



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.

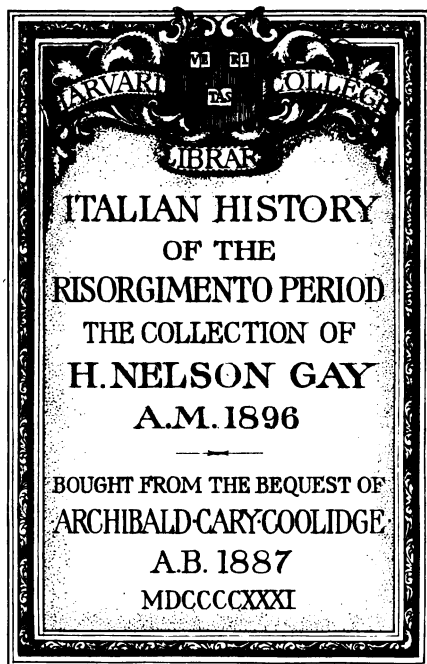
We also ask that you:

- + *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/>

Phil 4210.92.2



gioberti





COLLEZIONE DELLE

DI

VINCENZO GIO

DEGLI

ERRORI FILOSO

DI

ANTONIO RO

TOMO TERZO

CAPOLAGO  
TIPOGRAFIA ELVET  
1846



**DEGLI**  
**ERRORI FILOSOFICI**  
**DI**  
**ANTONIO ROSMINI**



DEGLI  
ERRORI FILOSOFICI  
DI  
ANTONIO ROSMINI  
PER  
VINCENZO GIOBERTI

SULLA SECONDA EDIZIONE  
RIVEDUTA E CORRETTA DALL'AUTORE

*Ab Jove principium.*  
VIRG., *Euc.*, 1H.  
Conf. ARAT., ap. CIC., *De leg.*, II, 3  
*De Rep.* I, 36.

**Tomo Terzo**

**CAPOLAGO**  
TIPOGRAFIA ELVETICA  
1846

Phil 4210.92.2

✓

HARVARD COLLEGE LIBRARY  
H. NELSON GAY  
RISORGIMENTO COLLECTION  
COOLIDGE FUND  
1931

W

DEGLI  
ERRORI FILOSOFICI

DI  
ANTONIO ROSMINI

---

LETTERA DUODECIMA ED ULTIMA

---

Il tema della terza vostra epistola, signor Tarditi, essendo *la natura dell'essere da noi originariamente intuito*, voi vi proponete un doppio scopo, difensivo ed offensivo, tentando da una parte di giustificare il processo e le conclusioni del Rosmini intorno alla natura di detto essere, e dall'altra parte di chiarir vizioso il metodo da me seguito e le inferenze che ne ho dedotte. Quando voi aveste trattati separatamente questi due punti, cominciando dal primo, non sareste che da lodare; ma non so quanto sia da approvarsi, e quanto vi giovi, il confondere presso che del continuo, come fate, un proposito coll'altro, e il pensare talvolta quasi più all'offesa, che alla difesa; come se bastasse per chiarir vera e fondata la teorica rosminiana il redarguire e convincere di falsità la mia propria, o secondo le regole approvate nelle dispute dottrinali, l'assalito potesse

GIORBERTI, *Errori filosofici del Rosmini*, T. III.

1

rendersi assalitore prima di aver provveduto alla propria difesa. Ma qualunque sia il giudizio che si voglia portare su cotesto vostro procedere, a me basterà il seguirvi passo passo nel vostro ragionamento, sia che esso miri a debilitare e distruggere la mia opinione, o a mettere in sodo quella del vostro maestro.

Voi esordite coll'attacco, e in proposito di ciò che dico sullo Spinoza, accusandolo di psicologismo, così discorrete: « Voi pure cominciate supponendo che l'Ente » te possibile sia un astratto; che l'ordine psicologico » dell'intuito sia identico coll'ordine ontologico; che » lo spirito nell'intuito debba veder l'Ente com'è, non » com'egli si manifesta, o che l'Ente non ci si possa » manifestare se non come *reale*, e non semplicemente » sotto la forma intelligibile di ente *ideale* o di ente » iniziale o possibile. Tutti i vostri ragionamenti si fondano » dano su queste supposizioni, come assiomi. Voi dunque non siete più schietto ontologista di quel che fosse » se Spinoza (1) ». Io non ho mai supposto che l'Ente possibile sia semplicemente un astratto nel senso del Rosmini; nè ancorchè facessi buona per questa parte la rosminiana sentenza, potrei incominciare da essa il mio progresso filosofico nello stabilire le basi di tutto lo scibile. L'astratto, secondo me, non è che il pensabile, come pensato; e siccome vi sono due spezie di pensieri, si debbono eziandio ammettere due sorta di pensati, cioè il pensato umano e il pensato divino. L'ente possibile, come pensato umano, è un'astrazione del nostro spirito, prodotta dalla cognizion riflessiva. Ma la riflessione, dovendo lavorar sull'intuito ed essendo inetta a creare alcun nuovo elemento, non potrebbe

(1) Lett. III, p. 81, 82.



procacciarsi l'idea astratta dell'ente possibile, se questa astrazione non avesse un fondamento obbiettivo e intuitivo; il quale non è altro che esso ente possibile, come pensato divino. Io dò adunque una base obbiettiva e divina all'astrazione umana, e non la considero come un mero lavoro della riflessione, secondo che fa il Rosmini; il quale non assegnando al suo ente possibile, in quanto è da noi intuito, alcuna *sussistenza fuori della mente*, le toglie ogni valore ontologico e scientifico. D'altra parte io noto che, come ogni pensato arguisce un pensabile, così ogni ideale importa un reale, e ogni astratto un concreto; e che come il pensato è ideale ed astratto, così il pensabile dee avere realtà e concretezza. Il pensato divino dell'ente possibile è dunque indiviso dal pensabile divino; e questo è l'Ente medesimo come reale e concreto, e abbracciante nella sua realtà e concretezza infinita il pensiero assoluto, e con esso ogni pensato della stessa sorte. Mostrerò altrove come il pensato e il pensabile, l'ideale e il reale, l'astratto e il concreto s'immedesimano nella natura divina, senza che corra fra loro quella distinzione che voi ammettete: per ora mi basta d'inferire che il mio concetto dell'ente possibile è differentissimo dal vostro; poichè, sia che venga considerato come un pensato umano o come un pensato divino, esso ha un fondamento obbiettivo, concreto e assoluto. Ma ancorchè non fosse tale, ciò poco farebbe al proposito; poichè io non muovo da alcun astratto nel tessere l'ordito della scienza prima, ma da un sommo concreto, come voi medesimo riconoscete nel testo allegato. Vero è che vi fa scrupolo il vedere che anch'io comincio con *supposizioni* e con *assiomi*, e vi pare che io incorra nel difetto da me imputato allo Spinoza e a tutti i psicologi.

Parlerò fra poco delle *supposizioni* che mi ascrivete ; quanto agli *assiomi* , io sarei veramente impacciato , a pensare e discorrere comechesia , non che a filosofare , se ne avessi paura e volessi passarmi del loro aiuto. Imperocchè ogni discorso, essendo opera della riflessione, ha d'uopo di generalità e di astrattezze, e la scienza non può cominciare senza assiomi , come non può andare innanzi senza teoremi. Quindi è che io riconosco la necessità degli assiomi nè più nè meno di tutti i psicologi; ma vedete il gran divario che corre fra me e loro anche su questo punto. Essi ammettono certi assiomi campati in aria, e destituiti logicamente di ogni valore obbiettivo , perchè non cercano la ragione concreta degli astratti da cui procedono : io, all'incontro, dò per base alle mie astrattezze assiomatiche un concreto reale e obbiettivo. L'assioma del psicologo è un semplice lavoro della riflessione, che è quanto dire dello spirito umano : quello dell'ontologo, benchè eziandio riflesso, si radica nell'intuito, ed è originalmente un pronunziato divino. Il primo non ha alcun valore fuori della mente nostra, che lo concepisce, se si considera come un semplice pensato di essa ; laddove il secondo possiede la più grande autorità possibile, risalendo al principio di tutte le cose ed essendo un pensato della mente creatrice. Tal è la differenza che passa fra gli assiomi scientifici da me ammessi, e quelli dello Spinoza, del Rosmini e di tutti i psicologi; la quale corrisponde appunto alla discrepanza che corre fra l'Ente effettivo e assoluto della formola ideale, e l'ente possibile dei Rosminiani. L'assioma psicologico di questi non può essere, in fine in fine , che un assioma possibile , poichè non ha alcun appoggio fuori dei limiti dell'umana mente e s'innesta nell'idea di un essere possibile so-

lamente; laddove l'assioma ontologico è reale e veramente assoluto. Non vi par egli dunque che corra un divario notevole fra queste due spezie di assiomi? E che la mia non abbia almeno un po' più di consistenza e di sostanza che la vostra?

