se stesso, e presentarsi alla mente umana nella sua propria qualità di oggetto. Ma la qualità di oggetto, essenziale a lui, importa la sua inesistenza pure essenziale nella mente divina; e da questa qualità di oggetto essenziale all'ente nella mente divina riceve l'appellazione di verità ontologica. Dunque la mente umana intuente l'essere come oggetto partecipa di quella verità ontologica che risiede come in sua propria sede nella mente divina.

Diciamo ancora, che la mente umana partecipa della verità ontologica con misura e contingenza. E in quanto alla contingenza, ella è manifesta, poichè la stessa mente umana è contingente.

In quanto poi alla misura, ella si scorge in tutte quelle limitazioni del pensare umano che abbiamo a lungo e in varii luoghi descritte, le quali si possono ridurre a due, che per la loro generalità abbracciano tutte l'altre sotto di sè, e queste sono:

1.° Il non estendersi l'intuito dell'umana mente se non all'essere iniziale, e il resto dell'ente contenersi soltanto virtualmente in quell'ente iniziale che le è dato a vedere attualmente.

2.° Il dover ella percepire o pensare come ente quelle cose che non sono enti, ma sono appartenenze dell'ente; ond'è che tali percezioni e pensieri hanno qualche cosa di ontologicamente falso, il che però non pregiudica alla logica verità de' giudizi e delle proposizioni.

Dalle quali cose tutte possiamo conchiudere che si può ragionare della verità ontologica in due maniere: o considerandola in se stessa qual'è nella mente divina, o considerandola qual'è partecipata dalla mente umana.

ART. III.

*La verità ontologica si può anche definire
« l'identità dell'ente reale coll'ideale ».*

Gioverà altresì a chiarire il concetto di verità ontologica definirla in altre parole, dicendo ch'ella è l'identità dell'ente reale coll'ideale.

Poco innanzi noi dicevamo che la verità ontologica è l'ente per essenza. Ora l'essenza dell'ente si manifesta nell'essere ideale. L'ente reale adunque quanto più prende di quella essenza che nell'ideale si mostra, tanto ha più di verità ontologica. E quanto egli partecipa del concetto, della ragione, ossia dell'idea di ente, tanto egli s'identifica con essa. Quindi quanto è maggiore l'identificazione del reale coll'ideale dell'ente, tanto è maggiore la verità ontologica di cui parliamo.

Se questo discorso si fa dell'essere puro, allora parlasi di una verità ontologica assoluta.

Ma se si parla di enti limitati, l'identificazione del reale col loro concetto determinato e specifico dà luogo ad una verità ontologica relativa. A ragion d'esempio, pigliamo il concetto di un uomo, il concetto specifico compiuto, l'archetipo. Quanto più un reale tiene in sè realizzate le note, i caratteri, tutte le parti assegnabili in quell'archetipo, tanto più egli ha della verità dell'uomo, perchè più tiene di quella essenza umana che nell'idea sua propria si manifesta. Dicasi il simile d'ogni cosa segnata con un nome; questo nome le conviene con vie maggior verità, quant'ella più realizza in sè quell'idea o essenza cui quel nome significa. Vero è che l'archetipo contiene la specie astratta, e che se un reale non tenesse in sè realizzato ciò che contiene quella specie astratta, non gli converrebbe quel nome che ad essa si riferisce, perchè apparterebbe ad un'altra specie a cui è imposto un altro nome. Quindi applicandogli quel primo nome si pronuncierebbe il falso, dicendosi a ragion d'esempio ch'è uomo ciò che non è uomo, ma tronco; e questa sarebbe falsità ontologica relativa. Che se il nome si prende a significare

soltanto la specie astratta, in tal caso il vero ontologico relativo non ha gradazione, e ciò che non è vero è falso senza nulla di mezzo. Così questa cosa o è un uomo, o non è un uomo. Ma talora il nome si prende a significare non la sola specie astratta, ma a dirittura la specie completa, ed allora si dice che una cosa alla quale non manchi ciò che racchiude la specie astratta di uomo è più o meno uomo, secondo che ha più o meno realizzate in sè le perfezioni proprie della natura umana, che nell'archetipo di lei si contemplan. La relazione adunque d'identità maggiore o minore fra un reale e il suo archetipo costituisce altrettanti gradi di verità ontologica.

La verità ontologica adunque si può riscontrare maggiore o minore tanto s'ella si considera rispetto all'idea dell'essere puro e però in un modo assoluto, quanto s'ella si considera rispetto ai concetti limitati e perciò in un modo relativo.

Investighiamo più addentro che cosa sia questa relatività della verità ontologica.

La verità ontologica in generale è l'adempimento nel reale di ciò che sta nell'ideale.

Ma altro è l'ideale universalissimo, l'*idea* che rappresenta puramente l'essenza dell'essere, altro sono i *concetti* o idee più o meno limitate, generiche, e specifiche, che rappresentano le essenze degli esseri finiti.

La verità ontologica delle cose reali finite è *relativa* a questi concetti, che ne sono i tipi, e ne contengono l'essenza: quanto più un reale adempie il suo concetto, tanto più egli si dice vero.

Ma in che consiste la verità di questi concetti stessi? Sono essi altrettante verità ontologiche per se stessi? No, ma la loro verità ontologica è partecipata dall'ideale universalissimo; cioè l'essenza che que'concetti porgono alla mente che li contempla ha tanto più di verità ontologica, quanto più ella tiene dell'essenza dell'essere, che nell'ideale universalissimo si ravvisa. La verità ontologica assoluta non è dunque se non l'*essenza dell'ente*, e i concetti limitati n' hanno di più quanto più partecipano di quella essenza, e le cose reali quanto più

adempiono i loro concetti e questi sono più partecipi di ontologica verità.

E per distinguer meglio l'assoluta verità ontologica dalla relativa, riassumeremo le distinzioni accennate, così:

I. L'essenza dell'ente intuibile nell'idea è la *verità ontologica assoluta per se stessa*;

II. Le essenze degli enti finiti intuibili ne' concetti sono *partecipazioni* della verità ontologica assoluta;

III. I reali possiedono

A. Una *verità ontologica relativa* ai loro concetti più o meno perfetta, secondo che adempiono più o meno il loro archetipo (1);

(1) Gioverà che noi qui consideriamo l'origine del *nominalismo* di Hobbes. Egli nacque di là onde sogliono nascere quasi tutti gli errori filosofici, da un pensare soverchiamente limitato che si ferma ad alcuni elementi, e trascura gli altri.

Primieramente Hobbes non distinse la verità *logica* dall'*ontologica*, e quando assunse di dimostrare che la verità è arbitraria e dipendente dal linguaggio, egli si fermò alla verità ontologica, come fosse l'unica verità di cui l'uomo è partecipe.

In secondo luogo non distinse tra la verità ontologica assoluta per sé, e la verità ontologica assoluta, ma partecipata; nè tra l'assoluta e la relativa; ma il suo pensiero cadde sulla verità ontologica relativa dei reali, e qui si fermò credendo d'esaurire il ragionamento della verità con quel solo ch'egli diceva di questa specie di verità.

In terzo luogo, anche di questa ragionò male, ed ecco in che modo gli accadde. La verità ontologica relativa è quella che si riscontra nei reali, i quali sono veri quando adempiono i loro concetti, e falsi quando non li adempiono. Diamo un esempio: Sia presente un cervo vivo, e un simulacro di cervo scolpito nel legno o nella pietra. Il primo si dice che è un cervo vero, perchè adempie il concetto di questo animale: il secondo si dice che è un cervo falso, perchè n'ha l'apparenza, ma non ne adempie il concetto specifico astratto; in altre parole, il primo ha una verità ontologica relativa, il secondo non l'ha. Ora qui Hobbes così ragiona. « Quando voi dite che quell'animale vivente è un cervo, voi dite vero, ma se voi diceste che quell'animale vivente è un bue voi direste falso. Qui abbiamo due locuzioni, l'una vera e l'altra falsa: la verità dunque sta nella locuzione, e non nella

B. Una verità ontologica assoluta partecipata maggiore o minore, secondochè il concetto da essi adempiuto è una partecipazione maggiore o minore della verità ontologica assoluta per se stessa (II).

cosa, perocchè dipende dal vostro arbitrio il chiamare quell'animale cervo, piuttosto che bue. L'imposizione dei nomi alle cose è arbitraria. Se dunque voi aveste imposto a quell'animale il nome di bue e non quello di cervo, la locuzione: è un cervo, sarebbe divenuta falsa, e la locuzione: egli è un bue, sarebbe divenuta vera. Quell'animale adunque è un cervo vero, o non è, e un bue vero o non è a vostro arbitrio, secondo che gli volete imporre un nome od un altro. La verità dunque e la falsità consiste tutta ne' nomi, e dipende dall'arbitrio dell'uomo ». Questa specie di ragionamento non dimostra l'uomo profondo, ma il sofista; non una mente filosofica, ma soltanto una mente falsa. Perocchè quando io dissi: quest'animale è un cervo, io non ho mica paragonato quell'animale al vocabolo materiale cervo, ma ad un concetto della mente, e l'arbitrio mio consistette soltanto nell'imporre a quel concetto piuttosto un vocabolo che un altro. Nel variare de' vocaboli io non vario il concetto; e benchè tutti gli idiomi che sono al mondo impongano a quell'animale un nome diverso, tuttavia viene sempre inteso da quelli che parlano le diverse lingue lo stesso animale: vi ha dunque un concetto immutabile espresso per via di suoni differentissimi. Non si confonda dunque la verità e la falsità della locuzione esterna colla verità e falsità del pensiero o della cosa. Non si tratta di quella, ma di questa. Se il pensiero è vero e la locuzione esterna dirà un'altra cosa, si avrà una falsità morale, una menzogna dipendente dall'arbitrio di chi parla, ove non fosse che altri dicessero il falso per ignoranza della lingua. Ora neppur questa falsità morale è quella di cui si parla. Ma questa falsità morale dimostra pur essa che v'ha una verità interna non arbitraria, a cui la volontà arbitrariamente contraddice colle parole. Questa verità interna adunque può essere espressa o non espressa in vocaboli, e con questi affermata o negata ad arbitrio dell'uomo, ma per ciò appunto ella non è soggetta all'arbitrio. Questa verità interna è anteriore a' vocaboli, nè consiste in una relazione di vocaboli fra di loro o con essa, ma consiste nella corrispondenza che una cosa reale ha col suo concetto. Si dirà: i concetti son tanti quante le cose reali di diversa natura. Una cosa reale corrisponde ad un solo concetto, e non a tutti gli altri che non le appartengono. La cosa dunque è vera rispetto a un concetto,

Rimane che noi vediamo come e quanto i concetti partecipino dell'idea, ossia come e quanto le essenze limitate partecipino dell'essenza illimitata dell'ente. Ma prima di entrare in questo discorso gioverà che fermiamo o ricordiamo il valore de' vocaboli di cui dovremo far uso; il che ci otterrà un altro vantaggio oltre quello della chiarezza e della precisione, e sarà che la dottrina della verità che esponiamo in quest'opera si rannoderà e continuerà meglio a quella parte che n'abbiamo esposta nelle opere precedenti.

e falsa nell'istesso tempo rispetto a tutti gli altri. Di più dipende da voi il renderla vera o falsa, perocchè dipende da voi il considerarla in relazione con un concetto piuttosto che con un altro. La verità dunque è arbitraria. — Questo è quanto un non aver inteso in che consista la verità di cui parliamo: ella consiste nel rapporto della cosa col suo proprio concetto: questo rapporto di entità non dipende dall'uomo: esiste tanto se l'uomo lo considera, come se non lo considera. L'uomo stesso soggiace alla necessità di questo rapporto da lui indipendente, come si vede nella percezione, nella quale il reale sensibile e il suo concetto si uniscono organicamente in un oggetto, senza che l'arbitrio dell'uomo ci entri per nulla. Quindi l'uomo riflettendo sulla percezione rileva qual sia il concetto puro del reale sensibile, senza ch'egli possa foggia questo concetto a suo arbitrio. Se poi egli si allontana arbitrariamente dal vero che gli è dato dalla percezione, e toglie a paragonare il reale sensibile con altri concetti, da cui quello discorda, questa discordanza non distrugge la verità della cosa sensibile, cioè l'identificazione col suo concetto, nè ella è una negazione di lei, - e perciò non è una falsità; ma altro non mostra se non che quella cosa sensibile ha una verità limitata, perchè adempie soltanto un concetto limitato, esclusivo di tutti gli altri. Che se poi l'uomo che vede la discordanza della cosa sensibile dai concetti che non le appartengono, afferma questa discordanza, egli afferma una *verità logica*. Se poi la nega egli pronuncia una falsità logica, e questa falsità logica è l'opera del suo arbitrio. La falsità dunque logica e morale dipende benissimo dall'arbitrio dell'uomo; ma non mai la verità ontologica, e neppure la verità logica e morale; perocchè ogni verità è superiore all'uomo e gli impone le sue immutabili leggi. La dottrina hobbesiana adunque non appartiene alla filosofia, ma al perversimento della filosofia, alla sofistica, all'età moderna alla quale quello scrittore appartiene.

ART. IV.

Del valore e dell'uso delle due parole VERITA' e VERO.

Ogni maniera di verità suppone sempre una relazione fra due termini, l'uno dei quali può dirsi *tipo*, e l'altro *ectipo*.

Il concetto di *tipo* e di *ectipo* non rappresenta già forme secondarie; perocchè il *tipo* e l'*ectipo* appartengono allo stesso essere per essenza, sono forme primitive le quali costituiscono una parte di quell'ordine intrinseco pel quale egli è organato. L'essere come *tipo* è l'essere nella sua forma ideale, l'essere poi come *ectipo* è l'essere nella sua forma reale: è sempre una sola essenza, un solo e medesimo essere sotto due forme per le quali è in sè ordinato.

Come poi l'uomo applichi i concetti di *tipo* e di *ectipo* e le loro relazioni anche a cose, che non sono perfettamente tipi nè ectipi, ma puri segni e segnati, noi lo vedremo, e bastici intanto notare, che a far ciò egli si serve sempre di que' concetti originali e primitivi che appartengono all'essenza ed intima costituzione dell'essere.

Ora qui si può domandare « se i vocaboli di *verità* e di *vero* debbano applicarsi al tipo, o all'*ectipo*, o alla relazione fra loro ».

Noi abbiamo detto più sopra, che una relazione si scioglie in due *abitudini*. E veramente anche i due termini nominati, il tipo e l'*ectipo*, hanno un'abitudine l'uno rispetto all'altro; il tipo ha un'abitudine in verso all'*ectipo*, e l'*ectipo* ha un'abitudine in verso al tipo, nelle quali due abitudini si scioglie la loro *relazione*, non rimanendo altro, che sia quasi nel mezzo, fuori di quelle rispettive abitudini.

Ciò posto, diciamo che la parola *verità* esprime l'abitudine del tipo (e di tutto quello che tien luogo di tipo) in verso all'*ectipo* (e a tutto quello che tien luogo di *ectipo*); e che all'incontro la parola *vero* esprime l'abitudine che ha l'*ectipo* in verso al suo tipo.

Se noi applichiamo ora questa proposizione al primo tipo e al primo *ectipo*, a quello che è per essenza tipo, e a quello che

per essenza ectipo, cioè all'*ideale* e al *reale*, noi ne avremo che l'*idea dell'essere* è la verità, e che i *reali* sono veri in quanto adempiono in sè ciò che quell'idea manifesta, e così in quanto sono ectipi di lei.

Dell'essere ideale, in quanto a lui conviene il nome di *verità*, abbiamo parlato distesamente nel *N. Saggio* (1); del significato proprio del nome *vero*, tenemmo discorso nel *Saggio sull'Idillio*, a cui rimettiamo il lettore.

Ora è da avvertire che una cosa qualsiasi dicesi *vera* in quanto partecipa, adempie, esprime la *sua verità*; e però acconciamente di ogni cosa vera si dice che ha la sua verità; il che non toglie che il vocabolo *verità* non significhi il tipo, benchè si applichi all'ectipo, in quanto contiene il tipo adempiuto ed espresso. Illustriamo tutto ciò percorrendo le principali maniere di *veri* e di *verità* rispettive, seguendo l'uso del parlar comune, e in ciascuna distinguiamo il tipo e l'ectipo.

I. *Verità ontologica assoluta*. — In questa il tipo è l'*idea*, come dicevamo, tipo primo, e tale per sua essenza (*VERITÀ*), e l'ectipo è il reale in quanto adempie in sè l'essere che si intuisce nell'idea (*Vero*).

II. *Verità ontologica relativa*. — Il tipo è il *concetto* (*Verità*), e l'ectipo è il reale finito in quanto adempie in sè quell'essere limitato che s'intuisce nel concetto (*vero*).

III. *Verità logica*. — Il tipo è la convenienza del predicato col subbietto (*verità*), e l'ectipo è l'assenso dato a quella convenienza, sia soltanto internamente coll'animo (*vero logico*), sia anche espresso colle parole (*vero dialettico*).

IV. *Verità morale*. — Il tipo è la legge (*verità*), l'ectipo è l'azione che adempie la legge (*vero*).

V. *Verità artistica*. — Il tipo è la natura, o l'archetipo ideale della natura, o un capolavoro che si piglia a ricopiare (*verità*), ectipo è l'opera dell'artista che ritrae tali esemplari (*vero*).

(1) *Sen. VI.*

A questa maniera di verità si può ridurre altresì la verità di traduzione d'una in altra favella, dove lo scritto originale è il tipo (verità), la traduzione è l'ectipo (vero).

VI. *Verità significativa.* — Il tipo è la cosa segnata (verità), l'ectipo è il *segno* (vero).

Se i segni sono imitativi, la verità loro dipende dai gradi d'imitazione colla cosa espressa da essi, che tiene il luogo di tipo. E benchè questo possa farsi non meno dalla natura che dall'arte, come mostra l'istinto d'imitazione in certi animali bruti, tuttavia questa si può ridurre alla verità artistica. S'avverta ancora, che la relazione di segno e di segnato, come pur quella in generale di similitudine, esige un'intelligenza che la concepisca, senza di che non sarebbe.

Quanto poi ai segni arbitrarii, essi sono applicati alle cose dall'arbitrio dell'uomo, ma presupposta questa arbitraria applicazione, questa stessa fa l'ufficio di tipo, e il discorso tiene luogo di ectipo. Quindi il discorso è vero se i vocaboli sono adoperati a tenore della loro imposizione, ed è falso se sono adoperati in modo diverso dalla loro imposizione. Questa si può dire *verità grammaticale*.

Che se i vocaboli si adoperano secondo la loro imposizione, in quanto le proposizioni di essi composte significano ciò che si ha nell'animo e si crede vero, vi ha in chi parla quella che si chiama veracità: se poi esprimono il contrario di quello che si crede vero, vi ha il falsiloquio. Il tipo in questa maniera di verità è la persuasione di chi parla, e l'ectipo è il significato della proposizione che si pronuncia ben conosciuto da chi parla.

Vedesi che in ciascuna di queste diverse maniere di verità che abbiamo addotte in esempio compariscono sempre due termini relativi: l'uno de' quali, il tipo, è l'esemplare, la norma, la misura, la verità del secondo; il secondo, l'ectipo, è la copia, il regolato, il misurato, il quale dicesi vero in quanto adempie e mostra in sè realizzato o significa quel suo tipo.

Usasi per conseguente anche questa locuzione; « la verità dell'ectipo », p. e. la verità dell'ente reale, la verità di un ente

reale, specifico, la verità d'un cavallo, d'un albero, d'una casa ecc., la verità d'un giudizio, o d'una proposizione, la verità della condotta d'un uomo, (1) la verità d'una pittura, d'una statua, d'una descrizione che pone sotto gli occhi di chi l'ascolta un avvenimento, la verità dello stile, o quella che si chiama proprietà delle parole, la verità d'una promessa ecc.: in tutte le quali locuzioni, la parola verità s'attribuisce all'eclipo non perchè egli sia la verità, ma perchè egli, essendo vero, partecipa del tipo che è rispetto a lui la verità; onde altro è il dire semplicemente la verità, e altro è il dire la verità di una cosa, volendo dire quella verità che rende vera la cosa.

ART. V.

*La verità prima è una sola forma categorica,
il vero primo ha due forme categoriche.*

Rimettendoci in via consideriamo la verità ontologica nelle primitive sue forme.

Noi vedemmo che la verità ontologica originalmente è l'essere ideale, considerato nella sua relazione di tipo. Ella è dunque una forma categorica dell'ente.

Ma se la verità ontologica primitivamente è la forma ideale dell'ente, che cosa sarà il vero primitivo ed originale?

Egli sarà l'ente stesso considerato nella sua relazione di eclipo all'ideale.

Ora l'eclipo primitivo e originale dell'ente si porge essenzialmente in due forme diverse, e sono le altre due forme categoriche dell'ente medesimo, il reale e il morale: quindi egli è essenziale all'ente di esser vero in quanto è realtà, e di esser vero in quanto è moralità, come gli è essenziale di essere verità in quanto è idea ossia manifesto.

(1) Quindi la bella frase biblica *facere veritatem* per adempir la legge. Così la verità fatta da Cristo è contrapposta da S. Giovanni Battista alla legge data da Mosè in quelle parole: *Lex per Moysen data est, gratia et VERITAS per J. Christum FACTA EST.* Io. I, 17.

La realtà è vera in quanto adempie l'idealità; e se la adempie del tutto, di modo che il reale adegui l'ideale, se n'ha il vero assoluto sotto la forma reale.

Si dirà forse che la relazione fra l'ideale e il reale deve esser conosciuta dalla mente, acciocchè il primo sia verità e il secondo sia vero. Ma l'obbiezione cade da se stessa se si rammenta ciò che dicevamo, che l'essere ideale è noto per se stesso, il che importa ch'egli sia per essenza in una mente primitiva o divina, e che sono due espressioni identiche essere ideale, ed essere nella prima mente. Ora questa mente è reale, e però vera, manifestata tale dall'idea che in sé contiene: Ed egli è uopo considerare come ciò sia. Perocchè l'ideale nella sua origine è l'ente *manifesto*, la qual denominazione gli convien assai più propriamente che quella d'idea o d'ideale, atta solo a significarlo in quanto è limitato dalla virtualità come si trova nell'uomo. Or l'ente manifesto è tutto l'ente, e però è anche il reale ed è la stessa mente a cui egli è manifesto. Quindi nell'essere assoluto l'essere manifesto (che chiamiamo impropriamente ideale perchè nell'idea data all'uomo egli trovasi manifesto virtualmente) è inseparabile dall'essere a cui è manifesto, poichè è lo stesso essere. Ma con due relazioni, o per dir meglio abitudini distinte, per le quali d'una parte è l'essere manifesto, dall'altra è l'essere a cui è manifesto. Quest'ultimo dicesi mente ossia ente nella forma reale. Onde, quando diciamo che originalmente il reale che adegua l'ideale è vero assolutamente, non escludiamo la mente, la quale non si può mai escludere trattandosi di verità e di vero, ma anzi ve la inchiudiamo.

Ora l'essere a cui è manifesto se stesso non adeguerebbe l'idea se non contenesse tutto l'essere, poichè l'idea lo manifesta tutto almeno virtualmente come sta nell'uomo. Quindi all'essere primo non può mancare attività alcuna, neppur quella di amare e di godere. Conoscendo adunque se stesso, giacchè per natura è manifesto a se stesso, l'ente si conosce come buono, amabile, fruibile. Infatti egli è tale per natura. E qui si deve por mente che è necessario di fare un ragionamento simile a quello pel

quale abbiamo dimostrato che esser noto per se stesso o esser ideale importa quanto dire essere in una mente primitiva, indivisibile con lui e costituente un medesimo ente. Si deve dire il somigliante per ispiegare che cosa significhi essere essenzialmente buono o amabile o fruibile. Questo importa quanto essere essenzialmente stimato, amato, fruito; ed essere essenzialmente amato, stimato, fruito importa tanto quanto l'essere in un ente apprezzante, amante fruente, e ciò per essenza, di modo che l'ente amante e fruente sia indivisibile dall'ente amato e fruito ed anzi s'identifichi con lui, rimanendo solo distinte le relazioni di amante e di amato, di modo che lo stesso ente sia l'amante e sia l'amato. Di più, l'essere essendo manifesto per natura e in tutte le sue parti, è manifesta per ciò stesso la sua bontà e amabilità. Ora la bontà e l'amabilità manifesta per se stessa è il tipo e la norma all'azione dell'amante e fruente e però l'atto di questo diventa un tipo. E se quest'atto è così compiuto che adegua la bontà e l'amabilità conosciuta, questo atto è compiutamente e assolutamente vero. Tale è il vero nella sua forma morale considerato nell'origine sua, cioè nell'essere assoluto.

Nè di questo vero morale assoluto è facile acquistare un sufficiente concetto se non si considera che l'essere è buono ed amabile sotto le tre abitudini di conoscente, di conosciuto o manifesto, e di amante o fruente, onde l'amante ossia il fruente che ama e fruisce l'ente amabile, ama e fruisce conseguentemente anche se stesso conosciuto come amabile nell'idea; di che l'atto morale ha quasi direi un riflesso sopra di se medesimo.

Dico quasi un riflesso, perchè sarebbe assurdo l'introdurre nell'essere assoluto un vero atto di riflessione; ma soltanto la cosa è così, che tutto l'ente è noto e manifesto, tutto l'ente è conoscente, tutto l'ente è amabile, tutto l'ente è amante. Se tutto l'ente è ciascuna di queste quattro abitudini, consegue che non può esser nulla nell'ente assoluto che non sia manifesto, nè pure il conoscente, come non può esser nulla nell'ente assoluto che non sia amabile, nè pure l'amante: onde quello

stesso che è manifesto è conoscente, e quello stesso che è amabile è amante. Ma di ciò più ampiamente nella seconda parte.

Intanto ci basta raccogliere da tutto ciò, che la *verità assoluta*, per sè tipo, giace nella forma ideale, ossia nell'ente manifesto; e che l'ente in quant'è conoscente è *vero*, perchè risponde quasi *ectipo* all'ente manifesto ed adempie tutta la manifestazione dell'ente, e che l'ente in quant'è amante è *vero* anch'egli perchè risponde quasi *ectipo* all'ente manifesto come amabile od amato, che non è tipo se non in quanto anch'egli è manifesto. Concludiamo dunque: la *verità primitiva* è una forma categorica dell'ente, quando il *vero primitivo* si porge sotto due forme.

ART. VI.

All'uomo è data la verità contratta, cioè in un modo virtuale, ossia gli è dato l'ente per sè buono e noto virtualmente, e così è costituito essere intelligente (e morale).

Riassumendo adunque,

La verità è l'ente manifesto ossia ideale: l'uomo pensa la verità come essente in sè fuori al tutto della mente, ma questa maniera di considerarla nasce dal pensare suo limitato, imperfetto, astraente, e però questo pensare non è ontologicamente vero se non in parte: è vero in quanto considera la verità ossia l'ente ideale come per sè essente, ma non è vero in quanto ritiene o suppone che la verità per sè essente sia fuori della mente:

L'uomo dopo di ciò riflette e medita sull'essere ideale, ovvero sia sull'essere manifesto; e da questa meditazione trae il vantaggio di emendare e completare quella maniera di pensare imperfetta, per la quale si persuadeva che la verità che è per sè dovesse conseguentemente, per essere tale, avere un'esistenza fuori d'ogni mente; laddove il concetto di esistere in sè importa solo un'esistenza fuori della mente umana, e fuori di ogni mente finita, poichè ogni mente finita avendo un'esistenza diversa da quella dell'essere ideale o dell'essere manifesto, se quest'essere non potesse esistere se non in una mente finita, non avrebbe un'esistenza sua propria perchè dipenderebbe da

un'altra esistenza, cioè dall'esistenza della mente che non sarebbe l'esistenza sua. All'incontro se si suppone una mente la cui esistenza sia l'esistenza stessa dell'essere ideale o manifesto, in tal caso questo può esistere in sè, e medesimamente esistere in una tal mente, poichè l'esistenza di questa mente è la sua propria identica esistenza.

Ma non solo non ripugna che l'essere ideale o manifesto esista in sè indipendentemente da ogni altra esistenza, e che tuttavia per la sua propria essenza esista in una mente, quando l'esistenza di questa mente sia la sua identica esistenza; ma ben anco si vede meditando il concetto di un tal essere, che la cosa deve esser così, che al tutto non può essere diversamente. Perocchè il concetto di essere per sè manifesto importa una mente a cui sia manifesto, giacchè, se non fosse manifesto a niuna mente, egli non sarebbe manifesto.

Tuttavia l'essere si porge all'uomo come manifesto per sè, ma la mente nella quale egli è per essenza manifesto rimane all'uomo nascosta ed invisibile; di maniera che, sebbene l'essere per sè manifesto abbia un'esistenza sola colla mente in cui è per essenza manifesto, tuttavia quest'esistenza, quest'essere unico si porge all'uomo soltanto come essere per sè manifesto, e non si porge all'uomo come mente in cui sia manifesto. Il che prova chiaramente, che l'essere per sè manifesto, e l'essere mente in cui sia per essenza manifesto sono due modi distinti, della stessa esistenza, dello stesso essere, l'uno dei quali si può rivelare rimanendo l'altro nascosto.

Tuttavia, essendo distinti i modi e identico l'essere, quando si rivela un modo, in questo modo dee contenersi virtualmente l'altro, perchè l'essere dell'uno è l'essere dell'altro, e questa è la ragione intima della *virtualità* dell'essere ideale, la quale virtualità consiste in questo, che nell'uno dei due modi, quando sia conosciuto, è conosciuto altresì che deve esserne un altro, o almeno si può conoscere che quest'altro deve esistere, ma non si sa perciò quale sia in se stesso. Si sa solo quale sia relativamente al modo che si conosce.