« A me pare che, trattandosi di stabilire il punto di » partenza di tutto lo scibile, e non potendosi questo » inventare di pianta, non si possa essere schietto ontologista (1) ». Lo schietto ontologismo non consiste nell'inventare di pianta o altrimenti tutto lo scibile, ma nel rappresentarlo com'è in effetto, e nel mettere d'accordo, quanto alla sostanza di tal rappresentazione, la facoltà riflessiva coll'intuente. L'invenzione in opera di principi è assurda: Iddio stesso non è inventore di principi, ma solo di cose, poichè è creatore del mondo, e non di sè medesimo. I principi si possono solamente ricevere; come appunto fa l'ontologista; la cui riflessione trae i suoi pronunziati fondamentali dall'intuito, coll'aiuto della parola. I psicologi, all'incontro, collocando i principi in certe vuote astrattezze dell'intelletto, e considerandoli come il risultato di una ricerca anteriore (qual si è il dubbio preliminare di Cartesio, e il processo analitico dei Rosminiani), hanno in effetto la pretensione d'inventarli, e ci riescono in quanto i principi da loro immaginati sono difettuosi o alieni dal vero; giacchè la sola invenzione possibile intorno alle basi della speculazione è quella dell'errore, cioè del nulla, poco atta a glorificare gli autori suoi. Voi vedete adunque, signor Tarditi, che la sbagliate in più modi; sia presupponendo che il principio di tutto lo scibile si possa *inventare* in qualche guisa; sia attribuendo agli

(1) Lett. III, p. 82.

ontologisti il desiderio e il proposito *d'inventarlo di pianta*, e assegnando loro un titolo di gloria che appartiene dirittamente ai loro avversari; sia, in fine, ignorando che l'essenza dell'ontologismo consiste appunto nell'evitare il ridicolo assunto di volere *inventare* in tutto o in parte i principi, proprio dei psicologisti, e segnatamente de' Rosminiani, e scambiando per conseguenza il mio sistema con quello che voi professate. Che se sotto il nome di *ontologismo schietto* voi intendete un ontologismo perfetto, io vi concederò di buon grado che nè l'uomo, nè altra mente creata possa aspirarvi; non già perchè esso consista nell'invenzione de' principi, ma perchè arguisce una cognizione assoluta e infinita di essi, non possibile a cadere nelle creature. Per questo rispetto il solo e vero ontologista, anzi il solo filosofo e sapiente, è Dio; il quale conosce perfettamente il mondo ideale, perchè è lui stesso, e il mondo reale, fatto a immagine dell'altro, perchè è l'effetto della parola creatrice.

Voi aggiungete che non si può essere schietto ontologista « neppure se si tenga quel processo *ipotetico* di » cui parlate in una vostra nota, e che adoperate effettivamente. Il quale processo viene da' matematici sapientemente chiamato di *falsa posizione*, perchè egli » è solo per un fortunato accidente che s'indovina talora alla prima il risultato voluto, ma il più delle volte » se ne trova un altro che pecca o per eccesso o per difetto, e che si corregge poscia con uno o più altri tentativi (1) ». Io non entrerò a provarvi che il mio processo sia ipotetico, perchè l'ho fatto nelle lettere precedenti. Ma se io procedo per tesi e non per ipotesi,

(1) Pag. 82.

egli è verissimo che il discorso ipotetico non è escluso dalla mia metodologia, la quale essendo amplissima, universale, e abbracciando tutti i metodi possibili, non esclude eziandio l'uso legittimo dell'ipotesi, e le assegna il suo debito luogo; come toccai nella nota da voi menzionata. Il mio metodo non è altro che la dialettica, nel senso platonico, aggrandita, svolta, inseverita, perfezionata dal principio ortodosso di creazione, mediante il quale ella abbraccia ogni altro andamento metodico, e risponde ai due cicli effettivi dell'universo; giacchè la perfezione del metodo consiste nella rispondenza del processo conoscitivo colla natura dell'oggetto conosciuto. Ora i due cicli del creato hanno appunto fra loro la stessa attinenza della tesi e dell'ipotesi; conciossiachè il primo ciclo creativo è un presupposto, di cui il secondo è la verifica (1). Per evitare ogni equivoco, avvertite che il procedere, scorrendo, solamente all'ipotetica, e il non ripudiare l'ipotesi, sono due cose differentissime; giacchè questa nel secondo caso è un semplice accessorio, e nel primo è il principale. Ora l'ipotesi, come metodo principale, è contraddittoria e impossibile; giacchè il presupposto non può stare senza un assunto dogmatico, senza un'affermazione anteriore, senza il possesso anticipato di certi dati intellettivi, fuor de' quali esso presupposto tornerebbe impossibile a concepirsi e ad esprimersi, non che ad adoperarsi in pro della scienza. Ma quando altri cammina dogmaticamente, egli può benissimo valersi del processo ipotetico o per confermare i principi, o per agevolar la sco-

(1) L'ipotesi è una tesi potenziale, e la tesi un'ipotesi attuata. Perciò l'ipotesi risponde al primo, e la tesi al secondo ciclo.

perta delle conseguenze; e quando si governi assennatamente nella scelta e nell'ordito delle sue supposizioni, l'uso di esse è legittimo e fruttuoso. L'ipotesi, come metodo principale, può solo valere *ad hominem*, quando si adopera con coloro che hanno perduta o non mai posseduta la sincera notizia riflessiva dei principi; quali sono gli scettici e tutti gli acattolici; i quali, essendo manchevoli della prima scienza, sono costretti a cercarla; e ogni ricerca è di sua natura un'ipotesi. Così la dottrina della formola ideale può essere abbracciata ipoteticamente dai psicologisti, acciocchè verificandola in appresso, e notandone i mirabili riscontri con tutto il corpo della scienza, si convincano della bontà sua. Ma egli è chiaro che anche in questo caso l'ipotesi, come metodo principale è solo apparente; poichè lo scettico e il psicologista, quando discorrono, procedono alla dogmatica e all'ontologica senz'avvedersene. Per chi poi non ha il cervello oscurato dalle nebbie del psicologismo, e sortì la buona fortuna di attingere alle fonti della parola ortodossa, il principio di creazione non è un'ipotesi o un postulato, nè anco in sembianza; ma un primo vero, che risplende d'intrinseca evidenza; di cui il verbo esteriore è lo strumento, non il fondamento; e che è bensì maggiormente illustrato e perfezionato dalle sue conseguenze, a mano a mano che si va innanzi, ma si mostra indipendente da esse. Che il principio di creazione abbia un valore assiomatico, risulta dalla maggior parte delle cose dette dianzi; e basterebbe a chiarirsene il vedere ch'esso è implicato in ogni altro assioma e giudizio; giacchè nè il principio di contradizione, nè quelli di sostanza e di causalità, nè il giudizio primitivo sull'esistenza de' corpi e del mondo, possono sequestrarsi per alcuna guisa da quel pronunziato supremo che tutti

gli abbraccia, e ne è la base comune. Voi non siete, signor Tarditi, il solo lettore delle mie opere che abbia battezzato il processo filosofico da me tenuto per ipotetico; laonde io, vedendo molti ingegnosi concorrere nella stessa erronea interpretazione, pensai qual potesse esserne la causa; e mi pare di averla trovata nelle abitudini e nelle preoccupazioni ingenerate dal psicologismo signoreggiante. Imperocchè i psicologi, non uscendo mai dal giro della cognizion riflessiva e delle astrattezze, non hanno in conto di assiomi se non certe proposizioni astratte, semplicissime e generalissime, come i pronunziati dei matematici, che si capiscono issotatto come prima vengono espresse, e sono ammesse da tutti senza una fatica al mondo. Ma se essi considerassero che la riflessione non può stare senza l'intuito, nè l'astratto senza il concreto, s'avvedrebbero che le astrattezze e generalità assiomatiche presuppongono un assoma concreto e individuato; che gli assiomi molteplici e semplicissimi importano un assioma unico, in cui essi abbiano la loro radice; il quale, contenendoli tutti fondatamente, non può partecipare alla loro semplicità, ma dev'essere complicato, e quindi più o meno confuso e di difficile apprensiva, come tutte le cognizioni che han per oggetto una concretezza individuale, e all'intuito si rifeiscono. La formola ideale, importando il passaggio dall'intuito alla riflessione, dall'uno al multiplice, dall'infinito al finito, dal concreto all'astratto, e dall'individualità assoluta alla generalità, dee essere chiara e confusanello stesso tempo; come si trova essere in effetto; giacchè molti la negano riflessivamente, e pur negandola, la riconoscono; non si potendo, senza l'aiuto di essa fare il menomo giudizio, nè tessere il più piccolo razicinio. Voi vedete adunque che, ben lungi dal po-