Nel che si deve attentamente notare due maniere di relazioni: l'una che abbraccia quella classe di relazioni, nelle quali ciascuno de' termini esiste per sè, e non puramente in virtù della relazione coll'altro termine; l'altra che abbraccia quella classe di relazioni, i cui termini non hanno un'esistenza propria, ma esistono unicamente l'uno per l'altro. Questa seconda classe di relazioni ha per sua proprietà, che non si può conoscere un termine della relazione se nello stesso modo appunto non si conosce anche l'altro, e queste sono le relazioni che passano fra termini astratti. A ragion d'esempio, i due termini astratti di causa e di effetto si conoscono insieme. Se si conosce l'uno si conosce anche l'altro, e si conosce l'uno nello stesso modo nel quale si conosce l'altro, poichè ciascuno di essi non è per sè, ma è per l'altro. All'incontro, se i due termini della relazione hanno un'esistenza propria, come sarebbero due uomini, Adamo ed Abele, legati insieme dalla relazione di Padre e di Figlio, allora si può conoscere un termine nella sua propria esistenza, e conoscere in lui virtualmente l'altro termine, ma non già nello stesso modo come si conosce il primo termine; poichè l'altro termine si può conoscere unicamente come termine di relazione, e tuttavia non nella sua propria esistenza, onde se io conosco il padre nella sua propria esistenza, cioè come un uomo determinato che si chiama Adamo, sapendo che egli è padre conoscerò che deve esistere un figlio che è il termine puro ed astratto della relazione, ma non è tuttavia necessario che io conosca il figlio nella sua esistenza propria, e neppur che sappia che si chiama Abele. Or in tal caso io conosco Abele figlio di Adamo solo virtualmente, in quanto vedo che deve esserci perchè altrimenti Adamo non potrebbe esser padre; ma chi e quale sia questo figlio non lo so positivamente, come so chi e quale sia il padre Adamo. E a questa seconda specie di relazioni appartiene quella che passa fra l'essere manifesto per sè, e la mente in cui egli per essenza esiste; l'essere manifesto per sè ha un'esistenza propria, e così pure la mente ha un'esistenza propria. Può esser dunque conosciuto

l'ente manifesto per sè nella sua esistenza propria, senza che sia conosciuta la detta mente nella sua esistenza propria. Ma posciachè fra l'uno e l'altro passa relazione, sicchè l'uno ha abitudine all'altro, perciò conoscendo il primo termine nella sua esistenza propria, potrò conoscere anche il secondo in quanto è relativo al primo, non però nella sua esistenza propria, non allo stesso modo come conosco il primo, non positivamente, ma soltanto nel primo, in quanto è un termine relativo di questo; il qual modo di conoscere si chiama conoscere virtuale o anche negativo. Nè vale il dire che l'esistenza de' due termini di cui parliamo è identica, poichè quantunque identica è posseduta in proprio da ciascheduno, e ciascheduno di essi la possiede in un modo diverso dal suo proprio, onde è manifesto che si può conoscere quell'esistenza in quanto è propria di un de' due termini e nel modo che gli è propria, senza conoscere quella esistenza in quanto è propria dell'altro termine e nel modo che gli è propria: sicchè il conoscere il primo termine mi condurrà solo a conoscere che deve esistere il secondo, e che avrà verso il primo quella data relazione che il primo esige, ma non rivelerà per questo in che modo il secondo esiste con esistenza sua propria. Tale correlazione adunque non mi dà che una cognizione relativa, virtuale, negativa, dell'altro termine che mi nasconde la sua esistenza, in quanto gli è propria, in un modo determinato.

Dalle quali cose si vede

4.° Quanto a torto Vincenzo Gioberti rinnovando gli errori antichi abbia preteso che il primitivo intuito dell'uomo non abbia per oggetto soltanto l'essere ideale, ma anche il reale; argomentando falsamente che l'ideale essendo relativo al reale non si può conoscere in separato da questo. Egli non distinse le due maniere di relazioni sopraccennate: non vide che v' hanno delle relazioni i cui termini hanno un'esistenza propria, onde possono esser conosciuti ciascuno da sè in separato dall'altro, e che la relazione che l'uno ha coll'altro non presta altro servizio alla mente se non quello di farla accorta che, dato l'uno

de' due termini, deve esister l'altro senza che perciò si venga a conoscere l'esistenza propria di questo secondo termine, rimanendosi così cognito soltanto in modo astratto e negativo. Quindi è chiaro il perchè si può conoscere dalla mente nostra l'essere per sè manifesto, ossia l'*essere ideale*, senza conoscere allo stesso modo e contemporaneamente il reale: la qual ragione si è che egli esiste per sè, ha un'esistenza propria, a cui nulla manca. È chiaro ancora perchè la mente nostra, dopo aver conosciuto l'essere per sè manifesto, può avvertire la relazione ch'egli ha coll'essere reale qual mente infinita, e quindi può argomentare la necessaria esistenza di questa mente, senza conoscere però in qual modo ella la possieda in proprio;

2.° Perchè l'essere manifesto, che di natura sua dee contenere attualmente tutto l'essere organato, cioè col suo ordine intrinseco, nell'uomo non manifesti come oggetto di naturale intuito nulla di reale o di morale, niun ordine od organismo, ma tutto ciò rimanga nascosto e quasi chiuso in suo seno, benchè egli sia la ragione di tutto ciò, e in occasione poi delle percezioni de' reali cominci a rivelare quell'ordine intrinseco dell'essere che contien virtualmente. Tutto ciò accade perchè l'essere nella sua forma ideale ha un'esistenza propria, e un'esistenza propria che da principio rimane occulta all'uomo, il quale occultamento costituisce la *limitazione ontologica* dell'umana intelligenza (1).

(1) Non sarà inutile che qui esserviamo come la dottrina dell'Aquinate contenga i germi della dottrina da noi esposta, il che abbiamo già toccato anche altrove. 1.° Il santo dottore riconosce questa verità, che le cose corporee sono non per se stesse intelligibili, e che perciò l'intelligibilità viene loro altronde: *Res materiales secundum esse quod habent extra animam, possunt esse sensibiles actu; non autem actu intelligibiles* (S. I, LXXXIV IV). E qui si noti di passaggio che le cose attualmente sensibili si possono dire *extra animam* non perchè la loro sensibilità sia fuori dell'anima, ma perchè l'uomo la riferisce ad un termine straniero nel modo che abbiamo spiegato; 2.° S. Tommaso riconosce che non si potrebbe spiegare l'*intelligenza umana* se non si supponesse innanzi ad essa l'*intelligenza divina*, dalla quale

ROSMINI, *Il Reale*. 34

Ma l'essere non è solo per sè manifesto, è anche per sè buono. Essere buono è il medesimo che essere appetibile e amabile, nè può essere appetibile e amabile che a se stesso, poichè fuori

l'umana riceva il LUME intelligibile per sè, che, come ho altrove mostrato nel *N. Saggio*, è l'essere ideale; 3.° riconosce tuttavia che il LUME partecipato dall'intelligenza divina non è la stessa intelligenza divina, benchè da lei derivi. Ecco come ragiona: *Supra animam intellectivam humanam necesse est ponere aliquem superiorem intellectum, a quo anima virtutem intelligendi obtineat. Semper enim quod participat aliquid, et quod est mobile, et quod est imperfectum, præexigit ante se aliquid quod est PER ESSENTIAM SUAM tale, et quod est immobile et perfectum. Anima autem humana intellectiva dicitur per participationem intellectualis virtutis* — *Nulla autem actio convenit alicui rei, nisi per aliquod principium FORMALITER ei inherens* — *Ergo oportet, virtutem quas est principium hujus actionis, esse aliquid in anima; ed ideo Aristoteles (De Anima III, Lect. 18) comparavit intellectum agentem LUMINI quod est aliquid receptum in aere* — *Sed intellectus separatus secundum nostras fidei documenta est ipse Deus qui est Creator animae et in quo solo beatificatur* — *Unde ab ipso anima humana LUMEN INTELLECTUALE participat* (S. I, LXXIX, IV). E sebbene dica pure che l'intelletto agente non ha la condizione di oggetto rispetto all'intelletto possibile (Ivi, ad 3.°), tuttavia egli è chiaro dal contesto, che ivi parla degli oggetti particolari, che sono da lui resi oggetti, ossia intelligibili; e non d'un oggetto universale come è appunto il lume rispetto all'occhio, il quale non disegnando alcun oggetto particolare dinanzi all'occhio, li illustra però tutti; 4.° Quindi proponendosi in appresso la questione « se l'anima intellettiva veda le cose materiali nelle ragioni eterne » come dice S. Agostino, interpretando saggiamente e giustamente la sentenza di questo Santo Dottore, dice che le vede nelle ragioni eterne come nel principio della cognizione, e non come nell'oggetto cognito, quasi vedesse in esse immediatamente gli oggetti particolari. *Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio, sicut si dicamus quod in sole videntur ea quae videntur per solem, et sic necesse est dicere, quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae* (S. I, LXXXIV, V). Vi ha dunque, secondo S. Tommaso, una partecipazione

dell'essere non può essere un amante: che poi l'essere sia per sè amabile, vedesi dall'esperienza e dall'osservazione psicologica ed ontologica. Perocchè nell'uomo vi ha l'amore, e ciò che l'uomo ama è sempre l'essere, ed egli riconosce che vi ha più di essere là dove vi ha più di amabilità per sè, cioè là dove l'uomo intende che ciò che ama è più degno di amore. Di vero è più degno di amore ciò che ha più pregi e perfezioni, e ogni pregio, ogni perfezione è un atto, un modo dell'essere (1): onde dove vi ha più di perfezione, ivi vi ha più di amabilità, ed ivi ancora più di essere. Ma se l'esperienza psicologica unita al ragionamento ci dà questo risultamento, ancora più ce lo dà l'osservazione ontologica. Perocchè questa ci dice che ogni ente reale è un'attività, e che questa si riduce ad un principio senziente ed intelligente individuato; sicchè rimosso il principio non vi ha essere alcuno reale. Ora ogni principio senziente ed intelligente è così essenzialmente amabile a se stesso, che per la sua propria natura, per l'attività stessa per la quale è ente, egli tende alla propria conservazione ed abborre dalla propria distruzione, onde l'appetirsi come buono è inchiuso nel concetto

che fa l'anima delle *ragioni eterne delle cose*, ma ella non le intuisce distinte, ma si unite in un solo lume, che all'occasione delle sensazioni e de' fantasmi rende intelligibili le cose materiali. Ora tale è appunto l'essere in universale, nel quale nulla v'ha di distinto, di reale o sensibile. Ma questo lume si riduce in Dio nella maniera che abbiamo detto, cioè 1.° in quanto che quel lume in Dio è l'essere con tutto il suo ordine proveniente dall'organica costituzione dell'essere nella sua forma reale e morale; laddove nell'uomo è l'essere iniziale, cioè rimanendo occulti i termini, il reale e il morale, onde viene all'essere il suo ordine e il suo organismo; 2.° in quanto quel lume, per sè lume, e quindi per sè noto, suppone una mente infinita, nella quale sia per sè noto, la cui esistenza s'identifichi coll'esistenza dello stesso lume; e quindi è che non solo l'essere ideale si riduca in Dio come in essere a pieno manifesto, ma ancora la mente umana si riduca in Dio come in una mente superiore e separata; la qual prima mente, supponendosi che non fosse, rimarrebbe inesplicabile la stessa mente umana e finita.

(1) V. *Principj della scienza morale*, C. II.

stesso dell'ente, di guisa che non si può concepire un ente compiuto, concepirlo col suo proprio ordine, se non lo si concepisce in pari tempo appetente se stesso, o appetibile e appetito ad un tempo. E l'essere appetito rispetto all'intelligenza significa il medesimo che l'essere amato. L'osservazione ontologica adunque ci fa conoscere 1° che l'ente non è compiuto senza senso e intelligenza; 2° che l'ente così compiuto è buono a se stesso, amabile, amato (1).

(1) Non si creda già che noi confondiamo i concetti delle due parole *intelligibile*, e *inteso*; o quelli delle altre due *amabile* e *amato*. Intelligibile vuol dire atto ad essere inteso, inteso in potenza; amabile vuol dire atto ad essere amato, amato in potenza. Ma ciò che pochi penetreranno si è che cosa contengano i concetti di intelligibile, e di amabile osservati ontologicamente. Noi diciamo che ciò che si concepisce in potenza suppone innanzi di sé ciò che è in atto, e che l'intelligibile suppone l'inteso, l'amabile suppone l'amato: di maniera che il primo intelligibile è il primo inteso, il primo amabile è il primo amato; o per dir meglio ancora, il per sé inteso è l'intelligibile, il per sé amato è l'amabile. In altra maniera, quello che è per sé inteso, relativamente all'ente finito è intelligibile, perocchè l'ente finito è in potenza ad intendere, in potenza a ricevere in sé l'ente per sé inteso, è in potenza anche ad amare, in potenza a ricevere in sé l'ente per sé amato. Oltre di ciò i termini finiti del conoscere e dell'affetto d'un ente finito già reso intelligente ed affettivo per la presenza dell'ente per sé inteso ed amato, sono essi stessi intelligibili ed amabili solo in potenza, cioè sono intelligibili ed amabili in quanto si vedono e si amano nell'ente per sé inteso ed amato, e quest'è opera della mente finita il riporre que' termini, staccati in quanto sono meramente sensibili, nell'essere per sé inteso ed amato, opera che ella compie colla percezione intellettuale, onde in questi sensibili finiti si distinguono i concetti d'intelligibili e d'intesi, di amabili e di amati, di potenza e di atto; ma il concetto di potenza (di semplice intelligibilità e di semplice amabilità) cessa del tutto nell'ente primo e d'ogni parte assoluto, non rimanendo più se non il concetto di inteso per sé e di amato per sé. — Si replicherà: i concetti di intelligibili e di amabili non esprimono soltanto una potenza passiva di essere intesi e di essere amati, ma ben anche una qualità, una dignità loro intrinseca, per la quale siano atti ad essere intesi ed amati. — Verissimo; ma questa qualità e dignità che li rende atti a ciò, viene appunto espressa in quel per sé che aggiungiamo alle parole intesi

Ora se l'essere amato è essenziale all'ente, ne viene che l'essere assoluto, l'essere che è totalmente e compiutissimamente, è per se amato. Che cosa vuol dire essere per se amato? Non vuol dire altro se non che per essere amato non ha bisogno che di se stesso. Gli enti incompleti non sono per se amati, perocchè accade che l'ente amato non sia quello che ama, e quindi è amato per un altro, cioè è amato perchè ha un amatore diverso da lui. Gli enti compiuti ma relativi amano se stessi, ma non si possono dire amati per se, per la ragione appunto che non sono intelligenti per se, ma per l'idea che gli illumina, la qual idea ha un'esistenza propria diversa dalla loro, e soltanto inesiste in essi come oggetto dell'intuito senza però confondersi con essi. Per questa idea e in questa vedono gli enti, e quindi vedono la loro amabilità e quindi gli amano: vedono se stessi e quindi si amano. Dunque non sono amati per se, ma per l'idea in cui si conoscono. All'incontro la mente infinita ha una medesima esistenza coll'essere ideale o manifesto; e quindi per la propria esistenza si conosce buona e si ama: quindi l'ente infinito come è manifesto per se, così è amato per se: il suo esistere è lo stesso che esistere manifesto, e di nuovo è lo stesso che esistere amato. Quello dunque che è per se essere è anche per se manifesto, è anche per se amato. L'essere per se amato è il fondamento della terza forma categorica.

Ora come questo spiega l'origine dell'intelligenze finite, così spiega altresì come queste intelligenze finite abbiano una volontà che le rende morali. Perocchè onde avviene che l'essere finito sia intelligente? Per l'intuito dell'essere. Ma l'essere è

ed amati. Perocchè dicendo che sono tali *per se* diciamo che sono tali per la loro propria natura, diciamo che nella loro stessa *esistenza* si contiene l'essere intesi ed amati; senza uscir punto da essi. Questo indica una proprietà e dignità loro intrinseca ed essenziale, per la quale debbono essere intesi ed amati in se stessi, e quindi anche rendere intelligibile ed amabile tutto ciò che l'essere finito come sensitivo possiede di diverso dall'essere infinito, e che lo stesso essere finito come intellettuale raggiunge all'essere infinito, lo fa rientrare in esso e così lo rende anche a se inteso ed amato.

per sè manifesto, onde egli non può comunicarsi in questa forma se non a condizione di esser manifesto; perocchè altrimenti non sarebbe lui. Dunque qualora egli inesista in un ente finito, incontanente quest'ente finito è reso intelligente, perchè è in lui l'ente come manifesto. Non è la mente finita che il renda manifesto, giacchè è manifesto per sè: è dunque egli che fa sì che l'ente finito divenga una mente colla sua sola presenza, copulandosi all'ente reale finito in modo analogo a quello col quale è copulato a se stesso sotto la forma reale di mente.

In modo somigliante, poichè l'essere manifesto è per sè amato, non può inesistere in un ente reale finito senza che questo lo ami, altramente non si manifesterebbe l'essere manifesto nella sua forma essenziale di amato. L'ente adunque non è amato perchè vi abbia una potenza finita di amare; ma vi ha questa potenza finita che si chiama volontà, perchè l'ente che inesiste in lei è per sè buono ed amato. Non può inesistere in lei se non come tale; tale essendo per sè: quando dunque si comunica all'ente finito, di subito quest'ente è reso volitivo ed amante.

Così il naturale appetito al bene è necessaria conseguenza della presenza dell'ente per sè manifesto e buono. E in tal modo, come l'intelligenza finita si riduce al suo principio, cioè ad una intelligenza infinita; così l'amante finito si riduce in un principio di amore infinito. La quale è una nuova dimostrazione dell'esistenza dell'essere supremo.

ART. VII.

Quanto di verità ontologica si abbia l'ente finito reale dall'uom conosciuto.

§ 1.°

Come l'essere reale assolutamente considerato e l'essere assoluto
sia ontologicamente vero,
e l'essere reale relativo non sia per sè ontologicamente vero.

L'essere adunque è conosciuto per sè ed amato per sè: queste sono due condizioni essenziali all'essere, le quali si trovano racchiuse nel suo stesso concetto, quand'egli si arricchisca dalla

mente colla realtà, e di lui così arricchito si mediti l'ordine intrinseco. Quindi è che l'essere reale è ontologicamente vero, e vero sotto due forme; vero in quanto è conosciuto, giacchè qui il conosciuto, l'ideale s'identifica coll'essere reale, il conoscente; vero in quanto è amato, perocchè l'essere reale conosciuto è per la sua intrinseca natura amato, onde il reale amante risponde pienamente identificandosi all'essere reale conosciuto. Questa doppia identificazione dell'essere come ectipo coll'essere come tipo è l'intrinseco ordine dell'essere assoluto o assolutamente considerato.

L'essere assolutamente considerato è l'essere considerato come puro essere, non aggiungendovi altro. Questa maniera di considerare l'essere può aver luogo in un modo limitato o illimitato. Si considera l'essere assolutamente, ma in modo limitato quando si esclude qualche cosa: a ragion d'esempio, quando la considerazione assoluta si ferma in un ente finito, il cui concetto esclude tutti gli altri enti. Ma si può considerar l'ente assolutamente senza esclusione alcuna, ed è allora che nello stesso concetto dell'ente si trova essere lui per sè inteso e per sè amato.

Il che se ci vien dato dal concetto dell'ente, necessariamente si deve trovar ciò nell'ente assoluto, come quello che compie ed adegua tutto quel concetto. Veniamo all'ente relativo.

L'ente relativo è quello che non è ente per sè: non ente per sè è quello che non si può pensare in sè e per sè e senza ricorrere ad altra cosa che non è lui (Capo LV. Art. V. p. 401). Ora niun ente finito non può essere pensato in sè e per sè, cioè assolutamente, senza ricorrere all'essere ideale che è un diverso da lui (1). Dunque egli per se stesso non è ente, e quindi per se stesso non è ontologicamente vero; perocchè non si può essere un vero ente per sè, se non si è

(1) Il perchè ogni ente finito dee dire quelle belle parole di S. Agostino: *Non enim lumen nos sumus, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, sed illuminamur a te.* (Confess. IX, IV.)

ente per sè. L'ente che è vero per sè dee avere in sè e per sè la verità, per la partecipazione della quale egli è vero, e la verità come vedemmo è l'essere ideale; egli non è dunque per sè vero quell'ente che non è per sè conosciuto, per sè manifesto, che non ha per sè il suo tipo in se stesso, l'esistenza è diversa dalla sua propria.

Questa è una limitazione ontologica degli enti finiti: che non siano veri enti per sè, non avendo per sè e in sè la verità che li renda per sè manifesti. Sì fatta limitazione si riduce a questo, che non hanno per sè la forma ideale, sicchè l'essere di questa è diverso dall'essere loro.

Ma l'ente è anche nella forma reale: anche sotto questa forma vi è tutto l'ente: quell'ente dunque che non è per sè vero, mancandogli la forma ideale, non potrebbe essere ente tuttavia compiuto nella sola forma reale? No, poichè quantunque sotto la forma reale possa essere e sia tutto l'ente, tuttavia questo non ha luogo se non a condizione che l'ente reale inesista nell'ideale, o per dir meglio, che l'ente reale sia per sè manifesto; perocchè il reale non è tutto l'ente se non è per sè manifesto e quindi vero, mancandogli in tal caso l'atto del conoscere che è reale, e quello dell'amare che è pur reale, i quali atti reali non potrebbe avere per sè, se egli non fosse per sè inteso ed amato; ma dovrebbe averli per un altro che fosse per sè inteso ed amato. Onde l'ente non può esser tutto sotto la forma reale. se ad un tempo non sia anche tutto e identico sotto la forma ideale e morale.

L'ente reale adunque che non è vero per sè conviene necessariamente che sia un reale finito, e per dir meglio, non ente: egli adunque non è ontologicamente vero, ma diviene vero soltanto per partecipazione, quando lo si unisce a quell'ente che è vero per sè.

§ 2.

Rispetto ad un ordine superiore di cose,
tutto è falso, eccetto Iddio: tutto è vero relativamente.

Dopo ciò che fu detto, non è più difficile intendere la sentenza de' Padri della chiesa, i quali asseriscono, che le cose finite a Dio paragonate non sono, sono nulla (1): non sono, perchè non sono per sè enti.

Nello stesso tempo però sono, se si considera che partecipano dell'ente che in sè e per sè non hanno. Onde S. Agostino acutamente scrisse, le cose inferiori a Dio *nec omnino esse, nec omnino non esse*. E prosegue: « Io vidi che per certo sono, perchè sono da te » (il che esprime la partecipazione dell'essere); « e che non sono, perchè non sono ciò che tu sei » (2). Cioè tu sei per te stesso, e le creature non sono per se stesse.

Ora allo stesso modo che le cose finite non sono e sono, così pure non hanno verità ontologica per sè, ma pur ne partecipano. Il gran vescovo d'Ippona pone questa sentenza: *Id VERE EST, quod incommutabiliter manet* (3). Qui egli parla della verità ontologica, e non l'attribuisce che a Dio, perchè egli solo è ente reale per sè, il che vuol dire, come abbiamo spiegato, è per sè reale nell'ideale, perocchè solamente essendo per sè nell'ideale è per sè ente, vero ente, e però non ente per accidente, sempre ente *incommutabiliter manet*.

Quantunque poi dica che solo Iddio *vere est*, tuttavia pone altresì questo principio acconcio a misurare la verità ontolo-

(1) S. Gregorio: *Omnia humana quae justa, quae pulchra sunt, Dei iustitiae et pulchritudini comparata, nec justa, nec pulchra sunt, NEC OMNINO SUNT*, parole tolte da S. Agostino Confess. XI, V.

(2) *Et inspexi cetera infra te, et vidi nec omnino esse, nec omnino non esse. Esse quidem, quoniam abs te sunt: non esse autem, quoniam id quod es, non sunt*. Confess. VII, XI.

(3) Confess. VII, XI. — Lo stesso sentimento viene espresso da uno scrittore della Scuola, così: *Tam VERUM enim ESSE Deus habet, quod nostrum suo comparatum nihil est*. Compendium Theologiae I, I.

gica di tutte le cose, *omnia vera sunt in quantum sunt* (1), e perciò come le cose finite non sono per sè, così per sè non sono vere, e come sono per altro, così per altro sono vere.

Dice ancora quell'altissimo ingegno, che le cose sono per altro in quanto inesistono in un altro, cioè in quello che è in sè e per sè ente, e così noi abbiám veduto che i reali finiti allora acquistano il concetto dell'essere, quando si contemplanó inesistenti nell'essere ideale, quindi nell'essere per sè manifesto, che si riduce in Dio (2), a cui il santo Dottore così sublimemente favella: *Non ergo essem, Deus meus, qui non omnino essem, nisi esses in me: An potius non essem, nisi essem in te, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia? Etiam sic, Domine, etiam sic* (3). Dove vien espressa quella inesistenza di

(1) Confess. VII, XV.

(2) Mi fu fatta altre volte quest'obbiezione volgare: « Voi dite che i reali finiti acquistano la dignità di enti quando sono conosciuti dalla mente come inesistenti nell'essere ideale, il quale per voi non è Dio. S. Agostino all'incontro dice che sono enti perchè inesistono in Dio ». Ho risposto altre volte, che i reali sono enti perchè inesistono nell'essere ideale, e che quell'essere ideale inesiste in Dio, e in Dio è Dio, perchè ivi è in un modo perfetto come essere manifesto, laddove in noi è puramente come ideale, contenente solo virtualmente tutto l'essere. L'essere ideale adunque che è in noi, è in Dio come il meno sta nel più, ma in noi non può essere Dio, perchè Dio non ha virtualità, ma è tutto atto. Tuttavia ciò che ha di positivo l'essere ideale che è in noi, è identico in Dio, ma con tale aggiunta che il rende lo stesso essere diviso. Percchè, come ho già detto di sopra, quello che in sè è indivisibile, può essere relativamente a noi diviso; e quindi relativamente a noi non esser Dio, quello che in sè è Dio, perchè non diviso o minorato. Così adunque i reali finiti sono anche per noi enti in Dio nel modo spiegato, e in altri ancora che spiegheremo in appresso.

(3) Confess. I, II. — Questo stesso sentimento è ripetuto frequentemente da S. Agostino. In un luogo dice: *Summus enim es, et non mutaris, neque peragitur in te hodiernus dies, et tamen in te peragitur, quia in te sunt et ista omnia. Non enim haberent vias transeundi, nisi contineres ea* (Confess. I, VI). E altrove: *Mihi autem inherere Deo bonum est, quia si non manebo in illo, nec in me poterò* (Confess. VII, XI).

cui parliamo, per la quale egualmente, ma sotto un diverso rispetto, si può dire, che i reali sono nell'essere, e che l'essere ò ne' reali.

In che dunque sta la falsità delle cose? Perocchè altro è non essere vere, altro è essere false. La verità ontologica non ha falsità in contrario, perocchè consistendo ella nell'ente, questo è o non è, ma non è mai falso. Convien dunque osservare che non si può parlare d'una falsità ontologica, la quale non esiste; ma soltanto d'una falsità logica, o, se si vuole, psicologica, cioè relativa alla percezione e alla concezione dell'uomo, non d'una falsità delle cose in sè. La falsità adunque non cade nelle cose, ma nell'uomo quando le piglia per enti in se stessi, laddove non sono tali, il che pure insegna S. Agostino con questa sentenza: *Nec quidquam est falsitas, nisi cum PUTATUR esse quod non est* (1).

§ 3.

Della falsità psicologica.

Come i reali finiti sieno in Dio e da lui conosciuti.

Noi abbiamo già altrove descritti gli errori che prende il pensare imperfetto e comune degli uomini: questi costituiscono la *falsità psicologica*, che noi così chiamiamo per indicare che la è data dalla limitazione della natura conoscitiva dell'uomo, a cui non reca danno più che non glielo rechi la sua propria limitazione, sia perchè non lo impedisce dal conoscere la verità, di cui egli abbisogna, sia perchè egli può purgarsi di quella maniera di falsità, ossia d'inganno innocente che si mescola nelle prime sue operazioni, coll'uso di quella verità pura ed assoluta di cui egli partecipa. Questa maniera di falsità psicologica è piuttosto una persuasione istintiva, che un ragionamento, o un'opera del pensiero puro ragionante, e però non è un giudizio analizzato; non si può dire una fal-

(1) Confess. VII, XV.

sità logica, poichè la logica sta propriamente nel ragionamento, ossia nel sillogismo al quale si appoggiano le proposizioni.

Si dà dunque verità, e non già falsità ontologica: ciò che non è vero ontologicamente, non è per questo ontologicamente falso; ma il non vero ontologico occasiona nell'intelligenza finita il falso psicologico. Così i reali finiti non sono veri per se stessi, perchè non sono enti per se stessi: or l'intelligenza finita li percepisce come enti senza più, senza curarsi di sapere se sono enti per se stessi o per altro; onde facilmente la riflessione attribuisce poi loro l'essenza di ente in proprio, e così cade nel falso.

Ma qui nasce una difficoltà. — Noi abbiamo detto che tutto l'essere è manifesto per sè; che nell'essere ideale si contiene tutto virtualmente; e che questa virtualità non può essere che relativa a noi intelligenze finite, ma suppone che nell'essere ideale, il quale è diverso da noi, tutto sia conosciuto attualmente, il che trae la necessità d'un essere assoluto, nel quale tutto sia conosciuto per se stesso, perciò anch'esse le cose finite e contingenti. Ma se le cose finite e contingenti sono conosciute per se stesse, in tal caso non sono più finite e contingenti, non potendo essere che sieno conosciute per se stesse, se non a condizione che la loro propria esistenza sia identica coll'esistenza dell'essere reale.

Questa gravissima difficoltà rimane sciolta nella mente di colui che abbia chiaro il concetto dell'*esistenza relativa*, di cui abbiamo favellato. L'esistenza delle cose reali e contingenti è un'esistenza relativa ad esse. Questa relatività, che le costituisce per quello che sono, è inchiusa nella loro limitazione ontologica. Una tale relatività di esistenza non cade nell'essere assoluto, benchè l'essere assoluto ne abbia la cognizione, e così l'esistenza relativa, costituente le cose finite, sia tale anche rispetto alla mente divina. Ma appunto perchè nell'essere assoluto non cade la stessa relatività e limitazione ontologica (giacchè l'essere assoluto non è subbietto di alcuna limitazione), perciò si dice giustamente che la relatività e la limitazione

ontologica costituente le cose finite è fuori di Dio, fuori dell'essere assoluto; e in questo senso le cose costituite sono fuori di Dio, da lui essenzialmente diverse, il qual vero annienta il panteismo. Qualora dunque si considera che le cose finite esistono relativamente a sè, e perciò la loro esistenza relativa non cade in Dio, ma solo è da Dio conosciuta, tosto si vede ch'esse non sono conosciute per se stesse, perocchè la loro conoscibilità è cosa assoluta, e però essente in Dio, e avente la stessa esistenza di Dio, laddove l'esistenza loro propria è soltanto relativa, e però non è identica l'esistenza loro propria, e quella della loro conoscibilità ossia della loro essenza ideale.

Si dirà: se l'essenza ideale delle cose finite è in Dio ed è diversa dall'esistenza reale delle cose, in tal caso ben si vede come le cose finite non sieno conosciute per se stesse, quindi non sieno per sè enti, e ancora si vede come Iddio conosca per sè l'essenza ideale delle cose: ma l'essenza ideale delle cose non fa conoscere che la loro possibilità, e non la loro sussistenza. Come adunque in Dio ossia nell'essere assoluto è ella cognita la sussistenza delle cose finite?

Convien qui ricorrere all'*azione ontologica* anteriore, di cui abbiamo parlato innanzi. Le cose finite incominciano ad esistere per un'azione ontologica che precede la loro esistenza, e che non costituisce la loro esistenza relativa: cotest'azione è l'atto di Dio creante, e quest'atto è in Dio, ed è Dio, e però è noto per se stesso come tutto ciò che è essere assoluto. Tra quest'atto, e i reali finiti non v'ha nulla di mezzo; ma posto quest'atto, i reali finiti sono in quel modo, tempo e misura che determina quell'atto. Ora questo modo, tempo e misura è determinato dall'essenza ideale delle cose e dalla perfetta sapienza del creatore.