tersi avere in conto d'ipotesi, essa è una tesi prima e suprema; cosicchè senza il suo aiuto, ogni discorso ipotetico o dogmatico torna impossibile. Non occorre pertanto allegare a questo proposito il metodo di *falsa posizione*, riprovato dai matematici; il quale è appunto il processo dei psicologisti e in ispecie del Rosmini; inevitabile da chiunque non piglia le mosse dalla formola ideale. Tanto che, accusandomi di essere incorso in questo processo vizioso, voi m'imputate il difetto del vostro maestro; voi m'attribuite un traviamiento che non si può cansare se non seguendo la via da me tenuta, e confondete inavvertentemente le ragioni del morbo con quelle dell'unico rimedio atto a guarirlo. E di vero, cos'è il Rosminianismo, se non una semplice ipotesi? e un'ipotesi aerea, difettuosa, vanissima, e di *falsa posizione*; la quale non si può verificare, poichè in virtù di essa non *si trova il risultato voluto, ma un altro che pecca per eccesso o per difetto*, per servirmi delle vostre parole? Qual è il principio del Rosminianismo? L'esistenza di una forma innata di cognizione, rappresentativa dell'ente possibile, scevro di realtà e di sussistenza. Si può immaginare un'asserzione più ipotetica? Con questo presupposto il Rosmini promette di spiegare tutto lo scibile, ma non ispiega nulla: si propone di riparare agli errori dominanti dei falsi filosofi, e spiana loro la via, riuscendo da una parte al sensismo, all'antiteismo, all'ateismo, e dall'altra al nominalismo, all'oscetticismo e al nullismo. Direte forse che queste belleconsequenze siano atte a mettere in sodo la bontà e l'aggiustatezza del presupposto onde muovono? O non se ne vuol piuttosto conchiudere che il processo rosminianò è di *falsa posizione*, ripugnando allo scopo che si era proposto, sortendo un risultato affatto contraio, e



*peccando* ad un tempo *per eccesso e per difetto*, secondo il modo in cui s'interpreta, come ho chiarito altrove? Nè crediate perciò che io ripudii l'uso ragionevole di ogni ipotesi, come parete far voi, confondendo col metodo ipotetico ben inteso quello di *falsa posizione*, scomunicato dai cultori delle scienze calcolatrici. Ho accennato nella decima lettera e in altri luoghi delle mie opere quali sono le condizioni che dee avere una buona ipotesi; ma certo queste condizioni, che quadrano ottimamente alla teorica della formola ideale, eziandio considerata come un semplice presupposto, non si verificano per modo alcuno nella dottrina rosminiana dell'ente possibile.

« Un tale procedimento implica che si abbia una regola con cui accertasi che i risultati dell'ipotesi sono »  
« que' medesimi che si volevano; implica nel nostro caso che le attuali nostre cognizioni comprendano tutto »  
« ciò che nella vostra ipotesi dovrebbero contenere. Ora, »  
« perchè ciò sia accertato, bisogna per forza divenire a »  
« quell'analisi dello scibile che voi volete scartare, e »  
« fare quindi la psicologia verificatrice dell'ontologia, »  
« l'analisi giudice della sintesi; che è come confessare »  
« che coll'analisi si possa giugnere a conoscere i veri »  
« elementi delle cognizioni e l'ordine che è nella loro »  
« dipendenza (1) ». Io non ho mai voluto scartare dallo scibile l'uso dell'analisi, per quanto essa vi si può applicare, nè ho mai disapprovata la verifica analitica delle ipotesi, se nella materia di cui si tratta essa può aver luogo. Anzi sono io medesimo proceduto analiticamente, ogni qual volta il mio tema mel comportava. Lo scibile consta di due ordini di cose, cioè di fatti e

(1) Lett. III, p. 82, 83.

d'idee. Il metodo proprio dei fatti è l'analisi o induzione; quello delle idee è la sintesi o deduzione. Tali due metodi insieme congiunti, temperati e forniti di tutti i loro accessori, costituiscono il processo dialettico, pigliando questa denominazione in senso platonico. Il voler invertire l'uso di essi, adattando l'analisi alle idee schiette, o la sintesi ai pretti fenomeni, è un pretendere di volar senz'ali e col solo aiuto delle piante, o di navigare a vela ed a remi su per li greppi e le creste delle montagne. Il metodo analitico è solo applicabile agl'intelligibili, in quanto questi s'intrecciano coi sensibili; come il metodo sintetico si può solo adoperare nelle cose sensate, secondo che esse si mescolano colle intellezioni, e queste hanno il predominio. In tali termini soltanto la psicologia, come scienza in gran parte fenomenica, può servire alla verificazione dei risultati ontologici; il che si fa mediante quella porzione della scienza psicologica che razionale si appella, e che riesce in tanto accomodata a corroborare le verità ideali, in quanto è una semplice applicazione di esse alle proprietà e alle leggi dello spirito umano. Quindi mi accadde più volte di dire che ogni scienza particolare e secondaria è una conferma della scienza prima, perchè contiene una speciale applicazione della medesima. Ma il voler fare in altro modo *la psicologia verificatrice dell'ontologia*, e *l'analisi giudice della sintesi*, è ridicolo, come conoscerete facilmente da voi medesimo, signor Tarditi, se vi proverete, verbigratzia, a stabilire un teorema di teologia naturale (pogniamo quello della personalità divina) procedendo analiticamente e psicologicamente. Non vedete che il *far la psicologia verificatrice dell'ontologia*, è un sottordinare Iddio allo spirito umano? e che questo processò può solo essere ra-

zionale, quando si divinizzi l'animo dell'uomo, e la scienza di esso s'immedesima con quella dell'Assoluto, secondo il costume dei moderni filosofi di Germania? L'ideologia del Rosmini mira allo stesso scopo; ond'ella è costretta, per cansare il panteismo, a riparare nel campo dei nullisti e degli scettici, come ho provato altrove. E tale è la sorte non evitabile di ogni sistema che muova dal reale creato, o dall'ideale destituito di realtà; poichè nei due casi l'oggetto scientifico non può avere un valore reale e assoluto, se il soggetto conoscente non si confonde coll'Assoluto medesimo, e l'uomo non si fa Dio.

« Perciò noi vediamo in generale tutti i filosofi che  
» s'appigliarono all'ontologismo solleciti di cacciare  
» nell'idea di quell'Assoluto da cui muovono, tutti quelli  
» elementi che hanno bisogno di trovare in seguito  
» nelle loro deduzioni, affinchè queste rispondano alla  
» genuina storia dell'intelligenza umana. Così voi da  
» principio ponete l'*Ente reale* come oggetto del primo  
» intuito, e vi sforzate di provare (1) che l'Ente  
» ideale o possibile è un mero astratto, una produzione  
» psicologica dello spirito, che si ripiega sull'intuito;  
» perchè credete che senza di quell'elemento che è la  
» *realtà* in Dio, non si possa dare non solo la ragione  
» *metafisica*, ma neppure la ragione *logica* della realtà  
» obbiettiva delle nostre cognizioni. D'altra parte, sic-  
» come Dio, com'essere reale e sostanziale, non può ado-  
» perarsi come ragione logica delle nostre cognizioni  
» degli esseri particolari e sussistenti, senza cadere nel

(1) Questa frase mi pare piacevolissima, soprattutto dopo il silenzio biennale e triennale del Rosmini, e la pubblicazione delle Lettere del signor Tarditi.

» panteismo; così voi non solo ponete come punto di  
 » partenza l'intuito immediato dell'Ente reale, ma  
 » quello dell'*Ente creante le esistenze*. Più tardi poi,  
 » accortovi forse che gli oggetti delle nostre idee pro-  
 » priamente dette sono esseri meramente ideali, non  
 » sussistenti, che le verità a noi cognite appartengono  
 » massimamente al mondo ideale o puramente intelli-  
 » gibile, e che per altra parte ripugna considerarle co-  
 » me meri astratti, meri prodotti del nostro pensiero;  
 » ammettete nell'Ente reale da noi primamente intuito  
 » anche la forma ideale o intelligibile, e come tale dite  
 » che Dio forma la nostra intelligenza. Così, secondo  
 » che vi nasce il bisogno, andate modificando il vostro  
 » Primo filosofico, affinchè dia piena ragione e del reale  
 » e di quello scibile la cui verità è in questione (1) ».