Dunque l'essere assoluto essendo conscio del proprio atto creante, che è per sè noto perchè è lui stesso, ed essendo conscio dell'atto della propria sapienza che lo determina, è conscio altresì della sussistenza relativa delle cose, la cui essenza ideale

gli è pure nota per sè. Così egli conosce le cose finite aventi un'esistenza relativa in sè medesimo come in causa, dov'esse hanno la loro radice anteriore e la forza d'esistere relativamente, che è lo stesso atto creante. Quest'essere delle cose in Dio come causa, è quello di cui parla il libro « De' nomi divini » laddove dice, che *Esse omnium est supersubstantialis divinitas*. La divinità viene chiamata *soprasostanziale*, perchè ella non è le sostanze finite, nè è propriamente sostanza nel senso proprio della parola, relativa all'accidente, ma è superiore a tutte le sostanze: onde ella si dice « l'essere di tutte le cose », non quasi costituisca la loro sostanzialità, ma perchè costituisce il loro essere antecedente nel quale sono senza sentirlo, perocchè la natura finita è posteriore a quell'essere da cui dipende, e pel quale ella è a se stessa.

E tuttavia si replicherà: « Se l'essere divino è anteriore alla sostanzialità delle cose e all'essere relativo di queste, col conoscere quello si conoscerà questo solo indirettamente, come conoscendo la causa si conosce l'effetto, e qui la causa sarebbe di quelle che Aristotele disse equivoche, le quali non producono effetti della loro medesima natura; anzi la causa qui produrrebbe un effetto di natura infinitamente diversa, nella qual causa perciò non si può conoscere l'effetto perfettamente ». — Si risponde che la natura di quella causa di che noi parliamo (sola vera e compiuta causa) non è propriamente nè equivoca, nè univoca, ma eminente: e della causa eminente è proprio questo, di avere in sè tutto l'effetto, nel caso nostro l'ente relativo, ma non come relativo, di cui siccome tale ella ha solo l'essenza ideale, ma come entità reale, perocchè ogni entità reale è nell'essere, nell'essere assoluto, e quindi l'entità reale è nell'essere assoluto, non però formante un ente diviso, giacchè ella non è ente diviso che relativamente a sè per la limitazione ontologica, e nell'ente assoluto non cade alcuna limitazione ontologica (elemento negativo di cui non può esistere che l'ideale), alcuna divisione d'una parte dal tutto. Quindi l'entità reale, in quanto è indivisa e illimitata, è conosciuta nell'ente assoluto,

direttamente, perchè essendo ella stessa ente per sè come è l'ente assoluto da cui è indivisa, conseguentemente è anche per sè nota e per sè amata; e in questo senso, per quanto io veggo, S. Giovanni dice che *quod factum est in ipso vita erat* (1), perocchè l'ideale di ciò che è entità positiva in Dio non è semplicemente ideale, perocchè egli è il Verbo divino contenente per sè tutto il reale, onde a ragione alcuni chiamarono le idee che da noi si concepiscono essere in Dio, *rationes substantificas* (2). Ma la stessa relatività e la stessa limitazione che costituisce gli enti finiti individuati non ha altra conoscibilità che l'ideale, perocchè essa non è propriamente entità o realtà, ma un limite della entità o realtà, una pura forma di questa.

Ora poi l'uomo per natura sua non sente, e però nè pure conosce positivamente l'essere ultrasostanziale che lo pone come entità relativa, e sente soltanto e percepisce la sua propria entità relativa, e ne immagina intellettivamente di simili pren-

(1) Io. I; 3, 4.

(2) De div. nominibus C. V, § 8. — Così si concilia e spiega convenevolmente quel che dice S. Agostino: *Terram vides, est IN ARTE terra; coelum vides, est IN ARTE coelum; solem et lunam vides, sunt et ista IN ARTE: sed foris corpora sunt, IN ARTE vita sunt* (In Io. I; 3, 4). Dove è da notare, che altro è una cosa essere *nell'arte*, altro è essere ella *nell'intelletto*: nell'intelletto è speculativamente come una semplice idea, ma nell'arte è di più praticamente. Perocchè l'*arte* rispetto all'uomo è un'attività incipiente, un abito; rispetto a Dio poi ella è l'*atto* stesso dell'operare, onde il mondo reale è nell'*arte divina* in quanto è nell'atto stesso che lo produce mediante l'ideale della sua relatività e limitazione. Quindi acconcissimamente è detto da S. Giovanni, che ciò che è fatto, nel Verbo divino è VITA, la qual parola non conviene alla pura idea, perocchè la parola *vita* esprime una condizione soggettiva, cioè la condizione del vivente, e la pura idea è oggettiva, onde come tale non è la vita, benchè sia cagione della vita intellettuale nel soggetto che la intuisce. Ma l'idea in Dio, non è pura idea, anzi è lo stesso Verbo, come dicevamo, è un'idea che contiene in sè tutto il reale attivo, anzi atto puro per sua essenza, è, come lo chiamammo, l'ente manifesto, che ha un solo essere coll'ente intelligente ed amante ed operante ed altreal coll'ente per sè amato.

dendo la sua propria per tipo, sia che egli le immagini del tutto simili, sia che colla seconda operazione della sua immaginazione intellettuale (C. XXIII. A. IX) spezzi quel tipo in parti, o gli aggiunga, o gli tolga gradi di perfezione, e componga e ordini variamente insieme le entità così da lui immaginate.

Ora l'entità umana, entità relativa, appartiene ella all'essere assoluto? — No, perchè sarebbe pronunciare una contraddizione il dire che ciò che è *relativo*, sia *assoluto* — È ella una trasformazione dell'essere assoluto? — Nè manco; l'essere assoluto non può trasformarsi nel relativo, perchè cesserebbe di essere assoluto, annienterebbe se stesso. — L'essere assoluto è egli quasi la materia che soggiace all'essere relativo, di maniera che questo sia materiato e costituito da quello? — In niuna maniera affatto, non solo perchè l'essere assoluto non può esser materia, nè quasi materia; ma ben anco perchè la materia, o ciò che tiene il luogo di essa, esprime un concetto relativo alla forma, per modo che di materia e di forma si costituisce un solo ente: ora l'ente relativo non si costituisce mica dell'ente assoluto e del relativo, il che sarebbe contraddizione, nè l'ente assoluto può venire in composizione con cosa alcuna, ma l'ente relativo è solo e tutto relativo, e in quanto non fosse relativo ma assoluto, non sarebbe più desso, non sarebbe più l'ente di cui si parla.

Da queste proposizioni evidenti procedono importantissimi corollari.

1.° E prima di tutto ne discende manifesta l'erroneità dei sistemi panteistici, i quali dell'essere assoluto e dell'essere relativo fanno risultare un solo e medesimo ente, il quale sia assoluto ad un tempo e relativo; laddove queste due cose cozzano fra loro e si escludono reciprocamente, sicchè pronunciando l'una si nega l'altra, e viceversa: il che ai panteisti interviene perchè loro mancano i concetti chiari e netti dell'assoluto e del relativo: che se gli avessero, sarebbe loro impossibile l'assen-tire al loro sistema, perocchè è impossibile all'uomo assentire ad una contraddizione che chiaramente conosce.

2.° In secondo luogo si raccoglie una dimostrazione filosofica e al tutto rigorosa dell'origine del mondo per via di creazione. Perocchè il mondo è un complesso di enti relativi. Ora questi non possono venire all'esistenza, se non tratti ad essa dal nulla. Perocchè non esistendo innanzi ad ente relativo che l'ente assoluto, e questo non entrando in alcuna composizione con essi e non costituendo menomamente la loro materia, procede che prima ch'essi esistessero non vi avesse alcuna materia, colla quale potessero esser composti. Quindi tutto ciò che hanno di materiale e di formale deve essere incominciato con essi, e però prima della loro esistenza non vi era nulla di ciò che ad essi appartiene. E questo è il significato appunto della comune maniera di parlare: « il mondo è stato creato dal nulla », la qual maniera non significa già che il nulla sia stato quasi materia del mondo; ma unicamente, che di tutto ciò ch'essi hanno nulla vi era prima che esistessero.

Ma se prima che gli enti relativi esistessero nulla esisteva di essi, certo esisteva innanzi ad essi l'ente assoluto, ed esisteva quell'atto dell'ente assoluto, pel quale gli enti relativi vennero ad esistere, il quale chiamasi creazione, ontologicamente ad essi anteriore. La relazione che gli enti relativi hanno con quell'atto non è da essi sentita, perocchè non sentono che se stessi, e quell'atto è anteriore ad essi; il nesso adunque di essi con quell'atto non cade nella loro relatività, non appartiene ad essi in proprio, è fuori di essi. Ma un tal nesso cade egli nell'ente assoluto? Nel suo atto creante? — Questa è una questione equivoca: conviene assai precisamente spiegarla, volendo risolverla chiaramente. Che l'atto creante abbia un nesso col Creatore, è più che manifesto, poichè anzi vi ha identità fra l'uno e l'altro. Ora, che cosa contiene l'atto creante? Contiene 1.° la determinazione della creatura, determinazione costituita dal suo ideale sostantifico, cioè volontario ed operativo (non puro ideale); 2.° contiene l'energia per la quale la creatura sussiste, e quest'energia è compresa nell'ideale sostantifico di essa creatura. Ma quest'energia della creatura che giace nell'atto

creante non è ancora la creatura, perocchè questa è relativa soltanto a se medesima. Qual'è dunque il nesso che passa fra l'atto creante, e l'ente relativo creato? — Quest'ente, in quanto è relativo, non è nell'atto creante se non come pura idea, o esemplare della relatività. È dunque da dirsi, che l'atto creante non ha colla creatura altro nesso che quello 1.^o di causa efficiente, in virtù della quale la creatura ha energia di esistere, la qual energia non è la creatura; 2.^o di esemplare rappresentativo della relatività e della limitazione ontologica, nella quale relatività e limitazione ontologica consiste l'essere proprio della creatura.

Ora quest'ideale divino, esemplare della relatività e limitazione che costituisce la natura, è quello che dirige l'atto creativo, e lo determina a creare l'ente relativo conforme a quell'esemplare voluto realizzare dal Creatore. L'atto creativo adunque e quest'esemplare non sono in Dio separati, ma formano una cosa sola, di modo che l'atto creante, essendo noto per se stesso (perocchè appartiene all'essere assoluto), rende noto di conseguenza anche l'ente relativo, giacchè la conoscibilità o notorietà di questo non è altro che la stessa determinazione dell'atto creante, per cui egli crea piuttosto un ente relativo che un altro. Così l'ente relativo rimane fuori dell'ente assoluto, appunto perchè relativo; ma la conoscibilità di quell'ente è una proprietà dello stesso atto creante, n'è la sua determinazione.

Così si spiega la ragione perchè S. Agostino ed altri autori, cercando come le cose create esistessero in Dio, si sono contentati di dire che esse esistono in Dio, nelle idee divine, o nelle ragioni eterne, o negli esemplari (1): il che è compiutamente e rigorosamente, se si considera che le cose create sono tali per la loro *esistenza relativa*, e che perciò questa loro esistenza relativa, che è l'esistenza lor propria, non può esistere

(1) *Facta est terra*, dice S. Agostino, *sed ipsa terra quae facta est, non est vita: est autem in ipsa sapientia spiritualiter ratio quaedam quae terra facta est, haec vita est*. In Io. Tr. I, 16.

in Dio in altro modo se non come nel suo esemplare; perocchè se esistesse in Dio quella esistenza che è propria delle cose, cioè a dire in quanto è propria delle cose, in quanto è relativa ad esse, in tal caso si confonderebbe l'esistenza propria di Dio, e questo sarebbe un confondere la creatura col Creatore, sarebbe il panteismo.

Quando poi si aggiunge che le cose sono in Dio come in causa, non conviene intendere come in causa materiale, ma in causa efficiente e creante, all'atto della quale risponde un effetto fuori di lui, che è la relatività delle cose, l'esistenza propria di queste, che non è in quell'atto in quanto è propria delle cose create e finite ed a queste relativa.

Vero è che ogni pregio limitato e relativo che v'ha nelle cose, in Dio si trova *eminentemente* e compiutissimamente; ma appunto perchè quei pregi sono in Dio in un modo eminente, cioè senza relazione e senza limitazione, perciò non sono più quelli delle cose, ma sono altra cosa, hanno tutt'altro essere, costituiscono tutt'altra natura.

§ 4.

Delle diverse maniere di limitazione, e particolarmente delle due maniere specifiche di limitazione ontologica.

Quello che impedisce d'intendere che la cosa è così, è il non conoscersi abbastanza la dottrina della limitazione. Non si suol badare ad altra maniera di limitazione eccetto quella del più e del meno: quella che determina i gradi accidentali che si osservano nelle qualità delle cose, la quale limitazione non cangia punto la natura della cosa, e molto meno la sua specie, molto meno ancora il subbietto.

— Che anzi in tale maniera di limitazione deve il subbietto rimanere necessariamente identico, come quello che si considera subbietto della limitazione stessa. Così si dice a ragion d'esempio: quest'uomo ha facoltà più limitate di quest'altro. La limitazione qui è accidentale. Il soggetto rimane identico, rimane identico anche il suo termine essenziale, il termine non

è che limitato negli accidenti. Ma la limitazione ontologica è totalmente d'altra natura. Perocchè ella limita non già le qualità accidentali di un ente, le quali non costituiscono l'ente, ma solo determinano la sua modalità: limita ciò che costituisce l'ente.

Ma la costituzione dell'ente risulta da due parti, perocchè l'ente è costituito *come ente*, e l'ente è costituito *come ente specifico*: la mente distingue ciò per cui un ente è costituito come ente, da ciò per cui un ente è costituito come ente specifico.

L'ente specifico è costituito da un principio e da un termine, il qual termine è sua forma sostanziale. Se si cangia questa forma sostanziale, è cangiato l'ente specifico. La forma sostanziale non è ente, ma soltanto una parte costitutiva dell'ente; ella perciò si concepisce dalla mente come un subbietto dialettico. Quando si considerano i suoi cangiamenti e le sue limitazioni, allora questo subbietto dialettico non è altro che un concetto generico, cioè il concetto del termine in genere, il concetto della forma sostanziale in genere. S'immagina adunque che questo termine in genere, questa forma sostanziale in genere sia il subbietto delle limitazioni, e delle varietà che si pensano ne' diversi termini degli enti, o nelle diverse forme sostanziali. Ma questo subbietto delle limitazioni non esiste realmente, esiste soltanto nella mente, nella quale stanno i concetti generici. Ora il riferirsi le varietà e le limitazioni che si osservano ne' vari termini degli enti, nelle varie loro forme sostanziali, a quell'identico subbietto dialettico ed ideale fa credere facilmente, che tali limitazioni abbiano un medesimo subbietto reale e quindi che la limitazione non muti mai l'ente che viene da lei affettato, ma solo lo limiti. Or questa è un'illusione. Perocchè, ogni qualvolta viene limitata la forma sostanziale di un ente mediante questa limitazione, si ha un'altra forma sostanziale, e quindi un altro ente specifico, e non v'ha mica un subbietto comune alle due forme più o meno limitate, ma il subbietto a cui si riferiscono per confrontarle ed aver tirne la limitazione è puramente dialettico ed ideale, nè v'ha

un ente medesimo più o men limitato, ma v' hanno due enti i quali si confrontano, come dicevamo, riferendoli unicamente al loro concetto generico, che sta nella mente, e fuori di essa non ha e non può avere realtà o sussistenza. Certe limitazioni adunque cangiano l'ente specifico, perchè limitano la sua forma sostanziale, e quindi cangiano il principio dell'ente che è il subbietto reale, il quale è individuato dal suo termine sostanziale. A ragion d'esempio la forma sostanziale dell'uomo e dell'animale è diversamente limitata, e quindi il principio subbiiettivo dell'uno e dell'altro è specificamente diverso; nè v' ha un subbietto reale comune delle due limitazioni, ma v' ha un subbietto dialettico poniamo il concetto generico d'animale, a cui le due specie si riferiscono; onde si dice, a ragion d'esempio, l'animale è più limitato nel bruto che non sia nell'uomo; dove la parola animale esprime un subbietto puramente dialettico, che non esiste in realtà ma solo in idea.

Questa è la prima maniera di limitazione ontologica, la quale determina la specie degli enti (1).

Veniamo ora a considerare ciò per cui un ente è costituito come ente, il che ci fa conoscere la seconda maniera di limitazione ontologica. Questa non cangia già soltanto la specie, ma cangia a dirittura l'essere. Dobbiamo vedere come ciò sia.

L'essere è uno e semplicissimo, di modo che fra essere e non essere la mente non trova gradazione alcuna. Quindi accade che se si concepisce l'essere in qualunque sia modo limitato in sè stesso, non gli può più convenire la parola essere nel significato puro e semplice, nel quale prima gli si attribuiva.

(1) Quelli individui che sono determinati da una diversa porzione di materia hanno una forma sostanziale specificamente identica. Si può dunque domandare se la limitazione delle diverse porzioni di materia che si rendono termine a diversi principii senzienti sieno limitazioni ontologiche. Conviene rispondere affermativamente, perchè danno luogo effettivamente ad enti reali diversi, benchè della stessa specie. Or questa maniera di limitazione ontologica appartiene all'ente in quanto è nella forma di realtà, laddove la limitazione specifica trovasi nell'idea raffrontata colla realtà.

Quando si parla in questo modo dell'essere, allora si parla assolutamente di lui, anzi si parla di lui come assoluto essere. Quindi l'assoluto essere non può ricevere alcuna limitazione, perocchè se ne ricevesse non sarebbe più essere puro e semplice nel senso assoluto. Tuttavia non ripugna la limitazione che non è assoluta, ma soltanto relativa; perocchè questa non affetta nè limita l'essere nel senso assoluto. Ma se si dà il caso di una limitazione relativa (e che si dia, noi stessi ne siamo consapevoli), in tal caso questa limitazione relativa, totalmente straniera all'essere come assoluto, non potrà appartenere che ad un essere relativo, il quale non è essere nel senso puro e semplice della parola. Quindi una tale limitazione non solo cangia la specie dell'essere, ma cangia l'essere stesso, cioè a dire ella non esprime nè costituisce l'essere nel suo senso puro ed assoluto, in questo senso costituisce la negazione dell'essere, un non-essere, un nulla; ma relativamente tuttavia costituisce un essere, il qual essere relativo è la limitazione stessa sentita od intesa da un principio che altro non sente o intende per percezione, e che è quindi egli stesso relativo a ciò che sente e intende.

Laonde l'essere relativo è lo stesso che l'essere limitato; ma quest'essere limitato appunto perchè è limitato non è più l'assoluto; nè vi ha nulla di comune fra l'uno o l'altro, perocchè nell'essere limitato l'assoluto, che è il suo contrario, è semplicemente tolto via per l'opposizione delle nozioni, giacchè l'assoluto come assoluto non più s'intende, tosto che vi si apponga una limitazione. Il supporre dunque che fra l'essere assoluto e il relativo vi abbia qualche cosa di comune è intrinsecamente assurdo. Dunque molto meno vi può avere un subbietto reale comune: un subbietto, dico, a cui convengano i predicati quindi di assoluto, quindi di relativo. Questo subbietto è puramente imaginato dalla mente, è l'essere ideale, puramente ideale ed iniziale, il quale dalla mente si considera per egual modo, sia qual subbietto sia qual predicato, onde accade ch'egli si predichi di Dio e delle creature.

Ma ciò non toglie che quando si predica delle creature si attribuisca loro un'esistenza soltanto relativa. Perocchè questo essere ideale, che fa la figura di subbietto nel linguaggio e nel concepire umano, sì quando si parla di Dio, e sì quando si parla della creatura, e che fa la figura ancora di predicato quando si considera Iddio o la creatura colla riflessione che suppone questa già concepita direttamente, non appartiene in proprio alla creatura, che soltanto lo riceve ad prestito dalla mente; ma si appartiene all'assoluto, è un'appartenenza di questo, è una forma primitiva in cui l'essere assoluto è. Ma alla mente che lo intuisce non si presenta come assoluto, perchè le si presenta separato dalle altre due forme, che solo virtualmente in esso si contengono; e nè pur si presenta come relativo, perchè essendo egli l'essere oggettivo, l'*oggetto per essenza*, egli non è per una relazione ad un principio limitato, ma è in sè e per sè, ed è quello che rende tutte le cose essenti per sè ed assolutamente (mediante la loro concezione) e non per un altro. Tolto via adunque dalle creature questo subbietto ideale che loro non appartiene, esse non sono più enti: tolto via da esse *per astrazione*, esse non presentano altro concetto che di non enti, in via ad essere, rudimenti di enti, entità e non enti, ed entità relative; tolto poi via da esse assolutamente, non per mera astrazione, ma per *vera negazione*, le creature non danno più altro concetto che quello di meri assurdi, il che è quanto dire che quella negazione è falsa, impossibile a farsi con coerenza, come è impossibile a pronunciarsi con coerenza della mente l'errore. Le creature dunque non possono essere concepite come enti se non congiungendole colla loro essenza ideale ed eterna, il che fa la mente concependole, e per questo si dice anco che sono *enti per partecipazione*. Ma allorquando le creature si sono concepite in tal modo come enti, allora si sono concepite tutte, cioè in entrambi i loro elementi, nella loro essenza eterna e nella loro propria sussistenza temporanea e contingente, ed allora la mente si può fermare colla sua considerazione in questo secondo elemento. Nel quale ella vede che quello che hanno

in proprio non è altro che una relatività del termine col loro principio individuato nel termine stesso. Quindi le denomina *enti relativi*, ma intendendo in pari tempo che la denominazione e la condizione di *enti* viene loro prestata, o partecipata; e che non rimane loro in proprio se non la relatività.

Di che procede che i finiti sono *veri* enti per partecipazione del *vero ente*, e questa è quella verità ontologica, che loro solo conviene.

§ 5.

Della verità ontologica de' finiti in quanto sono in Dio.

Ma in quanto i finiti sono in Dio, non hanno essi alcun altra verità ontologica?

Le diverse maniere poco innanzi esposte, secondo le quali i reali finiti sono in Dio, ci conducono alla risposta che dobbiam dare a tale questione.

Perocchè noi abbiamo distinto un triplice modo del loro inesistere in Dio: il modo causale, il modo eminente, e il modo tipico.

Iddio contiene i reali finiti in modo causale come la causa efficiente contiene l'effetto, non come ogni causa efficiente, ma in quel modo proprio in cui li contiene la causa creante. Or questa causa non ha nulla affatto di comune coll'effetto, appunto perchè è creante, cioè perchè fa che esista un effetto che prima al tutto non esisteva. Onde questo modo di inesistere è un inesistere detto così impropriamente, perocchè questa proposizione: « i finiti reali inesistono nella causa creante », presa secondo la proprietà del parlare è falsa, perocchè ciò che inesiste nella causa creante non può essere un finito reale, non avendovi in lei altro che se stessa infinita per ogni lato. Quando dunque si dice: « i finiti reali inesistono nella causa creante » s'intende dire unicamente, che in quella causa esiste quella forza che non è dessi, ma che è il loro sostegno trascendente ed ultra sostanziale; in una parola, altro non esiste che la loro causa, i finiti reali sono perchè è la loro causa, e sono di tutto

sè diversi dalla loro causa; nulla più si può dire. Qui dunque non ha luogo la questione della verità ontologica de' finiti reali in Dio; perchè i finiti reali nella loro causa altro non sono che loro causa, e la verità di questa non è la verità loro, ma la verità ontologica di Dio stesso. Veniamo al modo eminente d'inesistenza.

Si dice che i finiti sono in Dio in un modo eminente, per significare che tutti i pregi delle creature sono in Dio come il meno è nel più, senza divisione, senza limitazione di sorte alcuna, ben anco senza distinzione, perciò fusi quasi direbbesi nell'infinito. Ma se i pregi che sono nelle creature non hanno più divisione, sono forse ancora quei dessi di prima? Per esempio uno di questi pregi è la sussistenza; se le creature non sussistessero separate l'una dall'altra, sarebbero più quelle di prima? No certamente. A ragion d'esempio, un cavallo è un cavallo, e non è un bue, perchè la sua sussistenza è diversa da quella del bue. Ma se pur si potesse fare del tutto scomparire la diversità della sussistenza del cavallo e del bue, ci resterebbero più questi due animali, o non piuttosto una terza cosa indefinibile che non sarebbe nè l'uno nè l'altro? e stando anche solo alla generazione de' cavalli, se di tutti i cavalli individui si togliesse via l'individual sussistenza da farne di tutti una sussistenza sola, ci rimarrebbe forse ancora la natura del cavallo? No per certo, ma tal cosa che noi non sappiamo pur pensare; perocchè al cavallo è del tutto indispensabile la sua individuale sussistenza se dee esser cavallo. — Lo stesso si dica della limitazione. Se agli enti finiti togliamo le limitazioni lor proprie non possiamo più pensarli: cosa ci diventino non lo sappiamo; questo solo sappiamo, ch'essi non sono più enti finiti. E quando anco non togliessimo da loro tutte le limitazioni, ma solo quella che li moltiplica e gli individua, di maniera che di tutte le creature ne formassimo una sola con una sola sussistenza, avremmo noi più gli enti di prima, o non piuttosto tal cosa che non solo pensar non possiamo, ma che anzi ci sembra del tutto impossibile?

Ma restringiamoci pure ad un solo ente finito, e proviamoci a levar via la *distinzione* de' suoi pregi, delle sue attività, e delle sue potenze. A ragion d'esempio l'uomo ha delle facoltà attive e passive, delle potenze puramente intellettive e delle altre razionali: pigliamone anche due sole, per essere più brevi: la sensitività corporea e l'intelligenza. Come potremmo noi togliere la distinzione fra queste due potenze senza annientare del tutto l'uomo? Quell'ente, in cui si procurasse d'immaginare avverata una perfetta identificazione della sensitività corporea e dell'intelligenza, ci riuscirebbe tale in cui non ci sarebbe più veramente nè sensitività corporea nè intelligenza umana: ci sarebbe forse una terza facoltà, la qual però indubitabilmente non sarebbe nè l'una nè l'altra; perocchè le due predette facoltà si chiamano colle denominazioni di sensitività corporea e d'intelligenza umana in quanto appunto si distinguono l'una dall'altra: questa distinzione è loro essenziale, cioè conseguente alla loro propria essenza.

Ora quando si dice che i pregi delle creature, e tutto ciò che hanno di positivo, esiste in Dio in un modo eminente, s'intende che que' pregi positivi esistono in Dio senza separazione, senza limitazione e senza distinzione. Ora in questo stato que' pregi non sono più que' pregi, non è più nulla di ciò che trovasi nelle creature, ma è tutt'altra cosa, più eccellente certamente, più grande, anzi cosa infinita; ma finalmente non sappiamo che cosa sia, sappiamo solo che è Dio stesso. Dunque quando si dice che i pregi delle creature esistono in Dio in modo eminente, non si vuol dire che esistono in Dio i pregi proprii delle creature, ma si vuol dire che esiste in Dio un equivalente, molto più, infinitamente più; e questo sopraequivalente a tutti i pregi delle creature che esiste in Dio non è altro che Dio stesso. Chi dicesse diversamente, dicesse per esempio, che esistono in Dio propriamente i pregi delle creature con qualche giunta, questi professerebbe il panteismo, quella specie di esso, che si potrebbe denominare teosincetismo.

Nè qui altri s'immagini, frantendendo il vero concetto di ciò

che si dice inesistenza in Dio eminente, che rimanga in Dio, se non la forma, la materia delle cose; perocchè, a dir brevemente quello che in appresso diremo più estesamente, la materia degli enti privata della forma è concetto che presenta una cosa ancor più limitata e imperfetta degli enti informati, e però molto meno ella può esistere in Dio nella sua condizione di materia: e che esista in altra condizione è assurdo, perocchè ella, la materia, in altra condizione non è più la materia, onde puramente e semplicemente la materia non inesiste in Dio. Lo stesso è a dirsi più generalmente delle creature private del loro atto, senza il quale rimangono potenza, che è concetto di cosa imperfettissima, e però più che mai straniera alla divina natura.

Concludiamo adunque, che neppure in questo modo i reali finiti inesistono in Dio, il quale, come dice l'antico *Compendio della teologia*, *nihil in se, nisi se habet* (1); ma è in Dio altra cosa che gli sopravanza infinitamente e vince in perfezione, e questo è Dio stesso. Onde neppure per questa maniera si può dire che gli enti finiti in Dio sono ontologicamente veri, ma quello che in lui è ontologicamente vero è Dio stesso.

Finalmente le cose finite inesistono in Dio come nel loro esemplare; o, in altro modo, in Dio esistono le essenze eterne delle cose, non le cose stesse reali, il cui essere è relativo. Ora gli esemplari che stanno nella mente divina determinati dall'atto della creazidne sono la stessa verità ontologica delle cose finite. Queste dunque hanno in Dio e non in sè stesse la loro verità ontologica. Non si può dunque dire che i reali finiti sieno in Dio ontologicamente veri, ossia veri enti; ma si dee dire che in Dio hanno la loro verità ontologica, e che sono veri in se stessi in quanto partecipano della loro verità che è in Dio: la quale partecipazione nasce per opera della mente che li concepisce, cioè unisce i reali relativi ai loro divini esemplari, alle loro eterne essenze o ragioni, in una parola vede congiunto il reale finito coll'infinito ideale.

(1) L. I, c. II.

§ 6.

Della relatività degli enti finiti.

Uno dei più importanti, e nello stesso tempo dei più difficili concetti della scienza ontologica, si è quello della relatività degli enti finiti. Ove lo studio di tale scienza sia pervenuto ad intenderlo con tutta chiarezza e pienezza, egli ha già nelle sue mani la chiave dell'ontologia intiera. Laonde noi crediamo necessario rifarci sopra questo concetto e perscrutarlo a parte a parte, sminuzzarlo e snocciolarlo.

Il nostro discorso deve riguardare l'ente relativo compiuto, perocchè gli enti relativi incompiuti si riducono sempre a quello come parti al tutto: ciò adunque che si può dire della relatività di questi è un'applicazione, un corollario della relatività di quelli.

Ora, prima di tutto qui è uopo rammentare che noi già dimostrammo due essere le condizioni dell'ente relativo compiuto: 1.° ch'egli sia un soggetto (Cape L); 2.° ch'egli sia un soggetto intelligente (XLII).

Dobbiamo dunque chiarire come sia vera questa tesi: il soggetto finito intelligente è un ente relativo.

Più sopra abbiamo supposto la possibilità di un' intelligenza che altro non sia che un' intuizione dell'essere ideale. Noi abbiamo supposto tale possibilità in servizio dell'ordine metodico dell'esposizione, a quella guisa che i geometri suppongono il punto, la linea, la superficie termini del sòlido da lui realmente inseparabili. Convien dunque dimandare se ciò che abbiam supposto per ragion di metodo possa essere veramente. Se possa darsi un ente relativo, che altro non sia che una pura intuizione dell'ideale, di maniera che la stessa intuizione sia anche il principio, il soggetto, l'atto primo dell'ente. Se quest'ente è possibile, non potrebbe avere atti secondi senza cangiarsi in un altro, nè potrebbe avere altro sentimento che quello dell'intuizione stessa che sarebbe il suo unico atto. Ma qual'è il sentimento dell'intuizione? A me non vien dato di concepirlo:

perocchè l'intuizione altro non sente, per quanto mi pare, che l'essere ideale suo termine, e questo essere ideale sentito non è altro che la luce dell'essere ideale posto in atto, perocchè l'essere ideale non sarebbe ideale, non sarebbe luce se attualmente non lucesse, se non fosse per sè sentita ossia manifesta. Ora la pura luce dell'essere ideale sentita manifesta non si può distinguere dallo stesso essere ideale qualora non vi sia un altro principio da lei diverso che la sente. Ma questo principio non esiste se egli non ha alcun sentimento proprio distinto da quello che, come dicevamo, è essenziale allo stesso essere ideale. Dunque non può esistere un ente finito che non sia altro che intuizione pura dell'essere ideale, giacchè un tal ente non avrebbe nulla che lo distinguesse dall'essere ideale medesimo.

Acciocchè dunque esista un soggetto finito intelligente, egli è uopo ch'egli si abbia oltre l'intuizione dell'essere ideale un sentimento proprio che lo distingua dall'essere ideale medesimo, e a lui lo contrapponga.

Un tal essere sente adunque per necessità di sua natura due cose. Egli sente l'essere ideale termine della sua intuizione; e in quanto lo sente, l'essere ideale relativamente a lui è, è luce a lui: questo lui poi è l'altra cosa che egli sente: per dir meglio, è il sentimento proprio.

Or noi abbiamo veduto, che dato un sentimento proprio il quale abbia l'intuizione dell'essere ideale, inesiste a se stesso nell'essere ideale, di modo che si sente oggettivamente e quindi si sente come ente (Capo LVI, Art. XI; C. LVII, A. VIII):

Questa è la ragione per la quale, fra gli enti relativi, quello che è intelligente si dice ente compiuto; perocchè un tale finito reale ha dalla sua propria natura l'inesistere nell'ente e sentire questa sua inesistenza.

Ma questa inesistenza è relativa a sè, ed è quella che il rende a se stesso ente avendone il sentimento. Egli non è l'ente, ma si sente nell'ente per la sua propria natura; è il sentimento della sua propria *esistenza oggettiva*, senza la quale non si dà ente, perocchè l'ente è per sè oggetto. Ma l'oggetto in cui si

sente, l'essere ideale, non è lui stesso; dunque la sua esistenza oggettiva è partecipata: egli è *ente per partecipazione*.

Ora, se il soggetto finito intelligente è ente per partecipazione, conseguentemente non è ente assoluto, ma *relativo*. Perocchè egli è ente per la relazione che ha coll'ente, o viceversa per la relazione che l'ente ha con esso lui. Si debbono ben discernere queste due maniere di dire:

Il soggetto finito intelligente è ente per la relazione ch'egli ha coll'ente oggetto:

Il soggetto finito intelligente è ente per la relazione che ha l'ente oggetto con esso lui.

Quale delle due è vera e propria? — L'una e l'altra, ma vanno bene spiegate e ben intese: queste spiegazioni non sono mai troppe in argomento tanto difficile e sì fecondo di conseguenze.

È dunque da riflettere che l'ente oggetto, come puramente tale, non può essere il soggetto di una relazione ossia di una abitudine reale, appunto perchè egli, come tale, non è soggetto. L'abitudine reale adunque appartiene e si riduce sempre al soggetto come a suo principio. Ma se il soggetto è intelligente, egli considera ogni cosa, anche l'ente oggetto, come *subbietto dialettico*, il quale non è già un soggetto reale, ma un subbietto mentale, opera della mente stessa, e vero in essa, non fuori di essa, e quindi gli attribuisce relazioni o abitudini. Anche di queste conviene tener conto, ricordandosi però sempre che tali sono unicamente nell'ordine delle operazioni mentali, o anche nell'ordine ideale, ma non nell'ordine reale.

Di che seguita che allorquando si dice, che « il soggetto finito intelligente è ente per la relazione ch'egli ha coll'ente oggetto », parlasi d'una relazione reale, d'un'abitudine del soggetto il quale sente nell'idea. All'incontro, quando si dice che « il soggetto finito intelligente è ente per la relazione che l'ente oggetto ha con esso lui, in esso lui inesistendo », allora si parla d'una relazione mentale, vera nella mente dello stesso soggetto, e non nell'idea, perocchè l'idea pura non ammette abitudini, nè può ammetterne, perchè, come dicevamo, ella non è

soggetto. La mente finita adunque gliela attribuisce, ed anche qui si avvera che la mente colle sue proprie operazioni, come fu detto più sopra, tesse quasi una rete intorno al suo oggetto, attribuendo a lui ciò che è produzione sua propria; onde l'idea, a ragion d'esempio, dicesi cognizione virtuale dell'ente reale, perchè l'occhio della mente non vede in essa di più, e così dicesi che l'idea ha una connessione, un'abitudine, un'inesistenza nel soggetto finito, perchè il soggetto finito è connesso con esso lei, e in esso lei inesiste a se stesso; di maniera che in fine tanto l'inesistere del soggetto nell'idea, quanto l'inesistere dell'idea nel soggetto, sono due sentimenti (presa la parola sentimento in senso latissimo) dello stesso soggetto finito: in questo soggetto è che appariscono quelle due relazioni opposte del soggetto coll'idea, e dell'idea col soggetto, e questo apparire nel soggetto è il loro essere. A che solo si può aggiungere, che la relazione che si attribuisce all'idea col soggetto finito è l'opera della *riflessione*, cioè della mente che riflette sull'oggetto già intuito dal soggetto, e quest'essere intuito lo traduce in altre parole chiamandolo « relazione d'inesistenza dell'idea nel soggetto », laddove la relazione d'inesistenza del soggetto nell'idea non è l'opera della riflessione, ma è l'intuizione stessa, che costituisce il soggetto stesso intelligente. Così l'idea non ha propriamente alcuna relatività, nè può averla; ma il soggetto finito che la intuisce gliela attribuisce colla riflessione dopo averla intuita. Ma questa relatività dell'idea intuita è ella stessa nel soggetto, e pel soggetto che la produce colle sue operazioni; il quale è ente relativo anche per questo che egli relativizza a se stesso l'idea: onde il possedere l'idea con una relatività, che non è e non può essere propria dell'idea, è già una speciale relatività del soggetto stesso; il quale se fosse assoluto possederebbe l'idea senza alcuna relatività, quale è in se stessa.

Il soggetto finito intelligente è un ente risultante da due specie di relatività: 1.° la sua propria, per la quale esiste sentendosi nell'ente oggetto; 2.° la relatività dell'ente oggetto, per

la quale il detto soggetto esiste sentendo o concependo in sè l'ente oggetto: il qual concepire l'ente oggetto in sè dicesi anche inesistere dell'ente oggetto nel soggetto finito: ma perciocchè questo concepire l'ente oggetto è un atto del soggetto, perciò al soggetto stesso appartiene anche questa specie di relatività ch'egli attribuisce mentalmente all'oggetto, al quale non può realmente appartenere, perocchè non gli appartiene il concepire, ma solo l'essere concepito. Dove si noti che *essere concepito* non esprime un'abitudine reale nel concepito, ma solo nel concipiente, il quale è il soggetto della concezione.

Laonde il soggetto finito intelligente è ente per questa abitudine o relazione che egli si ha coll'ente oggetto, per la quale è in lui e concepisce lui in sè. Ma questo suppone che ci sia il concipiente. Abbiamo già detto che se il concipiente fosse soltanto intuente, niente egli avrebbe che lo distinguesse dall'ente oggetto, ma sarebbe lo stesso ente oggetto in quanto è attualmente luce, il che involge un soggetto che abbia una medesima esistenza coll'oggetto, ciò che costituisce l'essere assoluto. Acciocchè dunque il concipiente sia finito e così distinto dall'ente oggetto, deve avere un sentimento proprio, diverso dalla pura intuizione, ossia sentimento dell'ente oggetto. Rimane dunque a cercare come sia questo sentimento, e se egli sia ancora una relatività sentita.

Abbiamo già veduto che questo sentimento è ente in quanto è nell'ente oggetto. Dunque quando si astragga dall'intuizione per considerare puramente il detto sentimento, la mente astraente non concepisce più l'ente, ma un rudimento di ente, un non-ente, che non è pensabile col pensiero complesso, ma solo col pensiero parziale ed astraente. Perscrutiamo adunque ed analizziamo cotesto sentimento non-ente.

In ogni sentimento conviene che vi sia un principio ed un termine, un senziante ed un sentito. Il soggetto non è altro che il principio senziante, di maniera che il sentito è così relativo al subbietto, ch'egli solo è nulla, non esiste in alcun modo se non pel subbietto. Egli non ha dunque un'entità propria, ma

la sua entità è quella stessa del senziente, perocchè egli non è altrove se non nel senziente. La sua entità dunque è relativa al senziente, è un fenomeno di questo.

Noi qui non cerchiamo come questo fenomeno venga eccitato nel senziente: n'abbiamo parlato prima d'ora: ciò può accadere o per l'azione sintesizzante, o per l'azione ontologica (C. LII); ad ogni modo, per un'azione ontologicamente anteriore al sentimento di cui si tratta. Quest'azione non è compresa nel sentimento, appunto perchè gli è anteriore e lo fa essere, e però il sentimento non è ancora quando quella azione si fa. Noi dunque dobbiamo restringere la nostra investigazione al solo sentimento, non a ciò che è anteriore a lui; perocchè trattiamo della relatività dello stesso sentimento.

Or dunque il sentito è così relativo al principio senziente, che fuori di questo principio non è al tutto. Il che viene a dire, che ciò che è sentito per un principio è nulla per un altro principio: a ragion d'esempio, il dolore che è sentito da un animale non esiste per un altro animale, come s'è visto nell'*Antropologia*. Se pertanto il sentito d'un dato principio senziente non è sentito per nessun altro principio, e neppure per se stesso, nel qual caso sarebbe sentito anche fuori del suo principio; dunque, assolutamente parlando, egli non esiste, ma è un'entità puramente relativa al suo principio, pel qual solo esiste.

Supponiamo infatti che due principii avessero lo stesso sentito; il sentito dell'uno potrebbe certamente essere uguale al sentito dell'altro; ma se i principii son due, egli non potrebbe essere identico, ma numericamente sarebbero due sentiti. Perocchè i due principii senzienti non sentendosi reciprocamente, nel qual caso si unificherebbero e non sarebbero più due, neppure potrebbero sentire l'altrui sentito, ma ciascuno sentirebbe il proprio, giacchè il sentito non è sentito se non è proprio di un principio dove solo è. Dati dunque due principii finiti, e, appunto perchè due, necessariamente fra lor separati, il sentito inesistente in uno di essi sarebbe separato dal sentito inesistente nell'altro, il sentito proprio dell'uno non sarebbe il sentito

proprio dell'altro, quindi i sentiti sarebbero numericamente due: altramente non sarebbero più sentiti, perocchè l'esser sentito e l'esser proprio esclusivamente di un principio è il medesimo.

E qui si vede l'origine della moltiplicazione della materia, o più generalmente parlando, dello stoffo del sentimento. Perocchè la forma ne' due sentiti può esser la medesima, e anche la specie o qualità dello stoffo. E tuttavia la reale entità del medesimo è doppia, cioè vi hanno due sentiti reali, perchè vi hanno due principii senzienti diversi, e perchè la realtà del sentito è unicamente relativa ai principii senzienti. All'incontro la forma e la qualità dello stoffo possono avere la stessa relazione con un'idea, essere conosciuti con uno stesso concetto specifico pieno; di che avviene poi, che la mente li dichiara uguali. La similitudine adunque e l'uguaglianza dipendono dalla relazione identica che hanno coll'essere ideale (la qual relazione nel fatto dell'ente non manca mai, ed è solo il pensiero astrante che non la considera trattenendosi nel solo reale, onde se la mente volesse o potesse esser coerente a tale astrazione, dovrebbe altresì astrarre da ogni similitudine ed uguaglianza): la molteplicità numerica all'incontro dipende dalla stessa realtà, e nel caso nostro, in cui si tratta d'una realtà puramente relativa ai principii, dalla moltiplice realtà de' principii stessi.

Quello che dicemmo del sentito in generale può applicarsi in particolare al sentito dell'uomo, il quale fu già da noi descritto precedentemente (C. LIII). Ma noi volemmo parlare qui del sentito in generale, perocchè ogni ente finito intelligente, come abbiám dimostrato, deve già avere un sentito proprio oltre l'intuizione dell'ente; le stesse pure intelligenze debbono avere questo sentimento, benchè totalmente diverso dall'umano.

Intanto dall'aver noi stabilito che il sentito giace esclusivamente nel principio senziente, in modo che è a lui proprio e incomunicabile, e che è nulla fuori di lui, procede ben tosto una nuova confutazione del panteismo. Perocchè dato anco quello che è impossibile a concedersi, che Iddio avesse gli stessi sentimenti dell'uomo; questi sentimenti non sarebbero mai

numericamente identici a quelli d'un uomo. Si cadrebbe bensì nell'antropomorfismo, cioè si cangerebbe Iddio in un uomo, ma non nel panteismo; perocchè invece di avere un Dio si avrebbe un uomo, ma quest' uomo sarebbe tuttavia un individuo numericamente diverso da tutti gli altri individui dell'umana specie, come ciascun d'essi è diverso da tutti gli altri individui della sua specie, perocchè il sentito di ciascuno (foss'anche uguale) è tuttavia numericamente diverso dal sentito di ciascun altro. Il supporre poi che vi avesse un essere, il quale avesse per sentito tutti insieme i sentiti degli uomini, e quelli ancora dell'altre intelligenze, implica manifesta contraddizione per la ragione che noi abbiain detta, cioè che il sentito ha una realtà puramente relativa al principio che sente; e però se vi avesse l'essere mostruoso che si suppone, il suo sentito tutt'al più potrebbe essere uguale al complesso di tutti i sentiti degli uomini, essere non già identico, ma numericamente e però sostanzialmente diverso da ciascuno dei sentiti degli uomini, giacchè l'essenza reale di ciascuno è di essere propria dei singoli, senza di che quel sentito cessa al tutto di essere. Or poi ciascun uomo è costituito uomo ed umano individuo dal suo proprio sentito. Dunque egli è impossibile che l'uomo sia Dio, meno ancora che Dio sia tutti gli uomini, meno ancora che Dio sia tutti i finiti intelligenti. Dico meno, perchè questo raddoppierebbe l'assurdo, essendo assurdo che il sentito proprio d'un uomo sia l'identico sentito d'un altro essere qualsiasi, ed essendo un altro assurdo o piuttosto molti assurdi insieme, che tutti i sentiti degli uomini formino un sentito solo di un altro ente, quando nè essi possono confondersi perchè sono in principii diversi, nè possono ad un altro ente appartenere, perchè la loro essenza è di appartenere ciascuno in proprio ad un solo principio.

Ora quando dico il sentito dell'uomo, ovvero il sentito dell'animale, dico lo spazio e il corpo in quant'è sentito, onde in nessuna maniera può confondersi lo spazio e il corpo con Dio, come pur fanno i panteisti.

Noi abbiamo veduto che il sentito è relativo al principio senziente, in lui solo e per lui solo esiste. Rimane a vedere se lo stesso principio senziente, a cui si riduce ogni essere reale finito, abbia un'esistenza assoluta o anch'egli relativa. Essere assolutamente vuol dire essere oggettivamente, essere indipendentemente da qualunque particolare soggetto. Essere relativamente vuol dire essere unicamente rispetto ad un soggetto particolare, e però non in sè e per sè. Quindi niun soggetto è assolutamente se la sua esistenza non è identica all'esistenza dell'essere come oggetto. Ma nessun soggetto particolare e finito, niun principio senziente limitato ha l'identica esistenza dell'essere oggetto. Dunque niun soggetto finito, niun principio senziente finito ha un'esistenza assoluta.

Noi già vedemmo che ogni soggetto finito senziente ed intelligente non si può conoscere dalla mente per se stesso, ma solo perchè inesiste nell'essere oggetto e in questo si percepisce o concepisce, e che l'essere oggetto non è lui, ma un diverso da lui. Dunque il soggetto finito non è in sè e per sè, ma partecipa dell'essere in sè e per sè, e però egli è un ente in sè e per sè, solo per tale partecipazione. Per sè dunque non ha esistenza assoluta.

Ancora, ciò che è per sè assolutamente, ciò la cui esistenza è la stessa esistenza dell'essere oggettivo, egli è in modo che non può non essere; perocchè l'esistenza dell'essere oggettivo non si può pensare che non sia, appunto perchè assolutamente è. Ma ogni soggetto finito non è tale che non si possa pensare che non sia, e quindi non si può dire che sia assolutamente e incondizionatamente, in una parola, non è necessario.

Ogni soggetto finito adunque, ogni soggetto senziente e intelligente ha un'esistenza relativa. Ma qual'è questa esistenza relativa? Come si spiega? A che cosa è ella relativa? Si dirà forse che il principio soggettivo, di cui parliamo, è relativo a se stesso?

Questa espressione noi l'abbiamo adoperata più volte; perocchè in fatti ella può fare intendere la cosa indigrosso. Ma ora

dobbiamo esaminarla sottilmente, e dichiarare il concetto con precision filosofica.

Quella frase porge incontanente all'animo questa difficoltà. Il dire che un principio senziente ha un'esistenza relativa a se stesso, pone questi due termini della relazione: 1.° il principio senziente, 2.° il se stesso. Ora il se stesso non esiste in un principio senziente, come abbiamo osservato altre volte: dunque manca un termine della relazione. In secondo luogo il se stesso è il principio senziente medesimo: dunque i termini della relazione non son due, ma uno e il medesimo: cessa qui dunque la relazione.

Queste difficoltà sono gravi ed anche insolubili, ma colgono quella frase all'espressione delle parole, che mal rendono il senso che con essa si vuole esprimere, e che s'adoperano per ragione di brevità, dove altro non si voleva che farne un cenno e indicarlo alla grossa. Spieghiamoci.

Quello che si voleva dire si era, che il principio senziente finito è primieramente semplice ed uno, e appunto perchè è finito esclude, non abbraccia innumerevoli altri principii finiti, molto menò abbraccia un principio infinito. Quindi tutti gli altri principii come tali non sono a lui, non entrano nel suo sentimento, e però rispetto a questo suo sentimento sono nulli. Così del pari egli come principio senziente non è a tutti gli altri principii senzienti, non forma parte di essi. E ciò s'intenda bene e rigorosamente. Il principio senziente finito è essenzialmente senziente, non è che senziente. Dunque niun altro principio può cadere in lui, che non s'immedesimasse con lui stesso; e viceversa, egli non può cadere in un altro principio senza sentirsene immedesimato. Se questa inesistenza dell'un principio nell'altro non fosse sentita dal principio senziente di cui parliamo, per lui ella non sarebbe. Dunque ogni cosa che sia per un principio senziente, o è un mero sentito e della relatività di questo abbiamo parlato di sopra, o è lo stesso principio senziente. In questo adunque sta la relatività del principio senziente, che egli non è già perchè è, perocchè se egli fosse per

l'essere, tutto quello che avesse l'essere in lui sarebbe, ma è soltanto perchè è sentimento, e sentimento limitato. Dunque non è l'essere che il forma, ma il sentimento limitato: dunque non ha l'essere assoluto, nè assolutamente è; ma solo sente. L'essere non è limitato, ma il sentimento sì. Convien dunque attribuire al sentimento l'essere per partecipazione, non in proprio. Quindi tra l'essere e il sentimento nasce una relazione, della quale il subbietto è il sentimento, cioè il principio senziente: il principio senziente è dunque per questa relazione coll'essere, e non perchè sia l'essere. Dunque egli è per questa relazione: dunque è un essere relativo. Ma essendo egli il subbietto di questa relazione ed egli essendo limitato, rimane limitata la relazione stessa, cioè non partecipa l'essere pienamente, ma in quanto può, e può soltanto in ragione di quel che sente: se sente più, ne partecipa di più; se sente meno, di meno.

Quando dunque si dice che il principio soggettivo ha un'esistenza relativa a se stesso, si vuol dire che tanto partecipa dell'esistenza quant'egli è, cioè quant'è più grande il sentimento, la cui misura determina la misura della relazione sua coll'essere, la qual relazione non è che la partecipazione dell'essere che avviene nella mente di chi concepisce il principio senziente, e innanzi tutto nella prima delle menti.

Ma questo spiega come il principio senziente sia un ente relativo, ma non ispiega ancora come la stessa sua realtà sia relativa: perocchè la realtà, che è quanto dire il sentimento essenziale all'ente reale, da sè solo non è ente, ma come diciemmo, quasi un rudimento, o, se si vuole così esprimersi, la materia dell'ente. Ora conviene riflettere e dimostrare che questa stessa è un'entità relativa.

A tal fine si consideri che non si dà realmente un sentimento finito che non sia un individuo: tutto ciò che è, deve essere individuato, determinato, definito: l'indeterminato e l'indefinito altro non sono che oggetti del pensiero astrante, i quali nè si trovano, nè possono trovarsi in natura. Non dobbiam dunque parlare di questi, ma soltanto de' reali individui.

Ora i principj senzienti sono individui unicamente per l'inesistenza che hanno ne' proprii termini (Capo LIII). Quindi allorquando la mente nostra considera un dato principio astraendo dal suo termine che lo individua, ella riconosce due cose: 1.° che il principio che così le rimane non è affatto il nulla, ma una mera potenzialità; 2.° che questa potenzialità non è già l'individuo di prima, il quale più non esiste, non è più la realtà di questo individuo, che neppur essa esiste, perocchè la realtà è un atto, e ciò che rimane, come dicevamo, è una pura potenzialità (C. XLVI). Questa potenzialità rimane adunque trascendente, ed esige un ente ontologicamente anteriore dov'ella abbia sede. All'incontro nell'individuo reale quel principio potenziale e trascendente è trapassato all'atto, e quest'atto uno e semplice è limitato al sentito che lo individua. Il principio adunque è in due modi: in quanto è puro principio potenzialità, e in quanto è individuato nel sentito. Ora l'esistenza sua nel sentito è relativa al principio puro, potenziale, divenuto il soggetto del sentimento; perocchè è egli quegli che sente; è egli e non altri; dunque il sentire è relativo a lui: questo *lui* significa dunque il principio concepito dalla mente che prescinde dall'individuazione, al quale l'individuazione si riferisce: l'individuo senziente adunque è relativamente al suo principio; perocchè nell'individuo senziente si distingue realmente il principio senziente dall'atto del sentire, e così l'atto del sentire, quando è già posto, è relativo al principio da cui proviene quest'atto. Vero è che il detto principio prima di sentire non è identico al principio che già sente, ma allora è un trascendente, qualche cosa di ontologicamente anteriore; ma quando il principio già sente, egli entra bensì nel senziente perchè è il senziente, entra nell'individuo perchè è l'individuato; ma tuttavia è ancora realmente distinto dal suo atto di sentire, dalla sua individuazione, che a lui solo si riferisce e non ad altri. Argomentiamo dunque così: i reali finiti altro non sono nè possono essere, che individui soggettivi. Ma gl'individui soggettivi sono principii individuati. L'individuazione è ciò che li

costituisce. Ma l'individuazione è solamente relativa ai principj; dunque gl'individui, e conseguentemente tutti i reali finiti, esistono soltanto in un modo relativo. E questo di nuovo è quello che si volea dire, dicendo che essi hanno una esistenza relativa a se stessi: intendevasi dire che la loro individualità, per la quale sono quello che sono, è relativa ai loro principj; i quali principj presi da sè soli non sono dessi.

Si dirà: ma questi principj puri hanno poi anch'essi una esistenza relativa e non assoluta? — Rispondesi, che se si suppongono tali principj non individuati, essi non sono più i reali finiti, di cui parliamo, e quindi non appartengono al ragionamento che si fa intorno alla relatività di questi. Ma se si parla dei principj individuati, in tal caso essi sono relativi alla loro individuazione, come la loro individuazione è relativa ad essi o è in un altro modo. Perocchè l'individuazione loro è quella che fa sì che un principio sia piuttosto questo che un altro, onde il principio dell'individuazione sua è determinato ad essere in quel modo che è. E viceversa l'individuazione non sarebbe, se non fosse un principio a cui appartiene. L'individuazione dunque e il principio sono l'uno per l'altro, sono reciprocamente relativi. Nè ciò involge alcun circolo, perocchè non si tratta che l'uno sia prima dell'altro, ma sono ad un tempo; e però niente vieta che l'uno sia per l'altro reciprocamente, e sia soltanto per l'altro, il che è quanto dire che sia soltanto relativamente all'altro, e quindi non abbiano l'esistenza assoluta. Questa non è che la legge del sintesismo, di cui abbiamo più sopra tanto a lungo favellato (Capo LII, Art. II).

Ma resta tuttavia fermo che il subbietto dell'abitudine, o della relatività di cui si parla, sia in fine soltanto il principio; perocchè questo solo può esser subbietto, e quindi che l'esistenza relativa che gli s'attribuisce, sia ella stessa in lui, di maniera che il suo sentimento si trova così costituito che, essendo nel principio, ha tutto quello che ha, e però ha ben anco la sua relatività al principio. Quindi il principio è un reale finito perchè ha in sè il sentito limitato che lo individua, e solo in quanto

ha questo sentito limitato, questo sentito limitato ha la relazione col principio, la qual relazione consiste nell'individuarlo; onde questo sentito è soltanto subbietto dialettico di tale relazione, laddove il principio è subbietto reale della relatività del suo stesso sentito.

Come poi esista il principio individuato e la sua individuazione ad un tempo, non si può spiegare considerando il solo individuo, che non è più che un fatto, e non ha in sè la ragione di se stesso. Perocchè il concetto di principio non racchiude la ragione per cui egli sia individuato piuttosto in un modo che in un altro, la ragione per la quale l'atto del suo sentire o il suo sentito abbia questa o quest'altra limitazione, o non ne abbia nessuna. La ragione di ciò è dunque trascendente e suppone la libera volontà di un essere creante, il quale abbia determinato questo fatto al modo com'è somministrato dall'esperienza: l'individuo finito adunque è un puro fatto che suppone l'esistenza di Dio.

Del rimanente torna qui a confermarsi l'erroneità de' sistemi panteistici. Perocchè si vede che in nessuna maniera può confondersi Iddio coi principii individuati, che sono i reali finiti, essendo ripugnante al concetto della loro individualità, nella quale sta tutto il loro esistere, che vi abbia un altro ente che sia dessi, o che l'un di loro sia un altro; giacchè ciascuno è limitato per modo, che questa limitazione non si può rompere senza che essi non siano più. Nè si può dire, come talun disse assai grossamente, che la loro materia, se non la loro forma, sia la sostanza divina. Perocchè se si parla di esseri bruti, noi vedemmo che la materia ha un'esistenza relativa soltanto al senziente, in quanto si prende per materia di sentito; e conseguentemente non ha che una esistenza relativa al suo principio semplice, detto da noi principio corporeo, e d'altro lato relativa al nostro sentito, che ella immuta, se ella si prende come sensifero o come forza straniera. Se poi si parla di principii senzienti e intelligenti, non ha in essi luogo la materia; ma sono semplici principii reali limitati, ciascun de' quali per la

sua propria essenza è fuori dell'altro ed all'altro straniero; e tolto via questo suo modo di essere, non è più. In una parola tutti i reali finiti non sono che individui: cessando d'essere individui, tutto cessa in essi, non resta nè materia nè altro: gli individui non possono formar che se stessi, non possono essere che se stessi. Dunque Iddio non può essere il mondo, il complesso d'individui che compone il mondo. Dunque il panteismo è un assurdo.

Ancora in altre parole: Iddio è l'essere assoluto, quello che è per sè essere e non per altri; ma i reali finiti non sono per sè esseri, ma esseri per altro, enti relativi: come dunque è una contraddizione il dire che l'assoluto sia il relativo, o il relativo l'assoluto, o il dire che dell'assoluto e del relativo, concetti che si escludono a vicenda, si possa fare una stessa cosa; così è una contraddizione ogni sistema di panteismo.

Dal che si può raccogliere che l'*essere relativo* è un termine esterno, e non interno dell'atto creativo: un termine il quale non è l'atto creativo, ma è relativamente in conseguenza di quell'atto che è assolutamente perchè è Dio stesso.

§ 7.

Come l'ente relativo intelligente imiti Iddio.

Alla dottrina esposta circa la relatività degli enti finiti taluno trarrà un'obiezione da quelle sacre parole: « facciamo l'uomo a nostra imagine e somiglianza », argomentando in questo modo: l'ente relativo e l'ente assoluto si escludono reciprocamente, non hanno niente di comune, non possono avere nessuna somiglianza fra loro. Come dunque sta scritto che l'uomo, ente relativo com'è, sia fatto ad imagine e somiglianza di Dio?

Noi abbiamo veduto che il finito relativo partecipa dell'ente in quanto è nella mente, dove il reale finito e l'ideale infinito costituiscono un solo ente. Il reale finito adunque, benchè relativo, è ente per partecipazione, e in quanto è ente, in tanto imita Iddio che è l'ente.

Questo vale per tutti i reali finiti benchè incompleti, molto più vale per l'ente finito completo quali sono i finiti intelligenti, fra' quali è l'uomo. I reali incompleti privi d'intelligenza sono enti nella mente di chi li pensa, ma l'uomo, e lo stesso dicasi d'ogni reale intellettuale, è egli stesso mente. Ora alla mente è essenziale l'inesistere nell'essere ideale al modo che fu spiegato. Acciocchè dunque ella sia ente per partecipazione non ha bisogno di essere concepita da un'altra mente, o da se stessa per via di riflessione, ma partecipa l'ente col solo suo essere, perocchè se non lo partecipasse non sarebbe mente. Ora in quanto partecipa l'ente, partecipa altresì l'esistenza oggettiva, che è un esistere assoluto e per sè. Per questo si dice con tutta proprietà, che l'essere intelligente è fatto all'immagine e similitudine di Dio; perchè Iddio è l'ente assoluto, per essenza oggetto, essere per sè ed in sè. Or la mente anch'essa tosto che sia fatta esiste oggettivamente per partecipazione, e così imita il modo dell'essere assoluto. Onde Iddio È l'essere assoluto, la mente È FATTA a sua immagine e somiglianza.

È poi da rammentarsi quello che hanno osservato i Padri della Chiesa, che la sacra lettera vigilantemente dice, che l'uomo fu fatto ad immagine e similitudine di Dio, e non dice che l'uomo sia l'immagine o la similitudine di Dio, e nè tampoco che sia simile a Dio. Perocchè, che cosa è la similitudine? La similitudine, noi l'abbiamo detto più volte, altro non è che l'idea tipo delle cose (C. XXI): le cose sono simili fra loro quando si conoscono con un'idea comune: quest'idea dunque è quella che forma la loro similitudine (1). La similitudine dunque di tutte

(1) Dagli Scolastici quasi tutto fu detto, e in alcuno di essi fu notato anche questo, che la specie o idea è per sè similitudine. L'antico autore del *Compendio della Teologia* dice che una cosa può imitarne un'altra in due modi: *aut quantum ad SPECIEM, et signum speciei: et sic imago hominis est in filio suo, qui ipsum in humana specie et figura imitatur, et haec est perfecta imago. Aut quantum ad figuram tantum, et non ad veritatem speciei, sicut imago hominis est statua lapidea, et haec est imperfecta imago* (L. I, C. VI).

le cose, quella che rende simili fra loro tutte le cose in quanto sono enti, è l'essere ideale, il quale si riduce a Dio come una sua appartenenza. L'essere ideale e l'essere oggetto è per sè. Ora la mente inesistendo in lui partecipa dell'esistenza oggettiva. Dunque la mente è fatta alla *similitudine* di Dio, cioè a quella similitudine, a quell'ideale che è in Dio e che essendo in Dio è Dio.