Io mi sono impegnato, signor Tarditi, a evitare ogni  
 asprezza nel sèguito della mia polemica; ma certo se  
 qualcosa potesse farmi dimenticare la mia promessa,  
 sarebbe il modo veramente singolare con cui travisate  
 le mie dottrine e cercatè di dare il gabbo a chi non mi  
 ha letto. Imperocchè, dopo avere scritte le dette paro-  
 le, come mai poteste soggiungere: « La verità di que-  
 » sto mio giudizio parmi che debba essere sentita da  
 » tutti che hanno letta la vostra Introduzione, special-  
 » mente poi il capo quarto? » Egli è appunto il capo  
 quarto che prova a evidenza la falsità delle vostre as-  
 serzioni, e chiarisce che il mio sistema possiede da ogni  
 altro il vantaggio di avere le varie sue parti stretta-  
 mente concatenate, perchè tutte dipendenti da un con-  
 cetto unico. Voi vorreste, all'incontro, metterlo in voce  
 di una cosa rappezzata, incoerente, piena di tarsie, di

(1) Pag. 83, 84.

toppe, di tacconi, e rabberciata a poco a poco, *secondo che* n'avea *il bisogno*; quasi che a tal effetto avessi dovuto far altro che abbracciare il sistema dei Rosminiani; i quali per evitare gl'inconvenienti del loro primo principio sono appunto a ogni tratto costretti di ricorrere a quei palliativi, a quei diverticoli e stratagemmi che mi attribuite. Ma il mio sistema tutto quanto, dai primi pronunziati sino alle ultime conclusioni, nasce a filo di logica dalla formola ideale, e non contiene nulla che non sia in essa racchiuso; e io consento volentieri di ripudiarlo per falso, ogni qualvolta mi si provi il contrario. Che se prima di esporre questa formola, io sottopongo all'analisi l'idea dell'Ente, e provo contro il Rosmini che, oltre l'idealità, esso contiene la realtà assoluta, chiunque abbia delibati i primi sorsi delle scienze filosofiche, dee conoscere che questo è un semplice apparecchio per le cose che seguono; e che quando, provata la realtà dell'Ente ideale, vi aggiungo l'idea di creazione, e ordisco la mia formola, io non vo già appiccando e cucendo una nuova pezza, ma dichiaro lo scopo di quel preambolo, e gitto la base universale del sistema accennato sin dal principio dell'opera. Stabilita la formola, la vo partitamente dichiarando, spiego successivamente le conseguenze che vi sono acchiuse, e ne mostro le applicazioni molteplici e feconde a ogni parte della scienza. Il che a voi dispiace, e vorreste che io avessi sciorinata tutta quanta la mia dottrina nella prima pagina; senza avvedervi che a questo ragguaglio ogni scienziato dovrebbe far lo stesso, e rannicchiare i volumi nel primo capoverso de'suoi scritti, guardandosi dall'arrogare in appresso alcuna idea nuova, sotto pena che questa venga riputata un pezzuolo o uno scampolo ricucito, e gli meriti lo stesso complimento di cui rega-

lato mi avete. Impresa che a me riuscirebbe ancor più difficile, che ad altri; poichè la mia formola essendo più universale di tutte, dovrei appiccinire e costipare, per compiacervi, in una facciata (e perchè non in un periodo?) l'enciclopedia tutta quanta; il che sarebbe così ragionevole, come il pretendere che altri condensasse e stivasse tutta l'acqua dei fiumi e del mare, e tutta l'aria del firmamento, nel vano del suo stomaco e de' suoi polmoni. Vero è che non mancano gli autori che si dilettono di rattoppare; e come vi ho detto, si possono ricavare dai soli Rosminiani molti esempi di questo processo comodo e speditivo. Ma volete avere una regola sicura per distinguere le frange e le intarsiature dalle parti vive e integrali di un sistema? Esaminate se i concetti nuovi che vi occorrono sono logicamente e necessariamente concatenati coll'idea madre e fondamentale; imperocchè, ogni qual volta questo legame ha luogo, esso vi dee chiarire che se l'autore non ha parlato precedentemente dalla cosa di cui si tratta, il suo silenzio nacque, non già da ignoranza, ma dall'economia del suo discorso, dall'ordine e dalla moltitudine dei concetti, dal bisogno della chiarezza, e soprattutto dall'impossibilità di dire più cose nello stesso tempo. Se voi applicherete questa norma a' miei libri, troverete che non v'ha in essi una sola conclusione la quale non sia un corollario logico e necessario della formola ideale. E tali sono in ispecie i concetti dell'ente ideale, e dell'ente possibile, da voi menzionati come un'aggiunta; chè non avreste potuto far peggiore elezione per corroborare l'accusa vostra. Imperocchè, siccome sin da principio dò il nome d'Idea all'Ente reale, in quanto è l'oggetto continuo e immanente della nostra cognizione, non è egli chiaro che io considero la sua

realtà come inseparabile dalla idealità, come il seggio di tutte le idee speciali che cadono nella mente umana, e quindi eziandio del concetto dell'ente possibile? Se la formola ideale è vera, la cosa può forse succedere altrimenti? L'Ente non è egli la fonte di tutte le intelligenze? Le idee non si riferiscono al soggetto della formola, come le cose esistenti al suo predicato? Non ho io cercato appunto nel capitolo quarto per che modo tutte le idee secondarie si producano dall'idea principale? Egli è dunque assolutamente falso che io vada *modificando il mio Primo filosofico*, secondo il bisogno che mi corre; giacchè al contrario io dovrei modificarlo, o dirò meglio, mutarlo radicalmente, quando volessi escluderne pur una sola delle conseguenze che ne ho dedotte. Ciò vi darà forse qualche maraviglia; perchè da quanto dite sul mio procedere mi sono accorto che mi supponete assai più discreto nelle mie pretensioni filosofiche, che non sono in effetto. Imperocchè voi mi collocate nel novero di quegli ontologisti che sono *solleciti di cacciare nell'idea di quell'Assoluto da cui muovono, tutti quegli elementi che hanno bisogno di trovare in seguito nelle loro deduzioni*. Persuadetevi, signor Tarditi, che io *non caccio nulla nell'Assoluto*; e che vi trovo tutto il mio bisognevole, senza che ve lo riponga. Voi vi fate una idea ben magra e ben meschina di Dio, se credete che l'uomo debba cominciare per arricchirlo del proprio, per aver poi il piacere di ripigliarsi i suoi doni. Le dovizie ideali, come ogni sorta di reale opulenza, discendono da Dio agli uomini, e non sono un fidecommisso, come voi vorreste, della creatura verso il suo Creatore. Non vedete che se l'Assoluto non contenesse tutto e fosse capace di accrescimento, non sarebbe assoluto? che lascerebbe di essere quello

che è? Notate bene, che quando io dico l'Assoluto contenere ogni cosa, parlo di esso come creante, secondo il concetto espresso nella formola ideale; il che vuol dire che l'Assoluto contiene tutto il necessario, come sostanza, e tutto il contingente, come causa libera e creatrice delle forze finite, sostanzialmente distinte dalla propria natura. Alla qual sentenza non si conforma quella dei falsi ontologisti, a cui mi paragonate; i quali volendo confondere e immedesimare Iddio col mondo, son costretti a *cacciare nell'Assoluto* le cose più discordanti dalla sua natura. Io non fo alcuno di questi pasticci, e mi contento di pigliare l'Assoluto com'è, sicuro che ci troverò tutto, o come parte dell'essenza, o come fattura libera di lui, *in quo vivimus, movemur et sumus*. Ed è per questo rispetto che io sono men discreto che voi non mi fate, poichè io rinveggo nella mia formola non solo *quello che ho bisogno di trovare in seguito nelle mie deduzioni*, ma anche ciò che non mi abbisogna a tal effetto, e quanto può essere immaginato da me o dagli altri uomini. La mia formola racchiude tutto il sussistente e tutto il possibile, tutto il reale e tutto lo scibile, senza che io debba pigliar briga di *cacciarvelo* dentro: essa non è uno scrigno o una dispensa in cui siano riposti soltanto i denari e i comestibili opportuni a far le spese e somministrare il vitto di una famiglia o di una città, ma un erario e una cànova universale, sufficiente a pascere e a arricchire tutti gli spiriti creati. E che meraviglia se la mia formola è e dee essere infinita? se è infinita come l'Assoluto che la signoreggia, e come il sapere che ne discende? Se non fosse infinita, potrebbe ella sedere in capo alla scienza, che si occupa eziandio dell'infinito, come di una sua parte nobilissima e principalissima, ed è inde-