All'incontro la mente non è già questa similitudine, perchè, come vedemmo, questa similitudine che è l'essere ideale è oggetto, e, come tale, non soggetto, ed è eterno ed infinito; e la mente creata è un soggetto contingente e finito (1).

Vi hanno adunque due proposizioni che sembrano contraddittorie e non sono:

L'intelligente creato è a similitudine di Dio.

Niuna cosa creata ha con Dio similitudine di sorta alcuna.

La prima è vera perchè l'intelligente creato partecipa dell'esistenza oggettiva dell'idea, che è per sè esemplare o similitudine, e non si può staccare da quest'idea senza che ne perisca il concetto.

La seconda è vera quando si considera l'ente creato solamente per quello che ha di suo proprio, che altro non è se non la relatività, di maniera che non ha di suo proprio nemmeno l'esser ente, dicendosi ente soltanto per la relazione che ha coll'ente, per la quale relazione l'ente s'unisce con lui. Così considerato il reale finito ha quella relazione con Dio, che ha il non ente coll'ente, nella quale di questo secondo si nega tutto ciò che si afferma del primo e viceversa, di maniera che neppur resta l'analogia; perocchè Iddio è puro ente, e il reale creato non è per sè neppur ente. Ma quando lo si fa partecipare

(1) Le due parole del sacro testo *imagine* e *similitudine* reputo io che assai convenientemente s'interpretino in modo, che per *imagine* si debba intendere il Verbo divino, e si riferisca allo stato soprannaturale in cui fu costituito l'uomo primo; e per *similitudine* si debba intendere l'idea, e si riferisca allo stato naturale dell'uomo.

all'ente, o per l'ordine stabilito dalla creazione come accade nei reali intelligenti, ovvero per la concezione della mente, allora il creato partecipante l'ente acquista un'analogia con questo, lo imita in qualche modo, e il reale completo, ossia intelligente, con tutta proprietà si dice fatto alla similitudine dell'ente.

§ 8.°

De' concetti de' relativi.

Abbiamo detto che i reali relativi sono, come tali, termini esterni della creazione. E veramente il relativo non è fuori del relativo, e però non è nell'assoluto, il che sarebbe contraddizione: dunque il relativo non può essere un termine interno dell'atto creativo, poichè se fosse tale sarebbe Dio, giacchè l'atto creativo è Dio, e Dio è l'essere assoluto che esclude da sè il relativo. In altre parole ogni ente finito è un individuo finito, e non vi ha niuna entità a lui appartenente, che possa esser fuori di lui: quindi fuori della sua propria individualità egli non esiste: l'esistenza sua è tutta finita e limitata nel suo proprio sentimento; come tale adunque essendo relativo, non esiste in Dio nè in altro.

Ciò posto, il concetto di un tal ente è bensì eterno e però deve essere in Dio, ma la realizzazione di questo concetto dell'ente relativo non è altramente in Dio. Vi hanno adunque in Dio dei concetti senza che vi abbia la corrispondente realizzazione de' concetti puri, e questa è la ragione per la quale l'ideale apparisce separato dal reale: egli è separato in quanto rappresenta il reale finito, in quanto è l'esemplare del mondo, e come tale è separato anche in Dio dal reale che è fuori di Dio. Ora questo esemplare del mondo è l'oggetto dell'umana sapienza, come diremo in appresso, e però l'idea di cui l'uomo per natura è fornito è pura idea separata dalla realtà.

Or dunque il complesso di questi concetti si può chiamare e fu chiamata prima d'ora la *sapienza creatrice* (1). Non si deve

(1) *Rinnovamento* L. III.

già credere che questi concetti in Dio sieno realmente distinti l'uno dall'altro; ma tutti insieme costituiscono una sola sapienza creatrice, e, come dicevamo, l'esemplare del mondo. Perocchè il mondo essendo ordinatissimo, avente un fine unico, formante perfetta unità, l'esemplare è pur egli unico, e può acconciamente dirsi un solo ideale divino rispondente alla pluralità degli enti relativi che compongono l'universo.

Or noi uomini, secondo il nostro modo di pensare, possiamo distinguere quest'*Esemplare eterno del mondo* dal *Verbo*, considerando il Verbo come l'essere assoluto per sè manifesto; laddove l'esemplare del mondo altro non è che l'ideale, ossia la verità ontologica dell'essere relativo. Il primo è la verità di Dio, e il suo ectipo o il suo Vero è Dio stesso o l'essere assoluto reale: il secondo è la verità del mondo ossia dell'ente relativo, e il suo ectipo è fuori di Dio, perchè è il mondo, l'essere relativo stesso. Ma qual'è la connessione fra la Verità dell'Essere assoluto, e la Verità dell'essere relativo, fra il Verbo e l'Esemplare del mondo? Quella stessa che corre fra l'atto creante e Dio: come l'atto creante è identico con Dio, così l'esemplare del mondo è identico col Verbo, la quale identità fu maravigliosamente espressa da S. Paolo, che dopo aver detto del Verbo, che è *splendor gloriæ*, cioè luce gloriosa, l'ESSERE MANIFESTO, in quanto egli si riferisce al Padre, soggiunge, *ET FIGURA SUBSTANTIÆ EJUS*, la verità di Dio; in quanto poi si riferisce al mondo, n'è l'esemplare sostantifico, *PORTANS OMNIA VERBO VIRTUTIS SUÆ* (1), è la verità del mondo. Il creante emise l'atto creatore mirando nel Verbo l'Esemplare del mondo. Questo mirare pieno d'efficienza fu lo stesso atto creatore: fu un mirare eterno che produsse il tempo ossia le cose soggette al tempo: non fu dunque prima l'atto creatore dell'esemplare, nè l'esemplare prima del creatore; nè fu l'esemplare prima che Iddio lo mirasse, poichè un esemplare non è esemplare se non in quanto è mirato, cioè

(1) Hebr. I.

conosciuto: onde quell'atto stesso divino che fece il mondo fece il suo esemplare, ma questo lo fece generando il Verbo, quello creando. Le quali due parole di *generare* e di *creare* convenevolmente distinguono il termine reale interno e il termine reale esterno dell'atto divino, dicendosi generare il Verbo, perchè il reale che ne risulta (la seconda persona) è un *termine interno* del divino principio operante (la prima persona), e dicendosi creare il mondo, perchè il reale che risulta dalla divina operazione è un *termine esterno*, poichè è un reale relativo: ma nel primo, cioè nel termine interno, sta l'esemplare sostantifico del secondo.

E come in Dio debba essere l'esemplare sostantifico del mondo vedesi anche da questo, che l'essere è per la sua essenza manifesto, giacchè l'esser manifesto è una delle tre forme primitive in cui l'essere è. Ora, se è manifesto, è manifesto tutto e non una parte. Avendosi dunque mostrato che il mondo esiste per via di creazione, cioè per una azione ontologica anteriore a lui, e però eterna, che s'identifica coll'essere stesso, forz'è che anche quest'azione sia per se stessa, per l'essenza sua, manifesta. Ma quest'azione è quella che pone gli enti relativi componenti il mondo. Or ella non sarebbe manifesta se non fosse manifesto il suo termine, il suo prodotto; dunque anche questo, cioè il mondo, è in Dio manifesto, e questo mondo manifesto è l'essenza ideale del mondo, l'esemplare sostantifico del mondo.

Il quale esemplare manifesto per se stesso non può distinguersi realmente dal Verbo, se pel Verbo intendiamo l'essere, tutto l'essere per sè manifesto, appunto perchè anche l'esemplare del mondo è per sè manifesto.

§ 9.

Dell'oggetto intelligibile degli enti finiti.

Ma il mondo reale, l'ectipo di tale esemplare è realmente distinto e separato da Dio. Ora il mondo si riduce a un complesso di reali intelligenti, che sono gli enti finiti completi, e di altri enti incompleti, relativi a quei primi. Qual'è dunque la sapienza che convenga al mondo acciocchè sia ente completo,

ciò intellettivo? L'ente finito completo, noi abbiamo detto, si compone di due elementi, del suo elemento ideale e del reale, del tipo e dell'ectipo, dell'essenza e della realizzazione, della verità e del vero. Infatti, se vi ha il solo reale non è ancora ente completo, mancando l'essenza dell'ente; la sintesi di queste due cose, del reale colla sua essenza, completa l'ente. Dunque la sintesi del mondo e dell'esemplare del mondo fa sì che il mondo sia un ente finito completo. Ma questa sintesi si fa nella mente ed è la mente. Convien adunque che nel mondo vi sia una mente o più menti, dove si scorga fatto o si faccia questa sintesi. Dunque era necessario che nel mondo vi avessero delle menti acciocchè egli fosse completo, e la sapienza propria di queste menti doveva avere per oggetto l'esemplare del mondo. Nulla di più si richiedeva acciocchè il creato ottenesse la sua naturale perfezione di ente.

Ma l'esemplare del mondo in Dio è ancor più che esemplare del mondo, perchè è ad un tempo il Verbo divino, cioè non è il solo mondo manifesto, ma è tutto l'ente manifesto, e primieramente l'ente infinito, Dio stesso manifesto. L'ente manifesto eccede adunque quella sapienza che è consentanea alla natura delle menti finite componenti il mondo, perocchè questo ad esser ente perfetto non ha bisogno d'altro, che d'esser manifesto a se stesso. Di qui si vede chiaramente la distinzione e la separazione fra l'ordine naturale e l'ordine soprannaturale delle intelligenze finite. Perocchè all'intelligenza finita, onde sia naturalmente perfetta, non ispetta se non quella sapienza che consiste nell'intuizione e cognizione dell'esemplare del mondo senza più; onde non è necessario che intuisca e conosca questo esemplare in quanto s'identifica nel Verbo divino, ma solo in quanto fa conoscere le essenze delle cose finite, la verità del mondo stesso. Il di più non essendo necessario a rendere il mondo un ente completo, non può far parte del suo ordine puramente naturale, ma costituisce l'ordine soprannaturale.

La qual dottrina conviene da noi divisarsi con più altre considerazioni.

Noi abbiamo parlato del mondo in quanto è intellettivo in generale. Questo mondo intellettivo risulta da più intelligenze. Se vi abbia una grande intelligenza finita che tutto lo abbracci, come sostenne S. Agostino, questa è ricerca misteriosa, che tratteremo in libro apposito, svolgendo la cosmologia. Parlando adunque degli enti completi speciali, diciamo che ciascuno è completo perchè unito intellettivamente al proprio esemplare, alla propria essenza ideale, la quale unione gli dà un'esistenza oggettiva. Or nessuno di questi enti è isolato, ma congiunto a molte altre entità diverse da lui, necessarie alla sua sussistenza o alla sua perfezione. Restringendoci noi a considerare l'uomo, egli non ha tutta la sua perfezione attuale nel primo momento in cui esiste; ma piuttosto trovasi da principio costituito come una potenza che si sviluppa gradatamente, e che sviluppandosi convenevolmente attinge la sua perfezione attuale (1). Tutto ciò che riguarda quella perfezione attuale della sua natura, a cui egli aspira, i mezzi di conseguirla o di rimuoverne gli ostacoli, tutto ciò insomma che influisce su di lei o che la costituisce, ecco gli oggetti della naturale sapienza dell'uomo. Ma poichè egli da principio è una potenza reale, quindi come non ha la perfezione attuale, così neppure egli può attualmente conoscerla, ma solo potenzialmente: Di che avvenne che nel primo momento della sua esistenza non gli sia dato ad intuire l'esemplare del mondo, o di quella parte di mondo che può o deve influire sulla sua perfezione attuale, la quale ancor non possiede, ma gli sia dato l'esemplare del mondo in potenza, acciocchè egli lo riduca in atto sviluppandosi, cioè, essendo egli sentimento, sviluppando il suo sentimento mediante i rapporti attivi e passivi colle entità che lo circondano. Or questo esemplare del mondo in potenza è l'idea dell'essere indeterminato costituente, come abbiamo veduto, la forma oggettiva della ragione umana. Così il reale e l'ideale sono insieme accordati dalla sapienza creatrice per modo, che secondochè il primo è in potenza, sia in potenza

(1) *La Società e il suo fine*, L. IV, C. VI.

anche il secondo, e di mano in mano che il primo passa alla perfezione dell'atto, anche il secondo si manifesti nell'atto corrispettivo per essere tipo sempre accordato col suo ectipo.

Ma l'idea dell'essere indeterminato ammette due sviluppi, l'uno naturale e l'altro soprannaturale.

Il naturale è quello che abbiám detto procedere a mano a mano collo stesso sviluppo naturale dell'uomo, dimodochè in lui si va ognor più disegnando e manifestando all'uomo il mondo.

Il soprannaturale è l'opera di Dio solo, il quale fa sentire all'uomo come l'essere ideale si attui in modo da rendere Dio manifesto, manifestandosi così l'identificazione dell'esemplare del mondo col Verbo divino. La quale manifestazione soprannaturale dell'essere manifesto ha due gradi, l'una solo incoata ed oscura, l'altra piena e senza nube: i quali due gradi sono chiamati dai maestri in divinità stato di grazia e di gloria. E così s'avvera che nella divina visione riceve il suo compimento esuberante e soprannaturale la naturale sapienza dell'uomo (1), ed il medesimo dee dirsi proporzionatamente dell'altre finite intelligenze.

§ 10.*

Come l'Esemplare del mondo sia *verità ontologica relativa*,
e come ella diventi *verità logica assoluta*.

Ora, se noi riassumiamo,

1.* L'essere assoluto, Iddio, è quello che pone l'atto creatore degli enti relativi;

2.* L'atto creatore, benchè volontario e libero, tuttavia è eterno e s'identifica con Dio;

3.* Gli *enti relativi*, appunto perchè relativi, sono fuori dell'atto creatore, benchè sieno in virtù di quello;

4.* *Ente relativo* vuol dire ente individuo, che non ha altra esistenza se non quella che giace nella sua individualità, onde fuori di questa non è, non esiste adunque assolutamente, ma solo relativamente all'individualità, e nella misura limitata prescritta dalla sfera stessa della individualità;

(1) *Teodicea* nn. 660-698.

5.° L'individualità soggettiva ed intellettuale è costituita da un sentimento principio e soggetto che giace in un termine. L'individualità del termine è un'astrazione della mente, che considera il termine come separato dal principio; questa cognizione del termine individuato dall'astrazione non ha verità ontologica, ma è una falsità psicologica del pensare imperfetto. Perocchè il termine non è se non nel principio, come individuazione di questo. Solo il principio individuato nel suo termine proprio, e dato che sia principio intellettuale, è *ente finito completo*;

6.° L'ente finito completo, essendo unicamente sentimento, egli è quello che è nel sentimento, e fuori del sentimento egli non è;

7.° L'ente finito completo si conosce mediante il proprio sentimento percepito intellettivamente, che è quanto dire nell'essere ideale, dove acquista un'esistenza oggettiva. Il sentimento proprio intuito come possibile nell'essere ideale, è l'*essenza* dell'essere relativo. Non vi è, e non può esservi altro concetto di questo.

Errano adunque quegli scettici, i quali si danno a credere che l'ente finito sia in un altro modo da quello nel quale apparisce a se stesso; perocchè l'ente finito completo non ha altro modo d'esistere se non quello che è nel suo proprio sentimento (giacchè questo sentimento è lui stesso), e però non ha altro concetto che il possa fare conoscere, quale egli è, cioè nella sua esistenza limitata, se non quello che egli si forma di se stesso, percependosi nell'idea. Il credere, che l'ente finito abbia un altro modo di essere, è un uscire dallo stesso ente finito, relativo a sè, e quindi perdere l'oggetto di cui si ragiona, scambiandolo con un altro.

Quindi il concetto che l'ente finito completo, cioè intelligente, acquista di se stesso colla percezione immediata, è la sua stessa eterna conoscibilità, e Dio stesso dee conoscerlo per tale quale è fatto conoscere dal detto concetto, perocchè se non lo conoscesse per tale, nol conoscerebbe quale egli è. Solamente è da aggiungersi che in Dio i concetti, come dicemmo di sopra, non sono realmente distinti fra loro.

Se dunque noi pigliamo tutti i concetti che hanno di sè e de' proprj termini, e delle cose ed atti ad essi relative, i concetti dico immediati, cavati dalla percezione intellettuale di ogni sentimento proprio; se prendiamo dico tali concetti di tutti gli enti finiti intelligenti, che furono, sono e saranno, quali li hanno o aver li possono secondo la propria natura, e tutti insieme li componiamo e ordiniamo nell'ordine, di cui il loro complesso è suscettibile; noi ci avremo in tal modo composto l'eterno disegno di Dio, l'eterno esemplare del mondo.

Di che si scorge che l'eterno esemplare di Dio esprime il mondo nella sua relatività, nella quale solo esiste, e però non fa già conoscere qualche cosa di assoluto, ma di relativo, quale è unicamente l'esistenza, o l'entità degli enti creati.

Di che si può e si dee dire, che la *verità ontologica* degli enti finiti è anch'essa una *verità relativa* a questi, e non assoluta, altro con ciò non significandosi se non che quell'esemplare non fa conoscere già come è l'ente assoluto, ma come l'ente apparisce relativamente agli stessi reali finiti, e aventi una relativa esistenza.

Nè da questo si può già dedurre, che dunque quella *verità ontologica* per essere *relativa* abbia qualche cosa di falso in se stessa. Abbiamo già veduto, che la *verità ontologica*, non ammette una falsità ontologica a lei opposta. Oltracciò abbiamo distinta la *verità ontologica* dalla *verità logica*. Questa seconda, che procede dall'essere ideale, e consiste nell'assenso dell'animo ad una proposizione, è sempre assoluta ed incondizionata, e se non è tale non è verità, ma falsità logica. Ora la *verità ontologica relativa* non induce necessariamente alcuna logica falsità. Falsità logica sarebbe se noi pigliassimo la *verità ontologica relativa* per verità ontologica assoluta, cioè se noi asserissimo, che l'esemplare del mondo fa conoscere l'essere assoluto, siccome i panteisti fanno; ma fin a tanto che il nostro sentire si risolve nella proposizione, che « il detto esemplare del mondo fa conoscere l'ente relativo », noi sentiamo il vero, e la proposizione è di una verità logica assoluta. Ora questo appunto è quello

che si avvera in Dio, il quale sa che l'esemplare del mondo esprime l'ente relativo ch'egli crea con quell'esemplare.

L'errore scettico e panteistico di quelli, che estenuando il valore de' concetti immediati che i finiti intelligenti hanno o possono avere di se stessi e del mondo, pretendendo che sieno falsi, e supponendo che l'uomo e gli altri intelligenti creati non sieno quali appariscono intellettivamente a se stessi, e l'altre cose create pure non sieno tali quali sono percepite dalle create intelligenze, nasce da questo. Essi intendono che gli enti finiti non sono da sè, e che però conviene ricorrere ad un'azione ontologicamente anteriore ad essi, che li faccia essere: quest'azione in fine è lo stesso atto creativo. Ripongono dunque in quest'atto creativo ontologicamente anteriore la sostanza, e il vero essere delle cose finite. Di che viene

1.° una specie di scetticismo, o di critica intemperante, per la quale tali filosofi condannano di falsità tutti i concepimenti dell'uomo, e degli altri enti finiti dotati d'intelligenza;

2.° una specie di panteismo, perocchè l'atto creatore essendo Dio stesso, se l'essere vero, e la vera sostanza delle cose finite è riposta nell'atto creatore; tutte conseguentemente esse sono Dio.

Ma la confusione delle idee che produce l'inganno di questi filosofi è patente, tostochè ben si ritenga che i reali finiti non hanno altro essere che il relativo; e però quando si abbandona il relativo per andare all'assoluto, quando si abbandonano i reali finiti per andare all'atto creatore; allora si è intieramente abbandonato il discorso de' reali finiti, questi rimangono del tutto eliminati ed esclusi; e quindi non resta già più nelle mani il loro essere, o la loro sostanza; ma niente affatto di essi, tutto ciò che ad essi appartiene è sparito; si ha solo per oggetto del ragionamento la loro causa efficiente e creante, ontologicamente anteriore: in nessuna maniera adunque si può dire di avere allora rinvenuto il loro essere, la sostanza lor propria; si è rinvenuto bensì quello che non è loro, Iddio.

§ 11.°

Della distinzione fra il vero assoluto, e il vero oggettivo.

E qui è da notarsi la distinzione fra il *vero assoluto* e il *vero oggettivo*, distinzione che abbiamo fatta ancora, ma in altre parole, e che crediamo dover qui ripetere, acciocchè la diversa maniera del favellare non inceppi il lettore (Capo LV, Art. V).

Vero assoluto non è che l'ente assoluto, perchè risponde alla verità dell'ente, è l'identità del reale coll'ideale.

All'incontro *oggettivo* è ogni vero, anche il relativo, benchè il vero ossia l'ente relativo non sia vero ente per se stesso, ma perchè nella mente sintetizza col vero ente, cioè coll'ideale.

Abbiamo già veduto, che quando la mente concepisce un reale finito, allora non fa che unirlo all'ideale, formando un solo oggetto parte ideale, parte reale.

Ma l'ideale è come prestato al reale senza che questo s'identifichi con esso lui. Quindi la mente ben può distinguere in appresso colla riflessione astraente il termine reale dalla idea colla quale il conosce, e anche prima della riflessione l'attività del soggetto intellettuale che percepisce il reale si porta tutta su questo, e non si ferma all'idea.

In questa maniera i reali finiti, divenuti oggetti, si posson dire veri oggettivi, ma ad un tempo relativi, veri oggettivi per partecipazione della verità.

§ 12.°

Si riassumono le diverse maniere di verità ontologica.

Riassumiamo ora le diverse maniere di verità ontologica, di cui abbiamo qua e colà fatto menzione.

L'essere nella sua forma ideale è la verità, l'intelligibilità dell'ente: tutto è vero e intelligibile ciò che è per l'idea. Ma quantunque l'ente ideale rappresenti tutto, faccia conoscer tutto, nondimeno non fa conoscer tutto come ente assoluto, ma ogni cosa la fa conoscere come è, perchè egli è la verità.

Ogni cosa dunque, in quanto è, è vera; e però la sua verità

ontologica è tale quale è la sua entità; se questa è assoluta, la sua verità ontologica è assoluta; se questa è relativa, la sua verità ontologica è relativa.

Quello che ha una verità ontologica assoluta è vero assoluto; quello che ha una verità ontologica relativa è un vero relativo. Il primo è *oggetto* perchè s'*identifica* coll'ente ideale che è per sè oggetto; il secondo è *oggettivo* perchè s'unisce coll'ente ideale, senza identificarsi, e però solo ne partecipa.

Rispetto al primo, l'essere ideale è medesimamente anche reale, cioè è un essere stesso essente in due modi; rispetto al secondo, l'essere ideale non è anche reale, ma è ideale puramente, si unisce tuttavia con un reale relativo, con un reale totalmente diverso da lui che è assoluto, e per questa unione anche il reale relativo, è. Il reale relativo è un sentimento limitato, in questo sentimento non cade adunque il reale assoluto: quindi il reale relativo non può naturalmente percepire nell'ideale il reale assoluto che con esso lui s'immedesima. Dunque il reale relativo non può, in conseguenza della sua natura, percepire altro che quell'ideale che è separato dal reale, e servirsi di questo affine di percepire in esso se stesso, e il mondo a lui sensibile. Mediante la percezione di se stesso, e del mondo sensibile l'ideale non rimane tuttavia esaurito: quindi il reale finito intelligente può accorgersi della limitazione delle sue percezioni, e argomentare ad altro che rimane a lui impercettibile, trascendente le sue percezioni, e quell'altro egli non può tuttavia conoscerlo come conosce i percepiti, ma in un modo generale, confuso, misterioso, e in una parola come un impercettibile, il qual modo di conoscere si chiama da noi negativo, o ideale negativo, o semplicemente trascendente.

I primi due generi adunque di verità ontologica sono quelli dell'*assoluta*, e della *relativa*.

L'uomo e le altre intelligenze finite, essendo tutte enti relativi, non possiedono in virtù della loro natura se non la verità ontologica relativa, e non conoscono la verità ontologica assoluta se non in confuso mediante una cognizione negativa, ne hanno

un indizio, un sentore, quasi direi, di cosa misteriosa, della cui esistenza lor pervenisse da lontano la fama.

Ma la verità ontologica relativa, di cui l'uomo va partecipe, ammette poi varie specie. E le due prime sono quella degli esseri reali, e quella degli esseri mentali.

Gli esseri reali si suddividono ancora in due classi, gli uni hanno un solo grado di relatività, gli altri ne hanno due, cioè sono relativi de' relativi (C. XL). I primi hanno un'esistenza soggettiva, sono soggetti, sono i principii senzienti-intellettivi individuati; i secondi hanno un'esistenza soltanto oggettiva, sono i termini de' primi: tali sono quelli, a ragion d'esempio, che si percepiscono come esseri bruti, i corpi, e la materia.

Questi ultimi non esistono che pei primi, in relazione a' primi; non sono veri subbietti nè dell'esistenza, nè della relatività, appunto perchè non hanno altro che un'esistenza oggettiva.

I primi soltanto sono soggetti, e quindi essi soli possono essere subbietti di ogni esistenza relativa, di ogni relatività. Ma questi subbietti intellettivi percepiscono i loro termini come enti separati da' loro principii, e enti-termini, e così questi enti-termini compariscono nella mente che li percepisce come subbietti dell'esistenza. Il che non è già un errore necessario, ma è solamente un pensare imperfetto, la cui imperfezione si appura e corregge colla critica del pensare dialettico trascendentale. Perocchè sparisce ogni ombra di errore tostochè gli enti termini si conoscono per quel che sono, cioè per enti risultanti dalla stessa percezione della mente. E chi sottilmente considera trova che neppur s'inganna il pensare imperfetto e comune degli uomini, il quale altro non fa che prendere tali enti per quel che sono nella percezione, senza intavolare la questione se essi medesimi sieno veri subbietti dell'esistenza e della relatività, questione superiore al pensar comune. La falsità consisterebbe soltanto nel risolvere affermativamente tale questione; ma l'ommetterla semplicemente, il non proporsela, e quindi non pronunciare decisione alcuna sopra di essa, è imperfezione di pensare, ma non falsità.

Atteso adunque questi due gradi di relatività che hanno gli esseri finiti, si dee dire che il pensar nostro, la nostra immaginazione intellettuale ha più di verità ontologica quando pensa come ente un soggetto, un principio individuato, che quando pensa come ente un corpo bruto, a cui non si può attribuire alcuna vera e sua propria soggettività, ed ancor men poi quando pensa come ente un astratto, di che parleremo in appresso.

§ 13.

Continuazione — Due maniere di astrazione,
l'una che si fa per natura, l'altra per arbitrio.

E qui giova distinguere un'*astrazione naturale*, diversa da quella che l'uomo suol fare ad arbitrio, e alla qual sola si è riserbato sin qui il nome di astrazione, benchè le due operazioni non differiscano sostanzialmente, almeno in quanto al risultato.

E veramente se per astrazione noi intendiamo la facoltà che ha l'uomo di restringere la sua attenzione a qualche elemento di un ente pigliando a considerare quell'elemento in separato come fosse un ente egli medesimo, in tal caso ci sarà facile accorgerci, che nella percezione degli enti esterni bruti interviene naturalmente un'*astrazione*, perocchè tali enti non sono altro che enti termini, i quali non sono enti completi, mancando il loro principio. Questo principio non cadendo nella percezione si ommette, e quei terminini che altro non sono che un elemento dell'ente diventano così l'unico oggetto dell'attenzione, a cui la mente attribuisce l'esistenza, supplendo a tutto ciò che loro manca ad essere enti completi quasi con una tacita supposizione, quasi la mente dicesse seco stessa: « abbiamo tutto ciò che si richiede ad esser enti, che io non cerco che cosa sia quello che loro manca, ma lo suppongo come un'incognita integrante, in cui non mi cale di porre attenzione ».

La differenza fra questa specie d'*astrazione naturale* che fa la mente, e quell'*astrazione* che chiamammo arbitraria, e che la mente s'accorge più facilmente di fare appunto perchè suol farla scientemente, si è questa:

Ogni astrazione si fa sopra un pensiero complesso che precede (*Psicologia*, Vol. II, n. 1313 e sgg.). Ma nell'astrazione comune e arbitraria il pensare complesso suol essere quello di un ente attualmente concepito, o almeno per addietro, dalla mente; laddove l'astrazione naturale, che noi facciamo in percependo i sensibili esterni, il pensare complesso è soltanto quello dell'ente virtuale, perocchè noi applichiamo quest'ente virtuale ai reali sensibili senza curarci punto di esaminare quale elemento manchi a tali reali sensibili acciocchè sieno enti completi, bastandoci di aggiunger loro questo elemento virtualmente, cioè lasciando questo elemento immerso nella virtualità dell'ente ideale che loro aggiungiamo.

La qual distinzione giova che chiaramente s'intenda da colui che brama di penetrare ben addentro la natura del pensare umano.

Perocchè vi hanno due leggi, a cui soggiace l'umano pensare, che colla dottrina data si conciliano, quando senz'esse parrebbero contraddittorie; e queste due leggi sono:

I. Non si può pensare che l'ente, principio di cognizione;

II. La mente umana pensa anche un semplice elemento dell'ente, e lo considera come fosse egli stesso un ente.

Questa seconda legge, che è la legge dell'astrazione, si concilia colla prima in questo modo: quando la mente pensa soltanto un elemento di ente, allora che fa ella? Ella supplisce alla mancanza di tutti gli altri elementi pensandoli bensì, ma virtualmente: non li nega, ma li suppone: non cerca quali sieno, ma gli aggiunge tutti lasciandoli immersi nella virtualità dell'ente ideale, il quale certo li contiene perchè contiene ogni cosa, ma li contiene in virtù e non in atto. Così il pensare virtuale della mente si mescola coll'attuale, e lo compie; senza il qual compimento, quello non potrebbe esser pensare. Rimane dunque fermo, che in ogni suo atto la mente pensi l'ente, che è la prima delle due leggi accennate, ma nello stesso tempo non è che ella pensi tutto l'ente attualmente, ma parte attualmente, parte virtualmente: ora la sua attenzione si

concentra sulla parte dell'ente attualmente pensata, e quindi ne nasce quel pensare che chiamiamo astratto, a cui presiede la seconda legge rimanendo conciliata colla prima.