finita ne' suoi progressi? Come mai un principio finito potrebbe servir di base alla filosofia dell'infinito? come mai un primo principio ed universale potrebbe non contenere tutta la scienza? Che cos'è la scienza, se non la esplicazione di un principio? E come mai ciò sarebbe vero, se tal principio non contenesse potenzialmente tutte le cognizioni? Notate bene che dico potenzialmente; perchè tra la formola ideale e l'enciclopedia tutta quanta corre lo stesso divario che fra la conoscenza virtuale e l'attuale, fra l'intuito e la riflessione. So che alcuni mi hanno apposto a colpa di avere colla mia formola ideale introdotto un principio che abbraccia tutto lo scibile; nè io me ne maraviglio; poichè tal è la debolezza a cui il psicologismo ha condotta la filosofia moderna, che l'evidenza riesce a molti una pietra d'inciampo, le prove diventano obbiezioni, e i pregi a difetto si ascrivono. Altrimenti, come mai si potrebbe ammettere un principio di tutto lo scibile, senza che esso abbracci in qualche modo tutto lo scibile? Se non lo abbracciasse, come mai potrebbe esserne il principio? Può darsi un principio che non contenga implicitamente tutte le sue conseguenze? O vorrem supporre che non vi sia alcun principio universale? Ma in tal caso non v'ha scienza di sorta; perchè tutte le discipline secondarie non possono avere un valore scientifico, se non si fondano in una scienza prima; e questa non può essere vera scienza, se non è una, nè essere una, senza muovere dall'unità di un principio. Il quale, dovendo essere la radice o vogliam dire il piedestallo della scienza universale, dee stendersi del pari universalmente; dee essere il più vasto, il più complessivo, e nel tempo medesimo il più semplice di tutti i principi; dee unire i due grandi ordini del necessario

e del contingente senza confonderli, e distinguerli senza separarli; dee essere il fondamento di tutti gli altri pronunziati, ricevere da essi la sua conferma, e tuttavia risplendere di propria evidenza. Ora io non veggio alcun principio che riunisca tutte queste doti, fuorchè quello di creazione, espresso della formola ideale; e perciò io mi attengo ad esso almeno sin tanto che la filosofia virile, anzi gigantesca del nostro secolo (dalla quale io mi prometto ogni miracolo più prelibato), me ne somministri qualche altro che calzi più a proposito.

In proposito dell' *Ente ideale che forma la nostra intelligenza*, voi mi date una menatella (se ho bene saputo intendervi), rivolgendo a me con gentil parodia alcune parole pronunziate sullo Spinoza dal suo moderno editore tedesco (1). Ah, signor Tarditi, siete pur malizioso! Voi volete dunque accusarmi di aver rubato il Rosmini? Io non posso già scusarmi affatto dal peccato di furto; posso bensì assicurarmi che non tocca perciò al vostro maestro di convenirmi in giudizio. Sapete chi avrebbe diritto di querelarsi? Un autore che dovrete conoscere, almeno di riputazione; e che essendo morto un pezzo fa, può essere imbolato da noi, non solo in buona coscienza, ma con qualche lode; poichè i furti che si fanno a quegli omaccioni degli antichi sono virtuosi e degni d'encomio. Secondo Platone, il conocimiento umano non è altro che l'unione immanente dello spirito, e quasi il maritaggio di esso col Logo; il quale è il vero principio informativo della nostra ragione; principio sostanziale e efficace, non già vano e insussistente, come le forme di Aristotile, se l'o-

(1) Pag. 85.

pinione di questo autore si vuole interpretare in modo essenzialmente diverso da quella del suo maestro. Ora il Rosmini segue appunto lo Stagirita, spiegato secondo la chiosa dei semirealisti del medio evo, laddove io mi attengo alla sentenza dell'Ateniese. Egli è vero che nè questi, nè alcun altro degli antichi potè dichiarare come l'Idea divina informi la mente umana; perchè essi ignoravano l'assioma di creazione, solo atto a sciorre l'enigma. L'atto creativo, secondo me, spiega la virtù informatrice dell'Idea, ripetendola dalla sua virtù causatrice; perchè l'Idea, come cagione reale, crea la mente nel punto medesimo che, come ragione ideale, la penetra e l'illustra. Ora di tutto ciò non si trova il menomo indizio nel Rosmini, o, ch'io mi sappia, in altro filosofo. Mi contento per ora di questo cenno, già fatto da me nel luogo medesimo da voi menzionato (1); perchè se volessi por mano alla teorica dell'atto creativo e alle sue attinenze colla cognizione umana, molte pagine non basterebbero.

Voi passate quindi ad esaminare il mio discorso sulla medesimezza dell'ordine ontologico e dell'ordine psicologico, e applicate a tal effetto un brano di dialogo da me introdotto fra un filosofo cristiano e un incredulo, impugnator de' miracoli. Ma la vaghezza che avete di appuntarmi è sì grande, che non vi basta l'animo di citar quello squarcio, senza trovarci a ridire; e lo fate così mirabilmente, che per mostrare l'aggiustatezza della vostra critica, basterà il riferirla. L'intento del mio dialoghetto è di mostrare che chiunque nega la possibilità dei miracoli è costretto di affermare che *l'ordine morale del mondo dee sottostare all'ordine ma-*

(1) *Introduzione allo studio della filosofia*, tomo II.

*teriale*, ogni qualvolta non si possa provvedere al primo di questi ordini, senza interrompere, o comechesia alterare, il corso del secondo. Questo raziocinio non vi quadra; e pigliando la difesa dell'impugnator dei miracoli (cosa veramente esemplare in un Rosminiano), mi accusate di averlo fatto discorrere troppo sgraziatamente. « Per non far dire », dite voi, « all'incredulo » un errore così massiccio, e per non farlo comparire » più *barbaro* di quel che egli sia, io l'avrei fatto risponder semplicemente, perchè *l'ordine morale dee v'essere d'accordo coll'ordine materiale* (1) ». È un gran peccato che il mio collocutore non possa usar la risposta che gli suggerite; poichè, facendolo, egli avrebbe vinta la causa e messa in sodo l'impossibilità dei miracoli. Imperocchè, l'affermare che l'ordine morale dee sempre essere d'accordo col materiale, e il dire che questo non può mai ragionevolmente essere sospeso da Dio, è tutt'uno; la perturbazione delle leggi naturali non essendo degna della divina sapienza, se non viene a uno scopo morale indirizzata. Ma l'incredulo non può prevalersi del vostro consiglio, senza prevaricare le regole della buona logica; giacchè la domanda che gli ho fatta, essendo condizionata, egli dee rispondermi stando nei termini di tal condizione. Egli dee dirmi se, presupposto che il miracolo sia necessario al conseguimento dell'ordine morale, Iddio possa darvi opera; ed uscirebbe del seminato se, per sottrarsi all'impaccio della risposta, negasse che tale ipotesi si possa verificare. Eccoli, signor Tarditi, come la mania di contraddire può far torto ai migliori ingegni; giacchè da un lato essa vi ha condotto a patrocinare la causa dell'empietà, sen-

(1) Lett. III, p. 85.

za avvedervene; e dall'altro lato vi ha fatto scambiare un paralogismo grossolano colla logica, e mosso a credere di poter provvedere all'onore e alla civiltà di un *barbaro*, togliendogli persino il senso comune.

« La distinzione dei due ordini ontologico e ideologico non deeasi veramente trovare col *ragionamento*, » ma colla semplice osservazione: questa mostra che » fra i due ordini vi hanno varietà relevantissime; per » esempio, nell'ordine ideale trovasi in mille modi » (astratti) spezzato ciò che nell'ordine reale è unito » indissolubilmente (1) ». Io ho parlato più volte nelle lettere sovrascritte delle attinenze dei due ordini, e chiarito che l'ammettere fra l'uno e l'altro una sostanzial differenza conduce di necessità allo scetticismo. Imperocchè, se l'ordine psicologico o ideologico, come voi lo chiamate, contraria affatto all'ordine ontologico, come mai potrete conoscere le ragioni di questo? come accertarvene? Voi dite che *nell'ordine ideale trovasi in mille modi spezzato ciò che nell'ordine reale è unito indissolubilmente*. Ma come sapete che l'arredo dell'uno sia spezzato? e quello dell'altro unito? e che ciò che è congiunto in natura sia divulso nell'intelletto? Se uno spirito che non avesse mai veduto nè l'uomo, nè alcun altro animale, e non avesse alcuna idea del loro organismo, entrasse in un cimiterio e ci mirasse biancheggiare molte ossa sparse e parecchie more di scheletri ridotti in frantumi, potrebbe egli conoscere o anche solo conghietturare la loro organizzazione primitiva? Non vedete che la certezza che tutti hanno dell'essere unito nell'ordine reale ciò che talvolta è rotto e spezzato nell'ideale, presuppone l'intuito immediato

(1) Pag. 86.

del primo ordine? che senza tale intuito, noi ignoreremmo affatto il vero tenor delle cose? che piglieremmo in cambio di esso l'ordine apparente? che terremmo questa apparenza per la sola realtà effettiva? Quando viaggiate per un fiume a seconda sopra un legno snello e leggero, vi par di essere immobile nella vostra barca, e che i cespugli, gli alberi, le case, gli uomini e gli altri oggetti che si trovano sulle due rive siano rapiti da un moto velocissimo a ritroso della corrente; ma voi non prestate fede a questa illusione, perchè avete mille volte sperimentato e conosciuto in molti modi il moto reale delle cose, e sapete distinguerlo dall'apparenza di esso. Che se questa esperienza vi mancasse, o non vi fosse insegnata dagli altri uomini, voi sareste preda di quell'inganno visuale; e credereste che la barca stia ferma o vada a passo di alzaia, e il greto trascorra, come il volgo stima che la terra sia fissa, e il sole abbia d'uopo di muoversi per nascere e tramontare. Nello stesso modo, se l'uomo non avesse un'immediata notizia dell'ordine reale delle cose, egli non potrebbe pure subodorarlo, nè distinguerlo dall'ordine apparente delle medesime. La facoltà che ci porge questa immediata notizia, è l'intuito; il quale, afferrando direttamente l'oggetto reale e ideale nella sua concretezza, senza mescervi alcun elemento subbiettivo, ce lo rappresenta fedelmente, senza mutarlo, e apportandovi solo quei limiti che sono inseparabili dalle forze finite dello spirito umano. Ma questi limiti non alterano per nulla la corrispondenza che dee correre fra l'ordine delle cose e quello delle cognizioni; sia perchè l'intuito, lavorando per immediato sul concreto reale, non può sostanzialmente mutarlo, e perchè se tal mutazione accadesse, lo scetticismo sarebbe necessario e la scienza tornerebbe

impossibile. Dal rivolgere l'ordine effettivo delle cose al pervertirne la sostanza corre poco intervallo; giacchè parte principalissima di tal sostanza sono appunto le attinenze degli obbietti, originate dal tenore del loro ordinamento reciproco. Tanto che la sentenza rosminiana, che l'ordine obbiettivo delle cose non risponda all'ordine subbiettivo delle idee, è affine alla dottrina della scuola critica, che la conoscenza umana abbia solo un valor subbiettivo; dottrina che mena diritto al dubbio universale, e non è la sola similitudine della setta tedesca colla roveretana; la quale è il Kantismo dell'età nostra, mascherato alla cattolica. La sola facoltà che può alterare l'ordine reale delle cose è la riflessione; la quale, essendo libera e trasformando subbiettivamente il vero obbiettivo e assoluto, può contemperarlo a suo talento, e far ciò che non è possibile all'intuito, come quello che direttamente sulla realtà si travaglia. Quindi è che la riflessione sola è capace di errore; e l'errore è precisamente l'alterazione dell'ordine reale degli oggetti e delle loro attinenze scambievoli. Nè l'errore si può cansare, se la facoltà riflessiva non si studia di riprodurre fedelmente il reale tenor degli obbietti, esprimendoli e coordinandoli in modo conforme all'intuito, e ingegnandosi di ritrarne al possibile l'immagine compiuta e perfetta. Ed è a tal fine che la sintesi dee preceder l'analisi, la protologia andare innanzi alla psicologia, e la teorica della formola ideale precorrere ogni altra dottrina. Se si procede altrimenti, l'ordine delle idee più non risponde a quello delle cose, e la scienza diventa un edificio a rovescio, un sistema bugiardo e preposterò, che più non rappresenta ciò che è in effetto. Ma la riflessione, direte voi, non procede per astrazione? non cammina per mille vie diverse ed opposte? non

può salire dalle conseguenze alle premesse? dagli effetti alle cause? dal fine al principio? dalla coda al capo? Non può rovesciare ciò che è diritto, e rivoltarlo per ogni verso a suo piacimento? non può spezzare ciò che è unito? riunire ciò che è spezzato? E nol fa, quando astratteggia, generalizza, divide, classifica, adopera l'analisi o la sintesi? Adagio, signor Tarditi; guardatevi dal confondere insieme due cose differentissime. Altro è il dire che la riflessione possa mentalmente invertire il vero ordine delle cose, sapendo d'invertirlo, e quindi possedendo la schietta cognizione di esso; altro è l'affermare che essa manchi di questa notizia, e sia costretta a turbare quell'ordine in ogni caso e necessariamente. Io voglio concedervi per un momento la prima di queste asserzioni, come quella che non è pericolosa; ma rigetto la seconda, che è la vostra. Imperocchè, se la mente si dilunga dal vero processo delle cose col solo fine di meglio conoscerle, squadrandole da ogni lato, senza però lasciar di apprendere e di ammettere il loro genuino disponento, ella non corre alcun rischio di smarrirsi e di errare; come non si espone al pericolo di sbagliare chi discorre *ab absurdis*, movendo da un'ipotesi impossibile, per meglio rendersi capace di qualche vero. Questi romanzi o figmenti intellettuali sono innocui, anzi fruttuosi, quando se ne conosce il valore e a buon fine prudentemente si adoprano. E tal è veramente ciò che succede; giacchè quando la mente, esempigrazia, *spezza* col magistero dell'astrazione le cose insieme congiunte, ella sa troppo bene che la spezzatura non ha luogo fuori della mente, e non si estende realmente agli oggetti in cui essa mentalmente si effettua. Ma nel vostro presupposto il negozio corre in modo assai diverso; poichè l'ordine dei concetti con-



trariando onninamente a quello degli esseri reali, lo spirito non ha più alcun mezzo di apprendere le loro vere attinenze, ed è costretto o ad affermare che l'ordine apparente sia anco effettivo contro il proprio presupposto, o a confessar d'ignorare affatto qual sia esso ordine effettivo e a dubitar di tutto, o a chimerizzare e sognare per scoprire il vero, sostituendo agli schemi dell'intelletto le larve dell'immaginazione. Ecco gli eccessi a cui è forza che riusciate, stando nei vostri principi; laddove io non inciampo in alcuno di questi inconvenienti, ancorchè vi concedessi che la riflessione altera effettivamente l'ordine reale degli obbietti nel modo sovradescritto. Ma sapete che è, signor Tarditi? Io piglio l'assunto di provarvi che la riflessione (salvo il caso dell'errore) non altera punto nè poco l'effettivo tenor delle cose, anche quando pare il contrario. Pigliamo l'esempio dell'astrazione. Credete voi, per cagion di esempio, che quando, astraendo, io disgiungo due cose inseparabili, io intenda in effetto di *spezzarle* per usare il vostro linguaggio? No, signore; io intendo soltanto di distinguerle; e non potrei distinguerle mentalmente, se la mia distinzione non avesse una radice reale nella natura delle cose medesime. Il mio processo intellettuale corrisponde adunque anche per questo rispetto alla realtà. E qual è questa radice? Se si tratta delle cose create, essa risiede in una distinzione reale fra le varie proprietà degli oggetti; giacchè quello che è finito e perfettamente identico per ogni verso non ammette alcuna distinzione, nè anco nella mente nostra. Se poi l'oggetto del pensiero è Dio, le nostre distinzioni mentali si fondano nelle attinenze estrinseche e realmente molteplici dell'infinito col finito; giacchè, l'infinito non potendo esser còlto perfettamente dallo