La prova manifesta di ciò si è questo appunto, che ella pensa una parte dell'ente come fosse tutto l'ente: dunque ella intende che tutto ciò che è necessario all'ente sia virtualmente compreso nell'oggetto del suo pensiero.

Il meditare poi sulla parte virtuale dell'oggetto del pensiero umano, la cui virtualità lo lascia in uno stato d'imperfezione, appartiene alla critica trascendentale, e il trovare qual sia questa parte virtuale, procurando di ridurla all'attualità, è la via che conduce il filosofo al pensare assoluto.

§ 14.

Continuazione — Due limitazioni, l'ontologica e la virtuale.

E qui dovendo noi esser solleciti di chiarire bene i concetti in argomenti così sottili, temendo più l'ambiguità del discorso, che non l'accusa, che ci possa esser data, di prolissità, stimiamo opportuno di chiamare l'attenzione del lettore a distinguere viemmeglio la *limitazione ontologica* dalla *limitazione virtuale*.

La limitazione ontologica, come abbiamo detto tante volte, è quella a cui soggiace il reale, laddove la limitazione virtuale è quella a cui soggiace l'ideale.

Il reale si riduce al sentimento (C. XXXVIII). Quindi la limitazione ontologica non è che la limitazione del sentimento sostanziale.

La limitazione virtuale all'incontro nasce dall'essere nella sua forma ideale. L'essere ideale abbraccia sempre ogni cosa, manifesta ogni cosa, ma egli non manifesta all'uomo ogni cosa *attualmente, ma virtualmente*.

Quindi la limitazione virtuale dell'essere ideale non moltiplica lui stesso in più enti, perocchè egli rimane sempre il medesimo essere manifestante ogni cosa, benchè non manifesti all'uomo ogni cosa nello stesso grado e modo: onde ella non si dice ontologica, perocchè ella non moltiplica l'ente; laddove la limitazione del sentimento sostanziale si dice ontologica,

perchè moltiplica gli enti, giacchè ogni sentimento limitato è un ente diverso ed esclusivo di un altro sentimento.

Di più, il *vero subbietto* della limitazione virtuale non è l'essere ideale stesso: questo è puramente oggetto, e però mancandogli del tutto come tale la qualità di soggetto, non può essere vero subbietto di alcuna limitazione o di altro.

Ma il finito intelligente che vede l'essere manifesto soltanto nella sua virtualità, attribuisce questa sua propria limitazione e imperfezione allo stesso essere ideale rendendolo subbietto dialettico, come chi avendo le cataratte all'occhio vedesse il disco del sole velato ed annuvolato e attribuisse al sole ciò che è puramente effetto dell'opacità dell'umore ch'egli ha nell'occhio. Onde la virtualità dell'essere ideale non appartiene a lui, ma alla sua inesistenza nelle menti finite.

Vero è che allorquando l'uomo unisce l'ideale coi reali finiti per via di percezione, allora sembra moltiplicarsi l'ideale. Poichè questo uscendo dalla sua virtualità rende noti attualmente ciascuno di essi. E poichè essi sono molti e separati affatto l'uno dall'altro, quindi l'ideale fa conoscere anche questa separazione e diviene la intelligibilità di ciascuno, di modo che in quanto rende intelligibile l'uno di essi non può rendere intelligibile un altro, essendo ciascun reale limitato a sè solo. Quindi la pluralità de' *concetti*, co' quali s'intendono gli esseri reali finiti e relativi. Ma questa pluralità medesima non appartiene all'ideale, ma all'ufficio che egli presta di far conoscere gli enti finiti e relativi, i quali son più e separati. Onde questa pluralità non è che verità ontologica relativa, la cui relatività e limitazione non è sua propria, ma soltanto è la manifestazione della relatività, della limitazione e quindi della molteplicità altrui, cioè de' reali finiti e relativi.

E che il principio della moltiplicazione degli enti non affetti lo stesso essere ideale si vede da questo, che un tal principio è la *realtà sussistente*. Ora questa non cade mai nel puro ideale ossia non diviene mai ideale, onde tutto ciò che è ideale è un comune, o certo una specie, l'ente relativo possibile, non la sua

sussistenza. Che se non fosse così, si confonderebbero le due forme dell'essere, l'ideale, e la reale, le quali sono inconfusibili ed incommunicabili.

§ 15.

Dell'origine della distinzione de' concetti pieni considerata nell'atto creatore.

Tuttavia si dirà, che quantunque l'ideale non si confonda mai col reale, pure i *concetti pieni* sono ideali e sono molti, e se non fossero distinti, il creatore non avrebbe potuto creare su di essi gli enti finiti.

Della quale istanza la risposta può derivarsi dalla dottrina esposta poco innanzi circa l'astrazione (§ 13).

Ivi noi abbiain detto che non si potrebbe pensare un astratto, se virtualmente non si pensasse l'ente, di cui quell'astratto è, comechessia, un elemento. Applicando questa dottrina a Dio, noi diciamo che tutti i reali finiti possibili si contengono virtualmente nell'essere assoluto in quanto è ideale, ossia manifesto. E il contenersi virtualmente non è imperfezione di lui, ma degli enti finiti che non hanno da se stessi alcuna realtà. Ora tutti i finiti, fino a tanto che sono virtualmente contenuti nell'ideale, non formano che un ideale solo e semplicissimo, perchè sono privi di tutte le loro distinzioni.

Quando adunque Iddio ne trae alcuni dalla loro virtualità all'attuale esistenza per l'atto creativo, allora essi escono distinti mediante la loro realizzazione. Questo trarli dalla virtualità all'attuale esistenza, secondo la frase di S. Paolo, è un *ex invisibilibus visibilia fieri* (1). La loro realizzazione in fatti non è divisa dall'ideale divino, coll'unione al quale sono enti, nel quale stanno come nella loro radice. Onde la relazione che passa fra la *realtà* e l'*ideale*, è quella che costituisce il *concetto pieno*: l'attenzione della mente si limita a questo, perchè si limita a concepire il reale come ente in un modo analogo a quello onde l'atto creativo si limita all'ente che crea.

(1) Hebr. XI, 3.

Ma questa relazione dell'ideale col reale finito ha due abitudini: l'abitudine dell'ideale col reale, e questa ci dà il *puro concetto* del reale, senza mescolarvisi la realtà stessa; e l'abitudine del reale coll'ideale, e questa, appunto perchè è un'abitudine reale, e non ideale, è l'*affermazione* o l'assenso del reale percipiente, quell'affermazione che giace nella percezione.

Così l'atto creatore di Dio è analogo all'atto del pensiero astraente che fa l'uomo. L'uomo col pensiero astraente fissa la sua attenzione in un elemento dell'ente, e così lo rende attualmente a sè noto, ma virtualmente pensa tutto l'ente. Iddio che crea un essere limitato, fissa per così dire la sua attenzione, più veramente applica la sua attività intuitiva ad un ente finito, e lo fa uscire dalla virtualità del suo ideale sostantifico in cui giaceva, rendendolo attualmente esistente, e quindi attualmente e distintamente conoscibile, ma pensa ad un tempo tutta la virtualità come pure l'attualità del suo ideale. L'attualità in fatti dell'ideale è la sua realizzazione: l'ideale divino in quanto è l'ideale di Dio è Dio e però attualissimo, in quanto poi è l'ideale degli enti finiti è virtuale, e si rende attuale rispetto quella parte di enti finiti che Iddio crea. Quest'attualità de' reali contingenti e relativi è fuori di Dio, ma essi all'ideale divino in quanto è loro esemplare sostantifico sono congiunti, per l'atto divino. Così i concetti sono distinti, distinti per una relazione estrinseca, la quale non moltiplica punto nè l'atto del pensare divino, nè l'ideale che acquista tali relazioni come subbietto dialettico, quando il vero subbietto di esse sono le intelligenze finite, che nell'ideale altro non possono conoscere che se stesse.

§ 16.

Della verità ontologica della realtà pura, o del puro principio concepito senza individuazione.

Possiamo ora esaminare qual verità ontologica possieda la realtà pura, e il principio puro, che è quello che ci rimane, astrazione fatta dalla sua individuazione.

Perocchè nell'analisi da noi fatta dell'ente corporeo abbiamo trovato, che al di là del sentito esiste una realtà diversa da quella dell'individuo senziente: ma di questa realtà nulla altro sappiamo se non che è realtà, onde la chiamammo *realtà pura*. Che cosa è dunque la realtà pura?

Facilmente si risponde, che il concetto di realtà altro non presenta se non una delle tre forme originarie dell'essere. Quindi questo concetto non ci presenta attualmente un ente, ma soltanto essa forma originaria dell'ente, e l'ente rimane nel pensiero virtuale. La realtà pura adunque si pensa con un pensiero che astrae dall'ente.

Ma qui si deve osservare, che l'astrazione porge al pensiero umano un doppio risultato; perocchè ella o diminuisce od accresce l'oggetto del pensiero: sotto un aspetto lo diminuisce, e sotto un altro lo accresce ed arricchisce.

Diminuisce l'oggetto del pensiero allorquando l'astrazione lascia da parte ossia sottrae all'attenzione attuale qualche cosa che è positivo nell'ente; lo accresce ed arricchisce quando ella lascia da parte qualche cosa che è negativo nell'ente, come sarebbe la limitazione e la relatività; lo diminuisce ed accresce ad un tempo sotto aspetti diversi quando fa l'una e l'altra cosa ad un tempo. Ma ciò che si deve considerare si è che l'aumento che riceve l'oggetto del pensiero dall'astrazione suol essere un aumento di potenzialità; e la diminuzione all'opposto suol essere una diminuzione di attualità (1).

Portiamo l'astrazione sugli enti finiti di cui è composto l'universo. Se noi coll'astrazione lasciamo da parte l'intelligenza, l'oggetto del pensiero che ci rimane non abbraccia più che gli enti sensitivi; se lasciamo da parte anche il senso, l'oggetto del pensiero abbraccia soltanto esseri inanimati; se astraendo di nuovo lasciamo da parte tutte le loro differenze, la loro mol-

(1) Si noti che noi applichiamo la parola *potenzialità* all'essere attuale, e riserbiamo all'incontro la parola *virtualità* all'essere ideale, o a ciò che l'essere ideale pone del suo nel pensiero del reale.

tiplicità, i loro accidenti, l'oggetto che ci rimane è la pura esistenza, il puro essere. Tutti questi oggetti astratti sono da una parte sempre più diminuiti e impoveriti di attualità, e dall'altra sono sempre più accresciuti ed arricchiti di potenzialità.

In fatti per fermarci all'essere, che è l'ultima di queste astrazioni (e si noti che parliamo dell'essere reale, e non dell'essere ideale, perchè abbiamo esercitata l'astrazione sugli esseri reali, e se avessimo lasciato da parte la realtà non li avremmo astratti, ma bensì negati e aboliti), quest'oggetto del pensiero, l'essere reale e non più, contiene una potenzialità infinita, perocchè completandolo si può aggiungervi tutto ciò che si vuole e così renderlo Dio, renderlo creatura, renderlo angelo, uomo, cavallo, pianta, pietra, un individuo limitato qualunque. Ora questa potenzialità così estesa non si riscontra punto nel pensiero di un essere sensitivo o d'un essere intelligente finito, o di un individuo qualsiasi; perocchè se io penso un individuo, questo individuo non può essere un altro individuo, non ha una tale potenzialità; e così se io penso l'ente sensitivo, egli ha la potenzialità ad essere fatto intellettuale dal mio pensiero, ma non ha la potenzialità di essere insensitivo o di essere Dio. Infatti ogni attualità limitata limita la potenza di essere: dunque quanto più io prescindo coll'astrazione dall'attualità limitata, l'oggetto che rimane innanzi al mio pensiero comprende più di potenzialità, quantunque comprenda meno di attualità; e così il pensiero si arricchisce e s'impoverisce al tempo stesso. Questo è quello che dicono i filosofi quando affermano, che quanto più un astratto ha d'*estensione*, tanto meno ha di *comprensione*.

Il che ancora spiega l'apparente contraddizione che occorre nelle dispute filosofiche, nelle quali talora si parla di un astratto come di cosa nobilissima, altissima, ricchissima; talora se ne parla come di cosa assai povera e gretta. A ragion d'esempio, si dice che l'essere è ciò che v'ha di più nobile e di più perfetto; ed altre volte si dice che l'essere è il minimo grado di perfezione che possano aver le cose. È vero l'uno e l'altro.

L'essere per la sua potenzialità infinita è il più grande e nobile oggetto del pensiero. Ma se si considera la sua attualità, egli non ne ha altra che quella della realtà (perchè parliamo sempre dell'essere reale), e quindi egli fa conoscere una attualità poverissima, la più povera di tutte, giacchè alla realtà che fa conoscere non si può aggiungere cosa alcuna, chè allora la si attuerebbe maggiormente, e quindi non si penserebbe più l'essere reale puro, contro all'ipotesi.

È altresì da considerare, che quanto più la mente fa rientrare l'essere nella sua potenzialità, togliendogli d'attorno coll'astrazione le attuazioni limitate; tanto più egli rimane puro essere (1). Ora l'essere *assoluto* è puro essere, e quindi questo che è l'essere *attualissimo*, e quello che è l'essere *potenzialissimo*, convengono in ciò, che sono entrambi puro essere. Di qui è che l'essere si predica di Dio e delle creature in senso univoco (2). È vero che Iddio è l'essere assoluto, e che i reali finiti sono puramente esseri relativi; ma il concetto puro dell'essere che chiamammo potenzialissimo prescinde dalla stessa relatività, e in somma prescinde da tutte le limitazioni, e quindi

(1) In un astratto due cose si contengono: 1° l'*elemento attuale*, e 2° l'*elemento potenziale*. La mente pertanto, che pensa un astratto, ora si fissa sull'elemento attuale, ora sul potenziale, e quest'ò la ragione perchè, ragionandosi d'un astratto, accade di dire di lui cose diverse e apparentemente contraddittorie. Quando noi diciamo che l'essere fatto rientrare dalla mente astrante nella sua potenzialità è *puro essere*, noi intendiamo che l'essere *astrattissimo* e *potenzialissimo* è *puro essere* in questo senso, che il puro essere è l'unico *elemento attuale* che rimane dinanzi al pensiero, e però il discorso nostro cade sull'elemento attuale che rimane in tale astratto dinanzi al pensiero.

Questa avvertenza non si dee dimenticare nè pure in appresso, dove parliamo delle forme astratte dell'essere, *realtà*, *idealità*, *moralità*: esse esprimono pertinenze dell'essere, considerato il loro elemento attuale, non il potenziale.

(2) Vedi sopra di ciò la lettera inserita negli *Elementi di Filosofia* del Professor Pestalozza.

ROSMINI, *Il Reale*.

da tutte le qualità limitate degli enti finiti; poichè solo in questo modo rimane innanzi al pensiero il puro essere. Quindi un concetto così puro si può applicare a qualsivoglia ente, o assoluto o relativo, o finito o infinito, di maniera che tanto in Dio quanto nelle creature vi ha qualche cosa di vero che risponde a questo concetto. Convieni però avvertire, che tosto che un tal concetto dell'essere potenzialissimo si attua in qualche modo, non è più quello di cui si parlava, e nell'ordine della realtà non esiste rispetto a Dio un essere potenziale, ma soltanto rispetto alle creature.

Che se noi estendiamo questo discorso e procuriamo di determinare tutto ciò che può appartenere all'essere puro, e quindi tutto ciò che può predicarsi univocamente tanto di Dio quanto delle creature, noi rinverremo che i concetti astrattissimi dotati di questa prerogativa sono quattro nè più nè meno, cioè il concetto dell'essere e i concetti delle sue tre forme, perocchè in ciascuna delle tre forme vi ha l'essere puro e scevro di ogni altra differenza. Quindi anche la realtà pura, cioè tale a cui la mente non aggiunge altro che realtà, come altresì l'idealità pura, e la moralità pura, sono astratti coi quali pensiamo tal cosa che conviene ugualmente a Dio ed alle creature; perocchè tali concetti non abbracciano punto il modo onde conviene a Dio ed alle creature, il quale è diverso, dacchè questo diverso modo è messo da parte per opera dell'astrazione; altrimenti i concetti della realtà, dell'idealità e della moralità non sarebbero puri. Ciò dunque che si pensa con questi concetti appartiene all'essere puro, rimanendo indeciso se questo essere puro s'intenda spettare a Dio od alla creatura; perocchè questa decisione non è contenuta in tale concetto.

E quindi or noi siamo in istato di dichiarare che cosa si voglia dire quando si dice che al di là del sentito si riconosce dovervi avere una realtà pura. Con questo non si decide se questa cosa al di là del sentito sia l'essere infinito o un essere finito, ma solo si dice che qualche cosa vi ha di reale, qualche cosa che a noi non è nota se non quanto all'elemento astrattissimo della realtà.

E poichè dicendo semplicemente realtà pura non si dice propriamente l'essere, ma una delle sue forme primigenie; perciò neppur si determina se al di là del sentito immediatamente si trovi un ente completo, o forse un ente incompleto, il termine proprio di un altro principio: tutto ciò non viene espresso in quella locuzione di realtà pura.

Siamo ancora in istato d'illustrare il concetto di principio puro. Noi abbiám distinto il concetto di principio puro dal concetto di principio individuato. Il principio individuato è l'ente attuale, sia egli finito o infinito; ma il principio puro è concetto astrattissimo, pel quale il pensiero si limita a considerare solamente un principio. Questo principio non è che l'essere reale potenzialissimo. Soltanto che egli esprime altresì la condizione di principio. Ma questa condizione è comune a tutti gli enti, dico a tutti gli enti completi, che soli si possono dire semplicemente enti, perocchè il concetto di principio racchiude le tre idee elementari dell'ente, quella di attività, di unità e di esser primo, giacchè il principio è uno, primo, attivo. Tali condizioni sono intrinseche all'ente e si trovano coll'analisi di lui, onde la locuzione principio puro esprime l'ente puro con qualche grado di analisi. Anche questa condizione adunque di principio puro si può predicare equivocamente di Dio e delle creature, purchè il concetto si mantenga nella sua perfetta astrazione, non vi si soggiunga altro. Quindi ciò che viene espresso colla parola principio appartiene all'essere reale, e non al fenomeno; e fino che si rimane così puro da ogni individuazione non rappresenta nessuna creatura, ma cosa anteriore alle creature, un elemento mentale dell'essere assoluto; al quale poi s'appoggia come a sua base la relatività delle creature. Poichè tostochè si pensa un principio individuato, quel principio è divenuto creatura e non è più puro principio, perciò non è più quel di prima; giacchè il puro principio è puro ente, e puro ente è Dio. Se non che Dio è puro ente attualissimo, mentre prima il concetto non dava che un ente principio potenzialissimo; ma ad ogni modo dava cosa spettante al puro ente, e però un'appartenenza di Dio.

Se dunque gli esseri finiti sono resi intelligenti in virtù dell'essere ideale che è un'appartenenza di Dio, anche nell'ordine della realtà succede qualche cosa di simile, perocchè tutti gli enti reali completi sono principii individuati, e la condizione di principio, prescindendo da tutto il resto, è ancora un'appartenenza di Dio. Non potrebbero essere individuati se il principio potenzialissimo non ci fosse; questo principio è dunque anteriore ad essi, è condizione della loro esistenza, la quale consiste nell'esser essi individui: vi ha dunque un principio reale anteriore a tutti gli enti finiti, che rende possibile la loro realizzazione, e questo principio rispetto ad essi è potenzialissimo, ed è un'appartenenza di Dio, di che si trae una nuova dimostrazione della divina esistenza.

La quale dimostrazione può esprimersi altresì in un modo più generale così: delle creature si predica qualche cosa che spetta all'essere puro: ma tutto ciò che spetta all'essere puro è appartenenza dell'essere assoluto, cioè di Dio che è l'essere puro attualissimo, e quindi si predica univocamente di ogni ente finito e infinito. L'appartenenza di Dio suppone Dio perchè l'appartenenza di un ente suppone l'ente, pel principio ontologico dell'indivisibilità dell'ente: dunque Iddio esiste.

Concludiamo dunque:

1.° Che l'ente reale puro, il principio puro, la realtà, la moralità, gli elementi dell'ente puro, hanno una verità ontologica assoluta, e non relativa; e questa verità ontologica assoluta è il fondamento a cui s'attiene la verità ontologica relativa; perocchè questa è relativa a quella, come l'ente finito è relativo all'ente puro ed assoluto. È soltanto da aggiungere, che tali cose hanno una verità ontologica assoluta sì, ma limitata dall'astrazione che impedisce di concepire l'ente puro nella sua attualità, e non ce lo fa concepire che in una massima potenzialità, e quindi ciò che è significato da tali concetti, quanto alla sua attualità, non è nessuno degli enti attuali, e quanto alla sua potenzialità è ugualmente qualsivoglia degli enti;

2.° Che tuttavia altro è il reale puro, altro l'ente reale puro; perocchè nessun reale è ente se non perchè è congiunto all'ente ideale, il quale contiene l'*essenza* dell'ente, e senza l'*essenza* dell'ente non può esservi ente. Onde lo stesso *reale infinito* è ente perchè è oggettivo, contenuto nell'idea, o per dirlo con più proprietà, perchè egli è per sè manifesto. Ma se egli si dividesse dall'idea, non sarebbe più ente nè tampoco reale infinito, essendo a questo necessario ed essenziale di esser per sè manifesto. Onde il reale infinito, diviso per astrazione ipotetica dall'idea, non è più l'ente infinito, ma soltanto una sua appartenenza;

3.° Che negli enti finiti, il principio è diviso realmente dall'idea, perchè egli è sentimento, e questo sentimento soggettivo non comprende l'essere ideale. La qual divisione relativa al sentimento finito, del reale dall'idea, è una limitazione ontologica, che impedisce che il principio costituente tali enti sia egli stesso, per sè solo considerato senza l'aggiunta dell'idea, ente reale, ma è solamente reale, un'appartenenza dell'ente finito;

4.° Che il reale puro che si pensa attualmente nel concetto del principio puro di un ente anche finito, è tal cosa che si pensa identica in Dio; ma questa identità è unicamente relativa al pensar nostro imperfetto ed astraente. Perocchè in un tale pensare oltre il *reale*, che si pensa attualmente, vi è la *potenzialità* di questo reale, la qual potenzialità si lascia da parte, si esclude dall'attenzione, la qual si posa soltanto sull'elemento attuale, e così sopra un oggetto diminuito da quello che è veramente. Poichè se col pensiero dialettico si considera il detto reale puro, non è staccato dal resto che noi lasciamo colla mente nell'oscurità della potenzialità, ma col resto, cioè coll'individuazione del principio, forma un reale solo. E l'individualità essendo diversa, forma reali diversi. E se l'individualità è quella dell'infinito, forma non solo un reale, ma l'ente reale, perocchè è indisgiungibile dall'idea; laddove se l'individualità è quella del finito, non forma ancora un ente, ma solo un reale compiuto, che partecipa l'ente, in quanto è congiunto

coll'idea nella mente, la qual idea è rispetto al reale finito cosa straniera. Onde l'identità del *principio puro* nell'infinito e nel finito è soltanto opera dell'astrazione; perocchè il principio stesso è diversificato, tosto che cessa d'essere un elemento astratto. Questo tuttavia si può dire, che il principio puro pensato coll'astrazione della mente è identico, sia che si astragga dal reale infinito o dal finito; e, con questa dichiarazione, si predica univocamente di Dio e delle creature. Laonde la condizione astratta di principio appartiene al reale assoluto, ma le creature ne partecipano in quel modo relativo, nel quale sono. Perocchè il *principio* ne' reali finiti, non è loro principio se non relativamente alla individuazione, che li fa essere;

5.° Vi hanno dunque tre limitazioni ontologiche negli enti:

a) La prima consiste nell'avere il reale una esistenza diversa da quella dell'ideale, ond'egli non è ente se non per la congiunzione con questo;

b) La seconda consiste nel non essere il reale finito principio se non relativamente ad una individuazione finita che si aggiunge al principio, e così lo determina a costituire un ente finito, individuazione che non è necessaria al principio stesso, onde v'ha una divisione pensabile fra il principio e la sua individuazione finita: all'incontro in Dio il principio è individuato per se stesso, come è per sè ente. Quindi il principio che costituisce il soggetto del reale finito, avanti l'esistenza di questo è principio unicamente potenziale rispetto a questo reale finito, laddove egli stesso è attualissimo rispetto al reale infinito; e questo principio potenziale non è il reale finito, che ancora non esiste, ma la sua ontologica e reale potenzialità, l'invisibile onde fu tratto il visibile;

c) La terza è quella dell'individuazione stessa che è relativa al principio, ossia del fenomeno sostanziale, nel quale il principio si spande e si pone come individuo. Questa maniera di relatività l'abbiamo chiamata di secondo grado, ma se si riferisce alla prima maniera di relatività invece che alla seconda, convien dirsi ch'ella sia di terzo grado, è una relatività di relatività di relatività.

§ 17.°

Qual verità abbiano gli enti mentali.

Fin qui noi abbiamo favellato della verità ontologica di cui partecipano gli enti reali finiti, considerati come enti o semplicemente come reali.

Di poi abbiain cercato qual verità ontologica spetti a quelli ultimi astratti, coi quali noi non pensiamo attualmente se non un elemento proprio dell'ente per essenza, come sarebbe l'ente potenzialissimo, il principio puro, la realtà, o la moralità pura ecc.

Ancora noi abbiain detto che l'ideale illimitato è la verità ontologica stessa, o si concepisca in lui solo virtualmente l'essere infinito, o si percepisca l'essere manifesto, il che eccede le forze naturali dell'intelligenza finita.

Abbiain detto del pari, che quando l'ente ideale viene limitato dalla sua relazione con un reale finito, con che egli prende natura di concetto specifico o generico, quest'ideale divenuto esemplare de' reali finiti è la verità ontologica relativa di questi.

L'essere mentale fu da noi distinto dall'ideale. All'essere mentale appartiene l'assurdo, ed è di questo che vogliam qui domandare, s'egli abbia alcuna verità ontologica.

Facile certamente è il rispondere di no, perocchè egli non è ente. Ma nasce il dubbio: se non è ente, come dunque si concepisce? Perocchè se egli non si concepisse in alcun modo, non si potrebbe dire tampoco ch'egli sia un assurdo: merita dunque la questione di essere accennata.

A risolverla, noi neghiamo ché veramente si concepisca l'assurdo, dimodochè sarebbe un'improprietà il dire che si concepisca. Per convincersene basta investigare a che si riduca questa pretesa concezione dell'assurdo: investigiamola.

L'assurdo non è che un affermare e un negare lo stesso. Ora è impossibile all'uomo affermare e negare lo stesso contemporaneamente, perocchè la negazione distruggendo l'affermazione, l'atto che unisce queste due cose sarebbe nullo, cioè sarebbe un atto che si farebbe e non si farebbe nello stesso tempo, il

che è impossibile. Dire che non si può fare quest'atto affer-
 mante negante è lo stesso che dichiarare l'assurdo una cosa
 inconcepibile, un non oggetto del pensiero, e però un non pen-
 siero. Quando si dice che l'assurdo è inconcepibile allora egli
 sembra che già lo si concepisca, perchè sembra che non si
 possa negare ciò che non si concepisce. Ma questa è un'illusione
 come è un'illusione il credere che si concepisca il nulla, perchè
 si dice che il nulla è il contrario dell'ente. La mente dà ad
 prestito al nulla un'entità per potergliela poi ritorre e negare.
 Del pari la mente dà ad prestito un'entità fittizia all'assurdo
 per poter dichiarare poi che egli non ha questa entità. Questa
 negazione che fa la mente è puramente una verità logica. Al-
 l'opposto colui che affermasse concepibile l'assurdo pronuncie-
 rebbe una falsità logica. Ora l'uomo può certamente pronunziare
 una falsità logica, può dire quello che non è; ma non ne viene
 da questo, che perciò quanto egli dice abbia qualche verità
 ontologica. La falsità logica è relativa all'arbitrio dell'uomo, alla
 facoltà dell'errore: essendo questa volontaria, l'uomo può volere
 asserire che sia un ente quando non è; ma quest'atto di vo-
 lontaria affermazione è impotente a fare che sia l'ente affer-
 mato che non è, e quindi non produce alcun vero ontologico.
 Quello adunque che l'uomo pensa intorno all'assurdo appartiene
 intieramente al pensare soggettivo e non all'oggettivo, appar-
 tiene alla facoltà di affermare e non a quella d'intuire, e l'af-
 fermazione priva di ogni intuizione non ha e non produce alcun
 vero oggetto, è puramente un atto del soggetto che riman privo
 di ogni verità.

Ciò che può indurre a credere che l'uomo concepisca l'as-
 surdo, e che però questo sia un qualche cosa, potrebbe essere
 altresì il fatto di que' pensieri in cui l'assurdo sta occulto, è
 virtualmente in essi contenuto. Ma ecco la spiegazione di ciò.
 Consistendo l'assurdo nell'unione di due contraddittorii, giace
 nel supposto legame di due termini. I due termini separata-
 mente presi non sono l'assurdo, ciascuno di essi è possibile e
 concepibile. La mente dunque pensa a questi due termini; pensa

anche ad un nesso, che preso separatamente da' due termini è possibile e concepibile. Or ella non si dà cura di esaminare se questo nesso, che in astratto è possibile, sia anche possibile fra i due termini, e lo afferma con un atto di pensiero arbitrario. Nella sua affermazione si contiene l'assurdo, ma non veduto dalla mente, perchè ella non ha affermato quel nesso dopo aver veduto che veramente ci sia fra que' due termini; ma lo ha affermato senza vederlo, in virtù dell'arbitrio che ha di affermare, di credere, di persuadersi anche senza ragione. La mente dunque ha affermato quel nesso senza vederne l'assurdo: l'assurdo dunque che in lui giace non fu punto concepito dalla mente, ma solo affermato; o per dir meglio neppure fu affermato, ma ciò che fu affermato si fu quel nesso nel quale l'assurdo si nascondeva e però non era oggetto proprio dell'affermazione.

ART. VIII.

Come la verità ontologica si risolva dall'uomo in verità logica.

§ 1.°

Per la mente infinita la verità logica non è diversa dalla verità ontologica.

Noi abbiain veduto che nell'essere assoluto l'ideale e il reale hanno una sola ed identica esistenza, e che come ivi l'ideale è la verità ontologica assoluta, così il reale è l'assoluto vero: il medesimo essere divino in quanto è reale è vero per essenza, in quanto è manifesto è verità per essenza. Essere manifesto per essenza importa pure essenzialmente l'affermazione di se stesso, e l'affermazione è ciò che costituisce la verità logica. Dunque la verità ontologica e la verità logica s'identificano nell'essere per sè manifesto.

§ 2.°

Per la mente finita la verità logica è distinta dall'ontologica.

All'incontro per la mente finita la verità logica è diversa dall'ontologica.

Il che s'intenderà facilmente, ove si consideri che l'ideale, che è la verità, è straniero all'ente finito, e benchè gli si aggiunga, ella non si mescola nè si confonde colla essenza di quello, ma ha un atto suo proprio di esistere diverso dall'atto che forma l'esistenza dell'ente finito.