spirito nella sua intrinseca unità, noi lo andiamo considerando di mano in mano nelle sue relazioni esteriori e cosmiche, come un multiplice indefinito, senza però travisare positivamente la sua natura, poichè la molteplicità degli attributi divini è di tal sorta, che si risolve in una semplice unità, perfettissima all'occhio medesimo dell'intelletto che la contempla, come un poligono infinito si risolve in un circolo. Dichiarerò a dilungo nella mia Protologia questo articolo negletto e tuttavia importantissimo di metafisica; come quello che giova a mostrare la falsità della distinzione rosminiana fra l'ideale e il reale assoluto, e a combattere radicalmente l'eresia filosofica degli Egelisti. Ma da questo semplice cenno, signor Tarditi, potete raccogliere che la riflessione astraente non introduce mai alcuna alterazione positiva nell'ordine degli oggetti, e non ne muta il tenore intrinseco; benchè ne restringa le dimensioni, se l'oggetto è infinito; come l'occhio e la distanza impiccioliscono la sfera solare, ma non ne cambiano la figura, nè le proporzioni di grandezza e di maggioranza verso i pianeti che la corteggiano. Ciò che dico dell'astrazione si dee egualmente affermare di tutte le altre operazioni riflessive; niuna delle quali è capricciosa, arbitraria, prettamente subbiettiva, e destituita di fondamento negli oggetti medesimi. Ma come ciò può essere, direte voi, quando egli è manifesto che la riflessione può riversare gli oggetti a suo piacimento, e mettere in uso parecchi metodi ripugnanti fra loro? Se la sintesi esprime il vero ordine delle cose, come mai l'analisi, che è il contrapelo di essa, potrà eziandio rappresentarlo? Adagio anche qui, signor Tarditi; imperocchè il vostro ragionamento prova soltanto ch'egli è difficile il discorrer bene di psicologia, se prima non si cono-

scono e posseggono a dovere le conclusioni ontologiche. Voi movete, così discorrendo, dal presupposto che si trovi in natura un solo ordine di cose; quando la dottrina della formola ideale avrebbe dovuto chiarirvi che vi sono due ordini obbiettivi e reali, risultanti dai due cicli creativi. A questi due processi ontologici, la cui notizia ci viene somministrata in modo evidente ed irrepugnabile dalla testura della prima formola, corrispondono due processi psicologici, cioè la sintesi e l'analisi; l'una delle quali discende dall'Ente all'esistente, e l'altra da questo a quello rimonta (1). L'analisi, pertanto, rappresenta l'ordine reale degli oggetti non meno che la sua sorella; ma siccome il tenor di cose onde si occupa è solamente secondario, essa non può aspirare agli onori e ai privilegi di primogenita, dee sottostare alla sintesi e contentarsi del secondo luogo. La sintesi e l'analisi, contemperandosi a vicenda, partoriscono tutti gli altri metodi; e insieme congiunte compongono il metodo universale, cioè la dialettica; la quale è uno specchio fedele dell'intima ragion delle cose e della vita del mondo. Per tal modo la psicologia e la logica sono il riverbero della cosmologia e dell'ontologia; e si conferma la dottrina platonica che la dialettica dello spirito umano è un' imagine sincera e una copia esatta, benchè finita, di quella di Dio e dell'universo. Eccovi, signor Tarditi, come nel metodo e in tutte le operazioni legittime della riflessione non v'ha nulla di fortuito, di arbitrario, di menzognero, di schiettamente subbiettivo, come si crede dai moderni psicologi; i quali non s'avveggon che, subbiettivando i progressi metodici e le facoltà della mente umana, aprono il varco

(1) *Introduzione allo studio della filosofia*, cap. IV, V.

a un pirronismo senza confini. Ma per ben comprendere queste verità, e afferrare i mirabili riscontri della metodologia coll'Idea e colla natura, ci vuole uno strumento di maggior polso che il microscopio dei Rosminiani e dei psicologi.

« Il supporre che l'ordine delle cognizioni sia lo stesso che quello degli esseri reali, non è ella una sentenza del pari gratuita e strana? (1) » Non è gratuita, nè strana, poichè è necessaria; ed è necessaria, perchè altrimenti *l'ordine degli esseri reali* sarebbe per noi un mistero, e il dubbio universale riuscirebbe inevitabile. Voi non potreste parlare, signor Tarditi, dell'*ordine degli esseri reali*, se non lo conosceste, nè potreste conoscerlo, se non fosse identico a quello *delle cognizioni*; imperocchè il conoscere un ordine e l'esser quest'ordine proprio della cognizione, è tutt'uno. Tantochè il vostro assunto, che i due ordini siano diversi, seco stesso ripugna; giacchè quando in effetto fra loro si diversificassero, voi nol sapreste, e non potreste parlare che di un solo ordine, cioè di quello che apparterebbe al vostro conoscimento.

« L'evidenza obbiettiva che abbiamo non è niente affatto dell'identità dei due ordini. Quest'evidenza implica che l'uomo possa innalzarsi al disopra di quei due ordini per giudicare della loro identità (2) ». Se l'uomo conoscesse separatamente i due ordini e dovesse quindi *innalzarsi al dissopra di loro per giudicare della loro identità*, starebbe fresco per più ragioni. In prima egli dovrebbe conoscere l'ordine reale, senza conoscerlo; giacchè, appena conosciuto, l'ordine reale

(1) Lett. III, p. 86.

(2) Pag. 86, 87.

diventa conoscitivo. Voi ammettete il paragone di un ordine reale sconosciuto con un ordine ideale che si conosce, come introducete un confronto fra il mero sensibile e l'intelligibile, conforme alla teorica rosminiana del giudizio; ma la comparazione nei due casi è ugualmente impossibile e contraddittoria. In secondo luogo, voi supponete, così discorrendo, che la cognizione dell'ordine si possa sequestrare e si sequestri effettivamente da quella delle cose ordinate; quando egli è chiaro che ne è inseparabile; tornando impossibile il pensare a più oggetti, senza vederli disposti in un certo modo. Ora la cognizion delle cose essendo immediata, e non correndo mediatore di sorta fra lo spirito che apprende e l'oggetto appreso, ne segue che l'ordine reale è identico al conoscitivo, e che la mente non ha d'uopo d'innalzarsi sopra i due ordini per chiarirne la medesimezza: Egli è vero che voi negate l'apprensione immediata dell'oggetto, e rinnegando i dettati della scuola scozzese, intromettete fra il soggetto conoscente e la cosa conosciuta il vostro ente possibile, considerandolo come l'unico termine del conoscimento; ma in tal caso voi non potete meglio parlare dell'ordine reale che di un'incognita, e dovete restringere la scienza umana a quello delle apparenze.

«L'uomo non può parlare delle cose, nè dell'ordine loro, se non quanto *conosce* le cose e l'ordine loro(1)». Dunque l'ordine delle cose o ci è assolutamente ignoto, o s'immedesima con quello delle cognizioni. «Quindi l'ordine con cui *conosce* le cose non sarà meglio l'ordine con cui le cose sono, di quel che l'ordine di queste sia quello con cui egli le conosce. Ma il vero è

(1) Pag. 87.

» che dall'ordine delle cose non si può conchiudere che  
 » tale debba essere l'ordine delle idee, nè viceversa(1)». Voi concludete a rovescio delle premesse; perchè *se non si può parlare delle cose nè dell'ordine loro se non in quanto si conoscono*, egli è chiaro che i due ordini s'immedesimano insieme. Per evitare questa inferenza, dovete negare che l'uomo possa conoscere in modo alcuno le cose e l'ordine loro. Non v'ha altro partito possibile; ma sventuratamente questo partito è il pretto sistema della filosofia critica, che è quanto dire lo scetticismo. Avevo io il torto di affermare che fra la dottrina del Rosmini e quella del Kant, sovvertitrice di ogni verità, complice dell'ateismo, e coprente il dubbio assoluto sotto la maschera seducente di una saggia riserva, non v'ha altro divario che di parole? Vi confesso, signor Tarditi, che quando io leggo le vostre pagine e quelle del vostro maestro, tutte impregnate del veleno del Kantismo, io non so se più debba dolermi, vedendo la dottrina pestifera propagata in Italia, o pensando che coloro che rendono questo servizio alla mia patria sono uomini sinceramente cattolici e appartengono al novero eletto de' suoi figliuoli.

« Voi supponete delle cose e un ordine fra di esse, » prima di averle conosciute, e volete che l'ordine delle » cognizioni loro sia quello delle cose(2) ». Se io volessi *supporre delle cose e un ordine fra di esse prima di averle conosciute*, sarei veramente impacciato; poichè ogni presupposto importa una cognizione. Ma io non suppongo nulla, e tampoco le cose che non conosco; e mi contento di affermare quelle che conosco, e secondo

(1) Pag. 87.