Quindi il reale finito non è per sè manifesto, nè per sè ente, nè per sè vero. Quindi ancora per se stesso, cioè per la sua propria essenza, niente afferma, niun atto di affermazione lo costituisce, perocchè l'affermazione è posteriore all'intuizione della verità.

Di più, quando è data al reale finito da contemplare la verità, cioè quando gli è dato a intuire l'essere ideale con che è divenuto una mente, allora non gli è dato ancora la percezione del vero, perocchè il vero infinito gli rimane nascosto nella profondità dell'ideale, e il vero finito non è per sè contenuto se non potenzialmente nell'essere manifesto. Per arrivare alla percezione del vero egli deve fare un altro atto, quello della sintesi primitiva, colla quale unendo il reale finito all'ideale lo concepisce come un ente e insieme lo afferma. Il soggetto finito adunque arriva alla cognizione del reale con due passi: col primo passo termina nell'ideale, e così acquista la potenza di conoscere il reale, col secondo va avanti, vestito dell'idea, alla cosa reale (la quale può essere anco se stesso), e così lo conosce.

La percezione adunque del reale non è essenziale ad un'intelligenza finita, ma si fa da lei con un atto accidentale di *assenso*, con una affermazione. Ora questo assenso, quest'affermazione colla quale si conosce il vero ontologico, è quello che dà origine alla *verità logica*; perocchè questa consiste nella verità dell'assenso, dell'affermazione di una intelligenza finita. Se l'assenso, se l'affermazione è conforme al vero ontologico, egli è logicamente vero, se è difforme dal vero ontologico, egli è logicamente falso. Nell'essere infinito questo assenso è compreso nella verità ontologica, nell'essere manifesto, n'è un elemento per dir così, un elemento essenziale, e però non si dà un assenso distinto dalla verità ontologica, che è ella stessa un assenso, un'affermazione, un Verbo: non si dà dunque una verità logica distinta.

§ 3.

In che senso possa esser vero il dire
che quando l'uomo giudica egli ripete un giudizio divino.

Nella verità logica il tipo è il vero ontologico, l'ectipo è l'assenso, ossia il vero ontologico assentito.

Il vero ontologico è l'ectipo della verità ontologica. L'ectipo della verità ontologica è dunque il tipo della verità logica. L'ectipo della verità logica è il vero ontologico, ossia l'ectipo della verità ontologica in quanto è assentito, affermato, pronunciato dall'intelligenza finita: or questo pronunciato è il Verbo dell'intelligenza finita.

In questo senso si può dire che l'intelligenza finita quando afferma il vero, allora pronuncia quello che ebbe prima pronunciato il Verbo dell'intelligenza infinita. Ma non ne viene da questo che ella veda o percepisca il Verbo divino: sarebbe meno improprio il dire poeticamente, che ne sente la voce, ne accoglie il pronunciato, perocchè altro è la voce del Verbo (*vox Verbi* come dissero i padri), ed altro il Verbo. Il che si dovrebbe tuttavia dichiarare. Di qual voce, di qual pronunciato parliamo qui noi? Non di quella, colla quale l'essere assoluto pronuncia se stesso, per la quale egli è per sè manifesto, perocchè questa voce è lo stesso essere in quant'è manifesto, e perciò è lo stesso Verbo. Parliamo adunque di quella voce, colla quale l'Essere assoluto pronuncia e crea l'essere relativo: questo essere relativo esiste per quella voce emessa dall'essere assoluto, e per questa voce medesimamente è vero. Quella voce pronuncia l'ideale, perocchè l'essere relativo, ectipo di quella, non è in Dio, come vedemmo, ma fuori di Dio. Dunque l'uomo che apprende il vero relativo altro non apprende che l'essere ideale congiunto coll'essere relativo, che è vero per la corrispondenza che ha al detto essere ideale. Ora quest'essere puramente ideale, appreso in separato dall'affermazione che l'essere assoluto fa di sè stesso, non è più il Verbo divino, ma una sua semplice appartenenza staccata, per la limitazione dell'essere relativo intelligente, dal Verbo a cui appartiene, e in cui in Dio è unita.

Nè vale il dire che Iddio non creò le cose col solo ideale, ma con un atto della sua volontà, pel quale l'ideale è sostanziale. Perocchè quest'atto della volontà divina, in quanto si astrae dall'ideale, è causa della realtà delle cose, ma non le rende vere, non le rende enti: sono enti, è vero, per l'ideale pronunciato insieme colle cose: ora la causa della realtà delle cose non cade nella percezione dell'uomo, ma cadono in essa soltanto le cose stesse, e la loro verità e intelligibilità che è quell'ideale. Perocchè egli è un fatto, che l'uomo percepisce le cose reali come enti, ma non la causa divina della loro realtà, e il dire il contrario non è filosofare, ma fantasticare.

Colla quale dottrina si può rettamente giudicare di alcune sentenze asserite da Vincenzo Gioberti in questo argomento. Noi le riferiamo separando dentro ad esse il vero dal falso.

1.^a *Proposizione.* — Quando l'uomo afferma e giudica il vero, egli ripete un giudizio pronunciato prima dall'Essere assoluto — Questa proposizione in parte è vera, in parte è falsa.

L'uomo non fa il vero, ma lo afferma quando lo apprende già fatto. Ora acciocchè il vero sia già fatto, trattandosi del vero delle cose contingenti, conviene che egli sia già pronunciato dall'essere assoluto, altrimenti non sarebbe vero. Questa è la parte vera della proposizione.

Ma primieramente questo pronunciamento divino fa due cose ad un tempo, determina l'ideale dell'ente contingente, e lo realizza. Ora l'uomo è egli stesso quell'ente relativo realizzato, come pure enti relativi realizzati sono gli altri enti finiti in comunicazione col sentimento dell'uomo. Questa realtà relativa non si trova in Dio, perchè, come vedemmo, è fuori di Dio. Questa realtà relativa è quella stessa che conosce in quanto è intellettuale, ed è ancor quella che è conosciuta. Perchè conosca è necessario ch'ella sia unita all'ideale, cioè che lo intuisca, il che importa un'unione di principio e di termine, un'unione che conserva l'opposizione de' due che si uniscono: per essere conosciuta è necessario di nuovo che sia unita coll'ideale, ma d'un'unione di termine a termine, dove non si conserva alcuna

opposizione, anzi dove i due termini diventano un solo, cioè un ente.

Di che consegue:

1° Che l'uomo e ogni altro ente finito, acciocchè conosca gli enti finiti relativi e li affermi, non fa bisogno altro se non che egli applichi alle realtà finite l'essere ideale da lui intuito, perchè le realtà finite gli sono date per natura, giacchè queste realtà finite sono egli stesso ed altre che arrecano qualche effetto nella sua propria realtà;

2° Che il ricorrere, per spiegare la cognizione che ha l'uomo de' reali finiti, all'atto creativo in quanto è efficiente di tale realtà non solo è superfluo, ma inutile al fine, perchè quell'atto relativo efficiente non è l'ente relativo, e nè pure il contiene, e però conoscendo lui non si conoscerebbe l'ente relativo, ma Iddio che il produce, del che non è questione, perchè si tratta unicamente di spiegare come l'uomo conosca l'ente relativo, in quant'è fuori di Dio.

Se dunque piace il dire, che quando l'uomo pronuncia che il reale relativo esiste, il che fa nella percezione, egli pronuncia ciò che prima ha pronunciato Iddio, e ripete il divino giudizio, questa maniera di favellare non ha altro significato vero se non questo, che nell'essere ideale è manifesto il reale, cioè il sentimento che è l'uomo o nell'uomo: e che quest'essere manifesto, il reale nell'ideale, suppone che sia stato da Dio pronunciato con quel pronunciamento col quale ha determinato l'ideale. Nè vale il dire che fu un pronunciamento solo quello con cui determinò l'ideale e produsse il reale, perocchè questo non toglie che l'uomo possa conoscere quel pronunciamento in parte, e non in tutto; sotto un rispetto, e non sotto l'altro, per quell'astrazione naturale che è fondata nella limitazione ontologica dell'uomo.

E che l'atto di Dio, sebbene semplicissimo, si scomponga per così dire dall'uomo, e questi possa vederne una parte e non il tutto, è assioma teologico e filosofico che si fa manifesto anche dagli assurdi che proverrebbero dalla sentenza contraria, fra

gli altri questo, che l'uomo dovrebbe essere onniscio e conoscere con un atto solo d'affermazione tutte le cose, perocchè è un puro e semplicissimo atto quello col quale Iddio conosce pienamente se stesso e l'intero universo. All'incontro l'uomo non conosce pienamente Iddio, e dell'universo son poche le cose ch'egli conosce verso a quello che ignora, e quelle poche le conosce successivamente e con più atti. Dunque se il pronunciato dell'uomo è una ripetizione di quello di Dio, non è però una ripetizione di tutto il pronunciato di Dio, ma di qualche sua minima parte. Dunque il pronunciato di Dio uno e semplicissimo in se medesimo rispetto all'uomo si scompone e si minuzza, e la massima parte di lui è all'uomo inaccessibile, la minima soltanto è partecipata.

Quindi ancora, perchè siffatte maniere di esprimersi vadano immuni da errore, convien dire che l'uomo non ripete già il pronunciato di Dio tale quale è in Dio; ma il pronunciato dell'uomo, lungi d'essere una ripetizione esatta, non è che un pronunciato, il quale altro non ha se non una lontana e imperfettissima analogia col pronunciato di Dio, e ciò per due ragioni:

a) Perchè è essenziale al pronunciato di Dio la perfetta semplicità e universalità, come è essenziale l'unità all'ente, giacchè il pronunciato di Dio è l'ente stesso. Or come l'ente è uno e non si può dividere senza distruggerlo, così il pronunciato di Dio non si può dividerlo senza distruggerlo; e quindi rimane che il pronunciato dell'uomo non sia in alcun modo il pronunciato di Dio ripetuto; ma il suo pronunciato diverso infinitamente e totalmente da quello di Dio, come l'essere relativo è infinitamente e totalmente diverso dall'essere assoluto;

b) Perchè il pronunciato di Dio ha un'esistenza identica coll'ideale e con Dio stesso, e però l'atto è identico coll'oggetto, è lo stesso essere manifesto; laddove il pronunciato dell'uomo è un puro atto accidentale, diverso dal soggetto pronunciato, e altresì diverso dall'essere ideale che è una parte del pronunciato, la parte formale, quella parte per la quale il reale si pronuncia come ente. Quest'ideale è tanto diverso dall'atto del

pronunciamento umano, quanto l'infinito è diverso dal finito, onde avviene la distinzione di due modi di conoscere proprii dell'uomo, il conoscere per intuizione e il conoscere per predicazione, la quale distinzione non cade in Dio. In Dio non si dà propriamente un pronunciare ossia un affermare, ma si dà un pronunciato ossia un affermato: vogliam dire con ciò, che in Dio l'atto è sempre compiuto e non è mai cominciato: nell'uomo l'atto incomincia e si forma appunto perchè esso è accidentale.

Le osservazioni fatte fin qui sul giudizio che si contiene nella percezione si debbono applicare anche ad ogni altro giudizio.

2.^a *Proposizione* — L'intuito naturale dell'uomo ha per oggetto l'atto creatore.

Questa è proposizione falsa: l'atto creatore è Dio stesso, e la questione non tratta di chiarire il modo come si conosca Iddio, ma il modo come si conoscano i reali finiti, i quali nè sono Dio, nè sono in Dio come tali.

L'errore di chi pronunciò una tale proposizione venne dall'aver confuso l'ideale intuito dall'uomo coll'atto creatore. L'atto creatore produce ad un tempo l'ideale dei reali finiti e i reali stessi; ma non si dice creatore se non in quanto produce i reali. Ora i reali finiti e relativi l'uomo non ha bisogno di cercarli in Dio, dove non li troverebbe come tali, perchè egli stesso è uno di questi reali, e gli altri che egli conosce sono in lui per la loro azione. Egli si conosce come essere relativo, e conosce i reali come esseri relativi: dunque non li conosce come sono in Dio, nel quale non vi ha alcuna realtà relativa. Ma in Dio vi è bensì la loro idealità, che è una idealità relativa ad essi, e questa è intuita dall'uomo. Ma perciò non è necessario che egli intuisca l'atto creatore che ha una stessa esistenza con quest'ideale suo termine, perocchè non è necessario che l'uomo veda unito ciò che è unito in Dio; tale, come dicemmo, è la sua limitazione, egli può vedere una sola parte di ciò che in Dio è indivisibile, ma che comunicandosi all'uomo si divide rispetto all'uomo il quale riceve la comunicazione, e così diviso non è più quel di prima, ma un totalmente diverso.

Non può dunque dirsi che l'ideale intuito dall'uomo sia l'atto creativo, benchè in Dio quest'ideale esista come un atto solo coll'atto creativo; perocchè l'atto creativo esprime propriamente la produzione de' reali e non la produzione degl'ideali, i quali non sono in Dio nell'atto di prodursi, ma sono sempre in Dio come prodotti.

3.^a *Proposizione* — L'ideale privo del reale è nulla.

Anche questa proposizione è falsa, perocchè l'ideale nell'intuito umano sta benissimo diviso dal reale, benchè lo abbia virtualmente nel suo seno. Noi l'abbiamo già dimostrato altrove.

§ 4.^o

Dell'unità e della semplicità della verità ontologica,
e della molteplicità della verità logica dell'uomo.

Riassumendo quanto abbiain detto,

La verità ontologica è semplice ed una; ella è quello che è, indipendentemente dall'assenso dell'uomo, indipendentemente dall'assenso di qualsivoglia intelligenza finita. La verità ontologica è in se stessa assoluta, non relativa ad alcuna mente finita. L'essere è l'essere; quindi è vero, cioè è vero essere.

Questo raddoppiamento dell'essere sopra se stesso espresso nell'enunciata proposizione è ciò che costituisce l'essere manifesto. La verità ontologica non è mai *in fieri*, è sempre fatta perchè l'essere sempre è. Questa verità dell'essere in se stesso è in Dio, è Dio stesso. L'essere non è già essere per una relazione accidentale colla mente divina; ma in Dio è come in se stessa, perocchè ha un'esistenza identica coll'esistenza di Dio: ella è come un fatto, e questo fatto in Dio è Dio, non è percepita, conosciuta perchè è, ma è coll'essere percepita, conosciuta.

L'uomo la partecipa, e coll'atto stesso vi dà l'assenso; quest'assenso dell'uomo non è la verità ontologica che precede, ma n'è la partecipazione. La verità ontologica, in quanto si considera partecipata dall'uomo mediante l'atto del giudizio col quale egli vi assente, si dice verità logica, e l'assenso si dice logicamente vero se conforme alla verità ontologica: si conosce

dall'uomo la verità logica perchè questa è, non è perchè si conosca dall'uomo, o col conoscersi.

La verità ontologica è essenzialmente verità, e però non vi ha falsità ontologica. Ma l'assenso dell'uomo può esser conforme o difforme da lei, e però può esser vero o falso: quindi si suol dire che vi ha una verità e una falsità logica.

Or andiamo avanti. La verità ontologica non è di natura sua una proposizione, perchè una proposizione ha tre termini, e la verità ontologica all'incontro è dotata di perfetta unità e semplicità, come dicevamo, è un fatto, è l'idea in rapporto col reale, o il reale unito coll'idea, e così fatto ente.

La proposizione, se è vera, esprime l'assenso dato dall'uomo e dall'intelligenza finita alla verità ontologica, e però esprime anche la verità ontologica, ma in quanto è divenuta logica per la relazione coll'assenso dell'uomo.

Quindi in questa proposizione: « l'essere È l'essere », la copula È ha due significazioni: la prima riguarda l'identità dell'essere con se stesso, la seconda l'assenso che dà l'uomo a questa identità pronunciando tale proposizione. Infatti si suppone che ogni proposizione sia pronunciata da qualcheduno, sia da qualcheduno intesa; se non fosse pronunciata ossia intesa da nessuna intelligenza, ella non sarebbe. Eppure l'assenso dell'intelligenza finita non è necessario acciocchè una cosa sia vera; quindi si dice, che quella proposizione è vera in se stessa, e non cesserebbe di esser vera quantunque non vi fosse alcuno che la pronunciasse. Questo dimostra che vi ha una verità ontologica, assoluta, tale in se stessa. Questo dimostra altresì che ella racchiude in sè un pronunciamento essenziale oggettivo: è il pronunciamento intrinseco e per sè ultimato e compiuto dell'essere assoluto: è la dimostrazione della necessità di quest'essere, della necessità di Dio.

Questo dimostra ancora che il pronunciamento dell'uomo è totalmente diverso dal pronunciamento di Dio, perocchè questo costituisce la verità in se stessa, non si distingue da lei, egli è soggettivo in modo che è insieme oggettivo, assoluto,

incondizionato altrettanto quanto l'oggetto; laddove il pronunciamento umano è puramente soggettivo, relativo al soggetto che lo fa, e non costituisce punto la verità, ma la suppone pienamente costituita.

E questa è la ragione perchè nel pronunciamento umano, che quand'è vero è vero di verità logica, vi ha una dualità di esistenza, cioè l'esistenza del soggetto pronunciante, e l'esistenza del vero pronunciato; laddove nella verità ontologica non trovasi che un'esistenza sola, quella del vero che è sempre pronunciato, e pronunciato essenzialmente, e perchè è pronunciato così, perciò è per sè vero, onde il soggetto pronunciante e il vero pronunciato hanno un'identica esistenza, e la dualità sta solo nella forma.

Il che spiega perchè la verità logica si trasformi in proposizioni. Nella proposizione « l'essere è l'essere » la prima parola, cioè l'essere, esprime la verità ontologica, le altre due parole « è l'essere » esprimono l'assenso logico che dà il soggetto alla verità ontologica. Il verbo È esprime l'atto dell'assenso, e l'essere che si ripete esprime ciò a cui si dà l'assenso.

Quindi ancora si manifesta la ragione delle proposizioni identiche. Perocchè in esse il primo termine, cioè il subbietto dialettico della proposizione, che nel caso nostro è « l'essere », significa il vero ontologico semplicemente appreso; dove è da notarsi, che nella prima e diretta apprensione che l'uomo fa del vero ontologico interviene una naturale astrazione, come detto abbiamo, un'astrazione per la quale l'uomo lascia da parte il proprio atto dell'apprendere il vero, e fissa unicamente la sua attenzione e considerazione nel vero stesso appreso. In questo primo e diretto apprendimento l'uomo ha dimenticato interamente se stesso, ed esiste col suo atto nel vero appreso quasi partecipando della esistenza oggettiva di questo. Ma perciò appunto in un tale atto l'uomo non ha coscienza di sè, e quindi non sa di conoscere, nè sa di esistere come soggetto. Quell'atto solo adunque non soddisfa all'uomo, che essendo un essere intelligente tende a conoscere, e quindi tende ad avere la

coscienza di conoscere, senza di che il suo desiderio di conoscere non si può chiamar soddisfatto mancandogli la coscienza eudemonologica (1). Acciocchè dunque l'uomo perfezioni il suo conoscimento, non basta ch'egli apprenda direttamente il vero, quasi ricevendolo in sè per necessità di natura senza che vi ponga un atto suo proprio soggettivo: conviene che egli aderisca al vero, appreso quasi passivamente, con un atto della sua propria attività: il quale atto è l'assenso che egli dà al vero appreso, e col quale si appropria il vero, se ne fa conscio, benchè questa coscienza del vero appreso non sia ancora la coscienza dell'apprensione del vero, della scienza propria. Questa coscienza del proprio conoscere è un altro grado più elevato di consapevolezza, che s'acquista per via di altra riflessione successiva, e che compisce la coscienza eudemonologica della scienza; ma non importa che noi ora di questa parliamo. Dobbiamo fermarci a quella coscienza del vero appreso, che consiste nell'assenso che dà il soggetto al vero appreso aderendo a lui con un atto di sua propria e libera attività. Con quest'atto egli ripete a se stesso l'apprensione del vero, dice quel vero che aveva già detto nella prima apprensione, riconosce attivamente quel vero che aveva conosciuto passivamente; indi l'origine della proposizione identica, colla quale si dice due volte la cosa stessa, perocchè quella proposizione non è altro che l'espressione di quell'atto con cui il vero, che è prima semplicemente appreso, divenne poscia assentito. La proposizione addotta che può essere presa per tipo di tutte le proposizioni identiche si può, dunque tradurre così: « L'essere da me appreso, io giudico, affermo e assento che sia quello che ho appreso, cioè che sia l'essere », e tutto questo atto d'assenso più brevemente viene espresso colla particella Sì.

Ma possiamo andare ancora più avanti, e dire altresì che tutti i giudizi sono identici quanto al valore de' termini, benchè non paiano tali quando questo valore è posto sotto diverse

(1) *Filosofia della politica* L. IV, C. II-V.

espressioni, e si pone sotto diverse espressioni perchè si concepisce in diversi modi. Per raccogliere in una proposizione atta ad esprimere l'identità del valore, e la diversità dei modi in cui il valore stesso si concepisce, questa natura de' giudizi, diremo che « ogni giudizio altro non è che un'equazione », almeno se il giudizio è vero. Se poi il giudizio è falso, egli professa almeno di annunziare questa equazione, ed è falso appunto perchè l'annunzia, quando l'equazione non è. Onde sempre s'avvera che l'ufficio e l'intenzione del giudizio, e della proposizione che lo rappresenta, è quella di pronunciare un'equazione. L'equazione poi sta fra la verità ontologica contenuta nel primo termine, e la verità logica che *si vuole* pronunciare cogli altri due termini.

Ma giova vedere onde nasca che lo stesso valore si concepisca in diversi modi, e quali siano questi diversi modi.

Questi diversi modi procedono dal pensare imperfetto, e da tutte quelle cagioni, per le quali il pensare dell'intelligenza finita è imperfetto.

Queste cagioni sono:

1.° Il sintesismo della natura, pel quale un ente solo risulta da più, onde il suo valore si può enunziare mediante la connessione sintetica di principio e di termine;

2.° La natura soggettiva, limitata, multiplice del sentimento, ond'avviene che lo stesso reale si senta in diversi modi, e con diversi organi. Il corpo a ragion d'esempio si sente col sentimento fondamentale, colle sue modificazioni soggettive, e coll'esperienza estrasoggettiva de' varii organi. Tutte queste diverse maniere di sensazioni diventano altrettante qualità sensibili che vestono il termine, ossia la realtà straniera, che dicesi corpo; e che si considera come sottostante a quella (sostanza). Quindi ove io voglia definire il corpo, che è quanto dire trovare un equivalente al valore di questa parola, io accumulo molti o tutti quegli effetti che io esperimento in me venienti da una stessa virtù, cioè dalla sostanza, e così formo l'equazione fra il valore della parola corpo che tutti quegli elementi significa, senz'analisi,

come fosse cosa una e semplicissima, e il valore d'altre molte parole, ciascuna delle quali indica a parte a parte analiticamente gli effetti sensibili e la virtù unica che in me li produce, le quali parole prese tutte insieme e connesse debitamente sommano un valore eguale a quello della sola parola *corpo*;

3.° L'analisi e l'astrazione, per la quale si disunisce anche quello che è unito nel sentimento, cioè che è dato da un solo modo di sentire, e quello che è unito nell'ente; si disunisce e moltiplica il reale e l'ideale, e quindi si può di nuovo esprimere il valore dell'uno e dell'altro mediante la somma de' suoi elementi;

4.° La limitazione ontologica, onde nasce il ragionamento dialettico trascendentale, ond'avviene che si può definire gli enti percettibili mediante la loro relazione cogl'impercettibili, e questi mediante le loro relazioni con quelle. Le quali relazioni danno una nuova espressione del valore degli enti significati dalle parole.

Or tutto questo vale per le proposizioni le quali hanno per copula il verbo È. Ma v'ha un'altra forma di proposizioni, le quali hanno per copula il verbo HA, p. e. « questo corpo HA l'esistenza ». L'origine di una tal forma di proposizioni deriva dall'astrazione della mente e dalla contingenza degli enti, perchè in esse l'ultimo termine è un astratto, una qualità astratta separata colla mente dal suo subbietto, e poi ricongiunta a lui, come un accidente, cioè come tal cosa che non è lui stesso, appunto perchè la qualità astratta dal subbietto non può essere il subbietto.

Ora le proposizioni sotto tal forma non si possono ridurre alle proposizioni identiche, e non esprimono un'equazione, ma piuttosto una somma, una ricongiunzione.

§ 5.°

Perchè l'uomo non sia soddisfatto della sola verità ontologica,
e non istimi di sapere se non quando possiede la verità logica,
e perchè l'analisi aggiunga tanto lume al conoscenza umano.

Ora le cose dette ci somministrano una facile spiegazione del perchè l'uomo non si chiami soddisfatto del possedere la verità

ontologica, e con questa sola non gli paia sapere ancor niente: egli mette in conto di scienza le sole verità logiche.

Così deve essere dal momento che, come abbiamo veduto, la semplice apprensione della verità ontologica non è che un ricevere che fa l'uomo, senza adoperarvi della sua propria attività: si può dire che la verità ontologica posseduta dall'uomo nell'intuizione e nella percezione appartenga alla sua natura, non alla sua persona. Di vero la persona non interviene se non coll'attività, perocchè la persona è un principio attivo (1). Quindi dicemmo che il semplice possesso della verità ontologica non dà all'uomo la coscienza del suo sapere, e però non può soddisfare il suo desiderio di conoscere, non può fargli credere di sapere, non può appropriargli il vero, renderlo suo.

Di che rimane ancora spiegato perchè l'analisi aggiunga tanta luce all'umano conoscimento. L'analisi è un'opera personale, e quindi appropriatrice all'uomo del vero. Fino a tanto che l'assenso logico cade sul tutto, l'uomo si è appropriata la cognizione del tutto, ma non ancora quella delle parti: queste costituiscono l'organismo dell'ente: dapprima l'uomo apprende direttamente il tutto dell'ente, questo è il possesso del vero ontologico: di poi l'uomo afferma il tutto, gli dà il suo assenso logico, così s'appropria il tutto: finalmente l'uomo considera questo tutto a parte a parte, il che è l'analisi, e così si appropria la cognizione logica delle parti, ossia degli elementi da quali tutto l'ente risulta. La cognizione logica e personale per tal modo in lui si aumenta; perocchè mentre dapprima avea trasformato il vero ontologico del tutto nel vero logico coll'analisi, trasforma in vero logico anche il vero delle parti, e riunendo poi queste colla sintesi trasforma in vero logico il vero ontologico del tutto ad un tempo e delle parti, e così conosce di cognizione attiva e propria l'ente non solo, ma ben anco l'ordine intrinseco dell'ente medesimo. Ora la cognizione dell'ordine intrinseco dell'ente è più attuata, più perfetta, più importante,

(1) *Antropologia*, N. 369, 832.

ed è questa che ha splendore per l'uomo, e che gli dà la più piena consapevolezza del vero che conosce.

Dove io non istimo di dover trapassare una osservazione che ci diverrà col tempo un principio secondo di molte verità. E questa si è, che lo stesso vero ontologico si può comunicare all'uomo in due modi: o come la verità di tutto l'ente, rimanendo immerso nella virtualità più o meno l'ordine intrinseco dell'ente medesimo, e questo è il vero del tutto; ovvero può comunicarsi più attualmente come la verità di tutto l'ente, e di tutto il suo ordine intrinseco ad un tempo (1).

Nel primo caso l'uomo non converte in verità logica se non il vero ontologico del tutto; nel secondo caso l'uomo può convertire in verità logica non solo il vero ontologico del tutto, ma ben anco il vero ontologico dell'ordine intrinseco. E questo è il caso dei reali finiti che si percepiscono dall'uomo: la percezione dà all'uomo il vero ontologico del tutto, e delle parti di tali enti; e quindi può sopravvenir l'analisi a rendere più splendida la cognizione della natura.

Un'altra ragione per la quale l'uomo trova luce e soddisfazione nell'analisi e nella molteplicità del sapere si è questa, che essendo l'uomo dotato di diversi modi di conoscere, ha conseguentemente la tendenza di conoscere in tutti i modi in cui egli possa, tendendo ogni essere allo svolgimento di tutti gli atti di cui è suscettibile, nel quale svolgimento sta l'attualità della sua perfezione.

(1) Non parliamo qui della verità che è l'essere ideale, dove il reale si rimane totalmente immerso nella virtualità: parliamo della verità del reale concesso all'uomo, ossia dell'ente vero, e diciamo che il reale può essere comunicato all'intelligenza dell'uomo come un tutto senza che gliene sia comunicato l'ordine intrinseco: in questo caso gli è comunicato il vero ontologico rispetto al tutto, l'ente vero; ma non gli è comunicato il vero ontologico rispetto all'ordine intrinseco, non gli è comunicato il vero ordine intrinseco; e però non può ridur questo a vero logico.

CAPO LIX.

DELLE POTENZE.

Fra le nozioni ontologiche più difficili a dichiarare vi ha quello della potenza, di cui pure e la filosofia e il comune linguaggio fa un uso cotanto frequente. Noi pure n'abbiamo usato di continuo in questo libro e ne' precedenti. Giova adunque che vi ci fermiamo alquanto, poichè la solidità del sapere dipende soprattutto dall'avere ben penetrata la natura di tali nozioni comunissime.

Continuandoci adunque a quello che abbiain detto intorno alla nozione della potenza nella *Psicologia* (1), prima di tutto osserviamo, che la potenza suppone un soggetto a cui ella appartenga.

Il soggetto è sempre un principio che almeno deve essere sensitivo, e che non è compiuto se non sia anco intellettuale. Questo soggetto o è individuato, ente completo, o non è individuato, ente incompleto, principio senza termine.

Ma la mente umana pensa anco de' subbietti dialettici che non sono soggetti, ma dalla mente stessa sono assunti per necessità di conoscere e di ragionare. Infatti non si dà ente senza un soggetto (C. L.), e però la mente che ha per suo oggetto l'ente non potrebbe pensare le cose che non sono soggetto, e perciò non sono ente, senza supporle loro stesse subbietto, non dandosi ella alcun fastidio di sapere se sono veramente subbietti o no, perocchè la mente non si ferma in questa qualità di subbietto, che gratuitamente attribuisce alle cose che non sono tali, altro non volendo se non trovare un ingegno col quale poter pensare le cose che altramente non sarebbero pensabili.

Quindi si trae una prima classificazione delle potenze: potenze che appartengono a veri soggetti, cioè a principii, sieno individuati, ovvero solamente astratti; e potenze che appartengono a subbietti dialettici.

(1) V. Vol. II, n. 854 e segg.

ART. I.

Potenze che appartengono a principii individuati.

I soggetti o principii individuati sono gli enti completi: a questi soli convengono delle potenze reali, perocchè essi sono reali: ai principii non individuati pensati coll'astrazione appartiene solo una potenzialità concepita in essi dalla mente, come diremo.

Se un ente fosse tale che non potesse subire alcun cambiamento, egli non avrebbe potenza, ma solamente atto.

Le potenze adunque si riferiscono a cambiamenti possibili: secondochè sono questi cambiamenti, sono anche le potenze: queste si ripartono in classi come quelli.

Ora i cambiamenti, di cui è suscettivo un soggetto finito, dipendono dalle variazioni accidentali de' suoi termini, e però le potenze di un soggetto finito sono tante, quanti i suoi termini, e le specie di cambiamenti che posson subire. La qual dottrina fu già da noi applicata alla classificazione delle potenze dell'anima umana.

Ma il cambiamento che nasce nel soggetto in conseguenza delle modificazioni del suo termine dà luogo solamente a potenze passive. Ora lo stesso soggetto, che è il principio, quando è individuato, ha un'attività propria che tiene proporzione alla sua passività. Quindi le facoltà attive che sorgono nel seno delle passive, fra le quali di tutte principali è la libera volontà.

Queste potenze attive e passive si riferiscono tutte ad atti accidentali del soggetto: questi atti non cangiano il soggetto, egli rimane in tutti identico.

Tali sono le potenze del principio individuato.

Si domanderà come una tale dottrina si possa applicare alla potenza di Dio che è infinita, benchè in Dio non possa accadere cambiamento di sorte alcuna — A cui convien rispondere primieramente, che appunto perchè in Dio non cade mutazione di sorte, niuna potenza è in lui, ma solo atto purissimo. Ma poichè si domanderà come, se la cosa è così, si dica che Dio è dotato d'infinita potenza, però noi aggiungeremo quanto segue.

È da distinguersi fra la potenza colla quale egli creò il mondo, e quella colla quale potrebbe creare altre cose, che pure non crea.

La potenza con cui creò il mondo non è potenza, ma atto ed atto eterno e non distinto dalla stessa natura divina. Il pensare adunque ad una potenza che risponde a questo atto, e che si suppone almeno logicamente anteriore al medesimo, altro non è che un pensare imperfetto, ed anche falso se si prende a rigore, giacchè in Dio non v'è mai stata questa potenza, ma soltanto l'atto creativo.

Se poi si parla della potenza di creare altri enti finiti che pur non crea, questa stessa potenza rispetto a Dio ha natura di atto ed è Dio stesso; e siamo noi che le diamo il nome di potenza considerandola in relazione con enti finiti che potrebbero essere creati e non sono, i quali enti non sono distinti dall'atto creatore, e il non dar loro una distinta esistenza appartiene alla perfezione divina, e quindi alla massima attualità dell'essere, come a suo luogo diremo.

ART. II.

Potenzialità dei principii non individuati.

Non esistono realmente che principii individuati. Ma poichè il principio individuato è molteplice, ha un ordine intrinseco, almeno ha una dualità, risultando da principio e da termine. Quindi la mente può collocare la sua attenzione nel solo principio o nel solo termine, considerando ciascuno di questi elementi come un ente, il che ella fa, siccome vedemmo, lasciando l'altro immerso nella virtualità del pensare (C. LVIII, Art. VII, § 16, 17). Tali sono gli enti incompleti.

Quando la mente concepisce un principio separato dal suo termine, allora ella lo pensa in potenza all'individuazione, cioè a ricevere il termine.

Questo concetto non esprime nè la potenza che attribuivano gli antichi alla materia di ricevere la forma, nè la potenza che attribuivano alla forma di ricevere la materia. I concetti di materia

e di forma erano troppo angusti: non bastavano a descrivere l'intrinseca costruzione degli enti. I concetti di principio e di termine sono più generali, e necessari ad una compiuta scienza ontologica. Infatti il principio può essere in potenza tanto a ricevere la materia d'ogni parte limitata, che lo individuerrebbe come principio sensitivo corporeo, quanto a ricevere l'essere ideale forma oggettiva che lo individuerrebbe come principio intellettuale, e insieme a ricevere l'una e l'altro che lo individuerrebbero come principio razionale.

Ma se la mente considera il principio senza il termine, e prescinde altresì da ogni relazione di lui col termine, in tal caso ciò che le rimane non è altro che il concetto di un qualche cosa, che non è più neppure principio, perocchè il principio involge sempre una relazione al termine.

Quindi la mente può considerare il principio diviso dal termine in tre modi:

1.° O per una astrazione che non abbandona intieramente l'individuo, come se noi pigliassimo a considerare il principio che è proprio d'un animale o dell'uomo. In tal caso noi ci fermiamo, è vero, a parlare del solo principio, ma però il discorso suppone sempre che questo principio sia congiunto al suo termine. Fino che si ragiona del principio in questo modo, si ragiona d'un principio speciale, rimanendo specificato dal termine specifico a cui si riferisce;

2.° O per una astrazione che abbandona l'individuo specifico e generico, onde ciò che pensa è un principio puro, e in tal caso è un elemento dell'ente reale. Il principio così concepito è in potenza a ricevere qualsivoglia termine;

3.° O con una astrazione che abbandona anche ogni relazione con qualsivoglia termine. Ciò che si pensa in tal modo non inchiude più alcuna relatività, e però non è più principio. Può rimanere soltanto nella mente qualche cosa di assoluto, qualche cosa che sia a sò e non ad altri, e che tuttavia possa in appresso esser considerata come principio. Qui vi ha la potenzialità di esser principio.

Se ora noi vogliamo rilevare il valore di questi tre oggetti della mente, troveremo:

1.° Che il concetto di principio specifico o generico porge quello di una potenzialità agl'individui d'una specie o d'un genere. Questa potenzialità ha un'esistenza puramente relativa ai termini che individuano il principio, e però non ha nessuna assoluta esistenza. Quindi la mente cadrebbe in errore se giudicasse che un tal principio esistesse, o potesse esistere diviso da' termini suoi; ma non erra se lo giudica distinto dai termini e però distintamente concepibile, non disgiunto, ma disgiuntamente concepibile (1);

2.° Che il concetto di principio puro, essendo un elemento dell'essere reale, si può riferire tanto all'essere assoluto, quanto all'essere relativo. Che in quanto all'essere assoluto egli è lo stesso essere assoluto, e perciò è realissimo. In quanto poi all'essere relativo altro non è che la stessa potenza creativa di Dio, la quale è il sostegno di tutte le creature, senza che sia principio reale de' creati individui, a qualsivoglia genere o specie appartenga: è un principio anteriore ad ogni genere o specie: non entra in composizione coi reali finiti, perchè è ad essi

(1) Qui si dee rammentare la subordinazione ontologica de' principii di cui abbiamo parlato nel C. LIII. Il principio anteriore è in potenza ad una nuova individuazione. Ma posciachè, dopo che ebbe ricevuto questa nuova individuazione, il principio così individuato non appartiene più all'ente di prima, ma al proprio individuo; questa è una potenzialità che appartiene piuttosto alla natura dell'essere, che non sia al principio. Certo è che il principio individuato non è il precedente, ma quello è unificato con questo. Questo ci si presenta come avente in seno una virtù che divien quella. Il principio adunque nuovamente individuato esisteva potenzialmente nell'antecedente, ma non attualmente, e l'esistenza potenziale della cosa non appartiene alla cosa attualmente esistente, ma al principio ontologicamente ad essa anteriore: poichè la cosa reale è la cosa in atto: la cosa in potenza non è dessa. Largo campo di ricerche sarebbe la potenzialità de' principii ontologicamente anteriori rispetto a' posteriori, e viceversa; il quale noi intendiamo di lasciare alla meditazione de' lettori.

ontologicamente anteriore. Ma dicendo noi tutto ciò, non ci siamo fermati al concetto del principio puro, ma abbiamo applicata la riflessione a questo concetto, e siamo pervenuti a conoscere non ciò solamente che racchiude il concetto di principio puro, ma ciò che questo concetto suppone e implicitamente racchiude. Infatti il concetto del principio puro contiene una relazione con tutti i termini possibili: niente limita o determina tali termini: quindi possono egualmente appartenere all'essere assoluto e all'essere relativo. Se appartengono all'essere assoluto, il termine ha una sola esistenza col principio, e tanto il principio quanto il termine è tutto l'essere: dunque anche il principio come principio esiste assolutamente. Se i termini appartengono all'essere relativo, essendo gli enti relativi molti, ciascuno composto di principio e di termine, ciascuno avente il principio proprio, evidente cosa è che i principii che costituiscono gli enti finiti non sono tali se non in quanto conservano la relazione ai termini specificatamente diversi, e però il concetto di principio puro che non conserva questa relazione non ci rappresenta niuno de' principii appartenenti agli enti finiti, e molto meno tutti insieme; ma sì cosa a que' principj anteriore, e appartenente all'essere assoluto.

Quindi è necessario diligentemente avvertire, che quando noi diciamo che il principio puro ha una potenzialità a tutti gli esseri relativi, non si deve punto nè poco intendere che egli abbia un'abitudine potenziale passiva, quasi che egli possa divenire tutti gli enti; giacchè anzi rimane dimostrato da ciò che abbiain detto, che i principii degli enti finiti non sono e non possono essere il principio puro, giacchè vi sarebbe contraddizione in termini, e quindi i principii degli enti finiti sono posteriori al principio puro, e questo ontologicamente anteriore ad essi, onde è fuori di essi, come essi sono fuori di lui.

La potenzialità adunque si dee distinguere in passiva ed attiva. La potenzialità passiva è propria di un principio che diventa un ente senza perdere l'identità di sua esistenza, e questo concetto si avvera ne' principii degli enti finiti che individuati

dai loro termini si concepiscono esser que' principii medesimi che prima si pensavano come atti a ricevere tale individuazione. Tale potenzialità passiva si può dichiarare anche in altra maniera. Il principio dell'ente finito si può considerare nell'idea e nella realizzazione; nell'idea o concetto è distinto dal termine, e quindi la mente il considera anche in potenza a ricevere il termine: ricevendo il termine non cessa di essere quel medesimo di prima, quel che si pensava prima nel concetto.

La potenzialità attiva se è perfettamente attiva è atta a produrre qualche cosa fuori di sè; e questa, ben intesa che sia, non disconviene all'essere assoluto, come abbiám detto, di sopra; poichè la cosa che vien prodotta, essendo fuori del produttore, nulla aggiunge al produttore: se poi non è prodotta, nulla gli toglie. Ma il porre o non porre l'atto di questa produzione appartiene alla perfezione del produttore, e però se si suppone il produttore perfettissimo ne verrà che egli in tanto produrrà e in tanto non produrrà, in quanto la perfezione della sua natura il vuole, e perciò l'atto produttivo sarà determinato egli stesso circa la quantità della produzione dalla necessità morale che quell'atto compia la perfezione della natura del produttore;

3.° Che il concetto di ciò che rimane nella mente, quando togliamo via dalla nozione di principio ogni relazione ai termini, non può darci altro che l'essere puro che virtualmente si conteneva nel concetto di principio. Ora, quando noi diciamo che l'essere puro ha la potenzialità di esser principio, non trattasi più nè di una potenzialità attiva, nè di una potenzialità passiva, ma di una potenzialità mentale che appartiene al nostro concetto, e non alla cosa. Qui la potenzialità appartiene all'imperfezione del nostro pensare, e oggimai trattasi di un subbietto dialettico, a cui una tal potenzialità si oppone.

In fatti il concetto di essere puro ed astratto non presenta un soggetto che possa avere l'abitudine di potenzialità, perocchè il soggetto è un principio, e l'essere puro ed astratto di cui parliamo fu trovato da noi prescindendo da ogni relazione con termini, e quindi lasciando da parte la sua qualità di

principio. Non ci rimase adunque che un subbietto puramente dialettico, a cui attribuiamo la potenzialità di divenire principio.

Nel fatto l'essere reale assoluto è principio; e fra l'essere, e l'essere principio non vi ha distinzione di sorta alcuna: dunque il primo non può essere in potenza al secondo. In questo concetto adunque dell'essere puro ed astratto cessa ogni reale potenzialità, non vi ha più che una virtualità di pensiero.

ART. III.

Potenzialità de' subbietti dialettici.

.

INDICE

DELLE MATERIE CONTENUTE IN QUESTO VOLUME

IL REALE

CAPO I. Legge ontologica del sintesismo . . .	PAG. 1
• II. Il pensare relativo nasce dalla soluzione, che fa la mente, del sintesismo dell'essere . . .	2
• III. Della principale avvertenza che dee avere il teosofo per non cadere in errore . . .	4
• IV. Se l'essere assoluto e il relativo abbiano comune fra loro l'essere . . .	7
• V. Che all'essere relativo si applicano tutte le condizioni dell'assoluto, eccetto quella del perfetto organismo ontologico . . .	9
• VI. Come la legge del sintesismo si trovi prima nell'essere assoluto; poi nel nesso tra l'essere assoluto e il relativo; finalmente nell'intima costituzione del relativo stesso . . .	14
• VII. Di ciò che si dee trattare intorno all'essere reale, argomento di questo libro . . .	15
• VIII. PARTE PRIMA — Dell'essenziale materia, primo elemento dell'ente reale — Distinzione tra lo stoffo, e l'organismo ontologico dell'ente . . .	16
• IX. Metodo da seguire nella trattazione dell'ente reale: osservare quale è nella cognizione . . .	17
• X. Come si conosca lo stoffo dell'ente . . .	18
• XI. Continuazione — della cognizione ideale, e della cognizione negativa dell'ente . . .	21

CAPO XII. Dei due modi categorici, in cui è lo stoffo dell'ente

PAG. 22

- XIII. Della semplicità dello stoffo 23
- XIV. Della mistura di varie maniere di stoffo, e della graduazione nello stoffo stesso 24
- XV. Del proprio 26
- XVI. Due enti cadono nella nostra cognizione positiva, noi stessi e gli enti diversi da noi 29
- XVII. Della differenza fra la percezione di noi stessi, e la percezione dei corpi 30
- XVIII. Della sostanza corporea, quale è data nella percezione 31
- XIX. Della differenza fra la realtà e l'ente 37
- XX. Della differenza fra la sostanza e l'ente reale 41
- XXI. Teoria della rappresentazione 43
- XXII. Riepilogo degli elementi dell'ente reale, de' quali abbiamo fin qui discorso 48
- XXIII. Dell'immaginazione intellettuale 50

ART. I. L'animale non può immaginare il sentimento sostanziale, ma solo certe sue modificazioni accidentali

ivi

- II. L'operazione della immaginazione intellettuale si compone di tre atti 53
- III. L'affermazione così assoluta come ipotetica è diversa dalla immaginazione intellettuale 55
- IV. La concezione è diversa dalla immaginazione intellettuale ivi
- V. Inesistenza imaginaria d'un ente in uno spirito intellettuale 56
- VI. Quanta sia la dipendenza, che ha la cognizione di un sentimento, dall'esperienza del sentimento medesimo 58
- VII. Prima funzione dell'immaginazione intellettuale, richiamare in attualità le specie piene 70
- VIII. Seconda funzione dell'immaginazione intellettuale, formatrice di nuove specie piene 71

ART. IX. Nesso fra l'immaginazione animale e l'intellettiva	PAG. 72
• X. Spiegazione della seconda funzione dell'immaginazione sensitiva, per la quale ella suscita immagini non in tutto rispondenti alle sensazioni avute	73
• XI. Applicazione all'immaginazione intellettiva	92
CAPO XXIV. Origine de' concetti di materia e di forma rispetto ai corpi	ivi
• XXV. Origine de' concetti di ente in atto, e di ente in potenza	94
• XXVI. Se gli antichi metafisici sono proceduti con diritto discorso quando generalizzarono a tutti gli enti, o almeno a' contingenti, i due elementi della forma e della materia	98
• XXVII. Della significazione de' vocaboli principio e termine, che s'usano in metafisica, considerati in relazione de' varj enti	102
• XXVIII. Della suprema classificazione analitica degli enti	107
• XXIX. Della natura della forma	109
• XXX. Della relazione della materia e della forma coll'essere ideale, e quindi coll'intelligenza	113
• XXXI. Che l'attività appartiene all'ente principio, e la passività e la ricettibilità all'ente termine	118
• XXXII. Della veracità della percezione e dell'immaginazione intellettiva	119
• XXXIII. Si riassume e si completa la dottrina intorno la cognizione nostra dell'ente reale	123
• XXXIV. PARTE SECONDA — Dell'organismo ontologico dell'ente reale: organi che si conoscono direttamente, organi che si deducono colla dialettica trascendentale	133
• XXXV. Organi dell'ente reale somministrati dal ragionamento analitico	134

CAPO XXXVI. Dell'ente completo, e dell'ente incompleto PAG. 138

- **XXXVII. L'ente termine domanda un principio soggettivo** » 140

- ART. I. Esposizione di tale principio dialettico, ed ontologico** » ivi

- **II. Come i termini del sentimento animale esigano degli enti-principio al di là di essi** . . . » 141
- **III. Che ad un principio soggettivo si può copulare un termine straniero e venirne costituito** . . . » 143
- **IV. Come il termine della nostra intelligenza esiga un ente principio al di là di esso, e questo sia Dio** » 144

CAPO. XXXVIII. Se l'essere reale si riduca al sentimento » 145

- **XXXIX. Il principio ontologico che l'ente deve esser uno, applicato all'ente reale** . . . » 154

- ART. I. Se l'essere un ente composto di principio e di termine s'opponga all'unità ontologica di ente** » ivi

- **II. Se lo spazio, ente-termine, s'opponga al principio ontologico dell'unità dell'ente** . . . » 156

CAPO XL. Delle due maniere di enti relativi. . . . » 161

- **XLI. Della differenza principale fra l'ente completo assolutamente, e l'ente completo relativamente** » 163

- **XLII. Delle diverse maniere di unità ontologica** » 164

- **XLIII. Dell'intima costruzione dell'ente completo relativo** » 169

- **XLIV. Che debbasi dire della sentenza di Giordano Bruno: « che ogni cosa è più legata col tutto, che colla forma propria »** . . . » 176

- **XLIV. Che il primo ente, l'ente essenziale, vuol essere intelligente** » 179

LEMMA I. L'essere è di natura sua necessario . . . » ivi

- **II. L'essere di natura sua necessario apparisce a noi nella sua forma ideale, che dicesi anche essere possibile** » 180

LEMMA III. *Dal reale si può argomentare il possibile* PAG. 182

- IV. *L'essere ideale non può stare senza un'intelligenza* » 183
- V. *L'essere ideale non può stare senza un'intelligenza, di cui egli sia termine non istraniero, ma proprio* » 184
- VI. *L'essere ideale non può stare senza un'intelligenza infinita ed assoluta* » ivi

CAPO XLV. *Riassunto: Ragionamento sintetico, ragionamento sintetico a priori, ragionamento dialettico trascendente* » 185

- XLVI. *Degli enti-principio trascendenti, di cui si rileva la reale esistenza col ragionamento dialettico; e prima d'un principio reale trascendente dell'ente sensitivo corporeo* » 187
- XLVII. *Come la limitazione sia il fondamento degli enti relativi* » 192
- XLVIII. *Della subordinazione ontologica degli enti* » ivi
- XLIX. *Che la divisione degli enti non è l'opera della mente umana, ma risiede nel sentimento e però nella loro stessa natura* » 216

• L. *Non si dà ente senza un soggetto* » 218

• LI. *Della unificazione degli enti* » 220

• LII. *Dell'azione degli enti reali* » 221

ART. I. *Dell'azione in generale* » ivi

• II. *Dell'azione degli enti sintetizzanti* » 223

§ 1. *Nell'unione ontologica del principio e del termine straniero giace la ragione dell'azione mutua degli enti sintetizzanti* » ivi

§ 2. *Applicazione del principio all'influsso mutuo dell'anima e del corpo* » 226

§ 3. *Applicazione a spiegare l'azione mutua che esercitano o sembrano esercitare i corpi fra loro* » ivi

§ 4. *Dell'azione de' principj degli enti sintetizzanti* » 259

§ 5. Azione costituente, azione modificante	PAG. 242
§ 6. Questione della mischianza, agitata dagli antichi	245
§ 7. Se un ente agisce in un altro di specie diversa, vi produce un effetto proporzionale, non simile, all'azione	250
§ 8. Dell'azione complessa e stromentale. — Effetti nè simili, nè proporzionali	254
§ 9. Come l'azione di un ente reale modifichi l'azione di un altro ente	255
§ 10. Dell'origine degli atti transeunti	257
§ 11. Del sintesi del corpo, del senso, e dell'intelligenza umana	259
ART. III. Dell'azione degli enti reali coordinati	266
• IV. Dell'azione degli enti ontologicamente subordinati	ivi
§ 1. Azione ontologica costituente	267
§ 2. Azione ontologica modificante	310
A. Definizione e descrizione dell'azione ontologico-modificante	ivi
B. Concorrenza dell'azione sintesi coll'azione ontologica modificante	313
C. Concorrenza dell'azione dell'ente relativo coll'azione ontologica modificante	316
ART. V. Dell'azione degli enti unificati	322
§ 1. Classificazione degli enti relativa alla loro subordinazione	ivi
§ 2. Natura dell'identificazione	324
§ 3. Identificazione degli enti puramente sensitivi	325
A. Sentimento di continuità	ivi
B. Sentimento d'eccitazione armonico e permanente	331
C. Considerazioni sulle cose dette	333
§ 4. Identificazione degli enti intellettivi e sensitivi	334
CAPO LIII. Delle diverse specie d'individui relativi l'uno all'altro	340

ART. I. <i>Specie d'individui ideali</i>	PAG. 340
• II. <i>Specie d'individui reali</i>	345
§ 1. <i>Se nell'ordine de' reali vi abbia il comune o l'universale — individui oggettivi, e soggettivi, ed estrasoggettivi</i>	ivi
§ 2. <i>Di ciò che è straniero all'ente e coordinato, e di ciò che è straniero, ma tiene con esso lui un legame di ontologica e di fisica precedenza</i>	346
§ 3. <i>Di ciò che precede all'individuo, d'una precedenza fisica, ma non straniera all'individuo</i>	350
§ 4. <i>Come la subordinazione ontologica sia causa della moltiplicazione degli enti, e come egli sembri che in questo fatto vi abbia un reale comune, ma veramente non vi abbia nulla di comune, ma solo un nesso ontologico fra la realtà precedente e l'ente relativo che sorge nel suo seno</i>	352
§ 5. <i>Come nella precedenza fisica de' principj vi abbia qualche cosa di reale identicamente comune a più enti-individui</i>	356
ART. III. <i>Ricapitolazione. Di quattro generi di forme reali individuanti. Della moltiplicazione degli enti</i>	384
CAPO LIV. <i>Se l'ente reale abbia nessun sentimento di quei principj che sono in lui fisicamente precedenti alla sua individuazione</i>	386
• LV. <i>Doppia maniera di essere delle cose, in se stesse, e in noi</i>	394
ART. I. <i>Si dichiara che cosa voglia dire, esistere in noi, e quindi più in generale che cosa voglia dire: un ente esiste in un altro</i>	395
• II. <i>L'ente per essenza è in noi, quale è in se stesso</i>	396
• III. <i>L'essere è in noi puro da ogni elemento fenomenico</i>	399

- ART. IV. *Della distinzione fra il pensare un ente in modo assoluto, e il pensare l'ente assoluto* PAG. 400
- V. *Che cosa voglia dire pensare una cosa in sè, o per sè* 401
 - VI. *Due maniere di fenomeni, gli uni sostanziali, gli altri conseguenti ai sostanziali, o accidentali; distinzione di ciò che è fenomenico, e di ciò che è illusorio ed ingannevole* 403
 - VII. *Il solo essere per essenza ha virtù di esistere in altro ente, puro da ogni altro elemento fenomenico* 407
 - VIII. *Come un fenomeno inesiste in un altro, e in quanti modi* 408
 - IX. *Se i fenomeni che esistono in altri fenomeni abbiano due modi di essere, l'uno come inesistenti, l'altro come non inesistenti* 409
 - X. *Si riassumono i diversi modi d'inesistenza* 421
 - XI. *Della cognizione per via di rappresentazione* 427
 - XII. *Continuazione — Che cosa contiene l'ente che inesiste in noi puro da ogni elemento fenomenico* 430
 - XIII. *Continuazione* 432
 - XIV. *Della lingua interiore, e della lingua esteriore* 435
- CAPO LVI. *Si raccoglie dalle cose dette come sia costrutto l'essere umano, e si confermano alcune di esse cose con nuove prove* 438
- ART. I. *Lo spazio puro è un termine fenomenico dato al nostro sentimento fondamentale* ivi
- II. *Perchè la mente non suppone allo spazio un SUBSTRATUM come fu a' fenomeni corporei* 440
 - III. *Perchè la materia si espanda nello spazio* 443
 - IV. *Di che natura sia il fenomeno materiale nel sentimento fondamentale* 445
 - V. *Dichiarazione della percezione fondamentale* 447
 - VI. *La PURA REALITÀ della materia non è sentita,*

ne percepita sensibilmente, ma solo percepita intellettualmente PAG. 449

ART. VII. *Corollario sulla individualità che conserva l'anima separata* » 453

• VIII. *Dove la percezione intellettuale della realtà straniera incomincia* » 454

• IX. *Differenza tra il sentimento della solidità, e quello della durezza di un corpo* » 456

• X. *L'idea s'intuisce dal principio, a condizione che sia individuato come animale, ma non s'intuisce dal principio in quant'è individuato, ma dal principio puro: dacchè poi un tale principio acquistò l'intuizione dell'idea, con essa percepisce l'animalità* » 459

• XI. *L'uomo nel primo istante in cui è costituito conosce se stesso come ente principio animale: non conosce se stesso come ente principio intellettuale* » 461

• XII. *Dalla diversità de' termini viene l'origine della diversità delle potenze dello spirito umano* » 466

• XIII. *Conclusione* » 470

CAPO LVII. *Della differenza fra l'inesistenza e l'azione, e come le azioni che si ravvisano nella inesistenza non modificano il loro termine* » ivi

ART. I. *L'inesistenza propria dell'essere è il fonte delle azioni che non modificano il proprio termine* » 471

• II. *Azioni che producono il proprio termine* » 472

• III. *Le azioni intellettive con cui si percepiscono il principio puro e la realtà straniera sono di quelle che non modificano il loro termine* » 473

• IV. *La percezione intellettuale è un atto che non modifica il proprio termine* » 474

• V. *L'immaginazione intellettuale è un'azione che non modifica il proprio termine* » 475

• VI. *In generale niuno degli atti conoscitivi modifica il suo termine* » 476

ART. VII. <i>Gli atti individuanti posteriori producono il proprio termine senza modificare i termini degli atti individuanti anteriori . . .</i>	PAG. 476
• VIII. <i>Come il termine sentito ed inteso riesca involto d'elementi prodotti dalle operazioni dello spirito intelligente . . .</i>	483
• IX. <i>Delle azioni che modificano il loro termine . . .</i>	491
CAPO LVIII. <i>Della verità ontologica e della verità logica . . .</i>	499
ART. I. <i>Che cosa s'intenda per verità logica, e che cosa per verità ontologica . . .</i>	500
• II. <i>La verità ontologica può considerarsi in se stessa qual'è nella mente divina, e può considerarsi qual'è partecipata dalla mente umana . . .</i>	510
• III. <i>La verità ontologica si può anche definire « l'identità dell'ente reale coll'ideale » . . .</i>	514
• IV. <i>Del valore e dell'uso delle due parole verità e vero . . .</i>	519
• V. <i>La verità prima è una sola forma categorica, il vero primo ha due forme categoriche . . .</i>	522
• VI. <i>All'uomo è data la verità contratta, cioè in un modo virtuale, ossia gli è dato l'ente per sé buono e noto virtualmente, e così è costituito essere intelligente (e morale) . . .</i>	525
• VII. <i>Quanto di verità ontologica si abbia l'ente finito reale dall'uom conosciuto . . .</i>	534
§ 1. <i>Come l'essere reale assolutamente considerato e l'essere assoluto sia ontologicamente vero, e l'essere reale relativo non sia per sé ontologicamente vero . . .</i>	ivi
§ 2. <i>Rispetto ad un ordine superiore di cose, tutto è falso, eccetto Iddio: tutto è vero relativamente . . .</i>	537
§ 3. <i>Della falsità psicologica. Come i reali finiti sieno in Dio e da lui conosciuti . . .</i>	539
§ 4. <i>Delle diverse maniere di limitazione, e par-</i>	

<i>ticolarmente delle due maniere specifiche di limitazione ontologica</i>	<i>PAG. 547</i>
§ 5. <i>Della verità ontologica de' finiti in quanto sono in Dio</i>	<i>552</i>
§ 6. <i>Della relatività degli enti finiti</i>	<i>556</i>
§ 7. <i>Come l'ente relativo intelligente imiti Iddio</i>	<i>570</i>
§ 8. <i>De' concetti de' relativi</i>	<i>573</i>
§ 9. <i>Dell'oggetto intelligibile degli enti finiti</i>	<i>575</i>
§ 10. <i>Come l'Esemplare del mondo sia verità ontologica relativa, e come ella diventi verità logica assoluta</i>	<i>578</i>
§ 11. <i>Della distinzione fra il vero assoluto, e il vero oggettivo</i>	<i>582</i>
§ 12. <i>Si riassumono le diverse maniere di verità ontologica</i>	<i>ivi</i>
§ 13. <i>Continuazione — Due maniere di astrazione, l'una che si fa per natura, l'altra per arbitrio</i>	<i>585</i>
§ 14. <i>Continuazione — Due limitazioni, l'ontologica e la virtuale</i>	<i>587</i>
§ 15. <i>Dell'origine della distinzione de' concetti pieni considerata nell'atto creatore</i>	<i>589</i>
§ 16. <i>Della verità ontologica della realtà pura, o del puro principio concepito senza individuazione</i>	<i>590</i>
§ 17. <i>Qual verità abbiano gli enti mentali</i>	<i>599</i>
ART. VIII. <i>Come la verità ontologica si risolva dall'uomo in verità logica</i>	<i>604</i>
§ 1. <i>Per la mente infinita la verità logica non è diversa dalla verità ontologica</i>	<i>ivi</i>
§ 2. <i>Per la mente finita la verità logica è distinta dall'ontologica</i>	<i>ivi</i>
§ 3. <i>In che senso possa esser vero il dire che quando l'uomo giudica egli ripete un giudizio divino</i>	<i>603</i>

§ 4. Dell'unità e della semplicità della verità ontologica, e della molteplicità della verità logica dell'uomo	PAG. 608
§ 5. Perchè l'uomo non sia soddisfatto della sola verità ontologica, e non istimi di sapere se non quando possiede la verità logica, e perchè l'analisi aggiunga tanto lume al conoscenza umano	613
CAPO LIX. Delle potenze	616
ART. I. Potenze che appartengano a principj individuati .	617
• II. Potenzialità dei principj non individuati .	618
• III. Potenzialità de' subbietti dialettici .	623



Errata

Corrigo

<i>Pag.</i>	<i>388</i>	<i>lin.</i>	<i>3</i>	<i>(1)</i>	<i>* (1)</i>
>	98	>	34	come fu nella	come fu detto nella
>	121	>	29	nuncia	pronuncia
>	227	>	21	tatili	tattili
>	459	>	31	dacchè poi che un tale	dacchè poi un tale
>	524	>	32	alitudini	abitudini
>	535	>	30	e ontologicamente	è ontologicamente

Con approvazione ecclesiastica



YD 26285

550378

BP56 J
R6
v. 4-5

UNIVERSITY OF CALIFORNIA
CALIFORNIA LIBRARY