(2) *Ibidem.*

L'ordine ch'esse hanno mentre si affacciano alla mia cognizione. Questo metodo non è ipotetico, lambiccato, ghiribizzoso, ma necessario, naturale, semplicissimo: è il solo metodo ragionevole e possibile, chi voglia evitare ad un tempo la falsa prudenza degli scettici e i temerari ardimenti di que' dommatici che si lasciano guidare all'immaginativa. Le cose che io ammetto, sono Iddio, il mondo, la creazione; e spero che mi accorderete tali cose non essere fizioni e presupposti del mio cervello. Io le ammetto, perchè le conosco; perchè sono del continuo presenti al mio spirito; perchè formano la base, la sostanza, la regola di ogni mio pensiero, di ogni giudizio, di ogni ragionamento. Ammetto fra di esse quell'ordine che risulta dalla loro natura, secondo la cognizione evidente che ne ho del continuo, e mi affido che vorrete eziandio concedermi, come filosofo e come cattolico, che quando pongo l'Ente innanzi all'esistente, e fo creare il mondo da Dio, io mi governo in modo non affatto capriccioso.

«Io, per contrario, vi dico che prima di parlare di » cose e di ordine di cose conviene conoscerle (1)». Voi dite quello che dico anch'io, e non mi dispiace di vedervi affaticar la mano e la penna a ripetere una sentenza che basta sola a concludere tutto il vostro ragionamento. Che se mi permettete di scherzare per un momento, aggiugnerei che, traendo dalla detta sentenza un conseguente contraddittorio, voi non la mettete in pratica, almeno per questa volta. «Prima di fissar leggi » alla natura, conviene esaminare i fatti nei quali le vere » leggi della natura, non quelle che l'arbitrio fissa, trovansi adempiute (2) ». L'arbitrio non ci ha che fare,

(1) Pag. 87.

(2) *Ibidem*.

poichè si tratta di un ordine di cose necessario, assoluto, immutabile, il quale non può essere altrimenti da quello che è e dai termini in cui viene da noi conosciuto. Tal è l'ordine espresso dalla formola ideale; come quello che concerne, non già *le leggi della natura* e gli esseri contingenti in sè stessi, ma le loro attinenze colla Causa assoluta, e le ragioni universali della realtà e dello scibile. Quest'ordine essendo dotato di necessità apodittica, ripugna che venga conosciuto altrimenti che non è in sè stesso; giacchè l'assurdo non può pur essere pensato direttamente; onde la conoscenza per questo rispetto s'immedesima coll'essenza della cosa conosciuta. La corrispondenza fra la cognizione e il suo oggetto ha luogo del pari intorno *alle leggi della natura*, ogni qual volta esse siano vive e reali, non partorite dalla nostra immaginazione. «Trovato poi l'ordine delle cognizioni, veduto che in esse noi non alteriamo gli oggetti, ma li afferriamo quali essi a noi si rappresentano, allora e non prima potremo investigare filosoficamente quale sia l'ordine che hanno fra di sè le cose stesse conosciute, e se questo sia il medesimo con cui furono conosciute<sup>(1)</sup>». Per *investigare filosoficamente* se l'ordine delle cose risponda a quello delle cognizioni, bisognerebbe conoscerli disgiunti l'uno dall'altro; il che è impossibile; perchè l'ordine delle cose, separato da quello delle cognizioni, non può essere conosciuto nè pensato. L'*investigazione* che proponete, non è dunque *filosofica*, ma assurda. Stando così il negozio, il solo partito che si possa eleggere consiste nel credere che l'ordine delle cognizioni sia quello delle cose appunto. Nè tal fede è irragionevole e cieca; per-

(1) Pag. 87.



chè l'ordine delle cognizioni si rappresenta allo spirito come obbiettivo, necessario, assoluto e fornito d'irrepugnabile evidenza. « Voi supponete inoltre che le cognizioni siano una rappresentazione fedele delle cose reali. Or come lo provate voi? (1) » Io non lo provo, perchè non ho bisogno di provarlo. Non lo provo, perchè si tratta di una verità evidente. Non lo provo, perchè non potrei provarlo senza contraddizione, perchè non può essere provato da nessuna persona del mondo. Non lo provo, perchè questa verità medesima è la condizione necessaria di ogni prova, e senza di essa niun altro vero può essere provato. Non vedete che se mettete in dubbio la corrispondenza fra la cognizione e il suo oggetto, voi siete scettico assoluto e senza rimedio? Non vedete che se altri vuol dimostrare tale corrispondenza dee pur servirsi della cognizione; e che se il valore di questa è dubbioso, non se ne può cavare dimostrazione di sorta? Com'è possibile, signor Tarditi, che paralogizzate così grossamente, senza avvedervi dei vostri paralogismi? Che cos'è la verità, se non la corrispondenza fra il reale e l'ideale, le cose e le cognizioni? Che cos'è la verità prima, se non la corrispondenza fra un primo giudizio e gli oggetti a cui esso giudizio si riferisce? E qual è questo primo giudicato, se non la formola ideale? Come adunque volete provare che la formola ideale corrisponda al suo oggetto? Giacchè in tal caso dovrete avere un'altra formola, e così via via in infinito. E che bisogno avete di provarlo, quando l'oggetto medesimo della formola è il termine immediato della cognizione che ne avete? quando tra l'oggetto e la cognizione non si frappone mezzo di sorta? E se voi non

(1) Pag. 87.

avete bisogno di provare il concreto sostanziale della prima formola, perchè volete che vi si provi l'ordine che corre tra le varie sue parti? Forsechè quest'ordine è separabile da essa formola? forsechè non appartiene alla sua sostanza? forsechè è men chiaro, meno evidente, men necessario, assoluto, immutabile, della formola medesima? Se il vero sta nella corrispondenza fra la cognizione e il suo oggetto, come volete che l'ordine delle cose sia vero, se non risponde a quello delle cognizioni? O vorrete dire che la verità concernente l'ordine delle cose abbia un'essenza diversa da quella che riguarda le cose ordinate? Non vedete che nei due casi la verità è la stessa, e risiede nella rispondenza della cognizione coll'oggetto conosciuto? E che quindi, impugnando tal rispondenza rispetto all'ordine delle cose, o volendo che vi si provi, voi dovete dubitare di tutto e spiantate universalmente la scienza? Imperocchè le cose stesse non possono esserè pensate, se non vengono disposte in un certo ordine per via del giudizio o del raziocinio; e la scienza tutta quanta abbraccia gli oggetti, in quanto hanno certe attinenze reciproche, e sono fra loro connessi in un modo determinato.

« Or come lo provate voi? — Perchè l'ordine reale » delle cose è quel medesimo delle cognizioni? Ma voi » non sapete nulla dell'ordine reale se non quanto lo » *conoscete* (1) ». Egli è appunto per questo motivo che l'ordine reale s'immedesima; al parer mio, con quello delle cognizioni; giacchè io non sono così temerario da voler parlare di un ordine reale che non conosco. Quanto a voi, signor Tarditi, mi pare che, per voler troppo distinguere l'ordine reale dall'ideale, confondiate qual-

(1) Pag. 87.

che volta l'ordine delle obbiezioni con quello delle risposte. «Perchè l'ordine delle cognizioni è quel medesimo delle cose? Ma questo è una petizione di principio (1) ». La petizione di principio consiste nel voler distinguere i due ordini, e nel cercare con *investigazione filosofica* qual sia quello delle cose, come fate voi. «Perchè se l'ordine delle idee non fosse quel medesimo delle cose, le idee non sarebbero una rappresentazione fedele delle cose stesse? Ma questo è appunto quel che è in questione (2) ». Questo è appunto ciò che non può essere in quistione per un solo istante, chi non voglia impugnare l'evidenza medesima. Imperocchè, se l'ordine delle idee non rappresenta fedelmente l'ordine delle cose, le idee non possono essere *una rappresentazione fedele delle cose stesse*. L'ordine delle cose appartiene alle cose medesime, e ne è una parte importantissima; giacchè la cognizion degli oggetti non si può sequestrare dall'ordine loro e dalle scambievoli attinenze dell'uno coll'altro, come si raccoglie dalla natura del giudizio; essendo impossibile il pensare senza giudicare, e non potendosi giudicare senza connettere insieme le cose per via dei concetti che le rappresentano. «Affinchè il vostro ragionamento abbia valore, bisogna innanzi tutto provare che *l'ordine delle cose e quello delle idee sono* identici, e però un ordine solo (3) ». Ciò non si può provare altrimenti, che discorrendo *ab absurdis*; e io l'ho fatto. Provarlo direttamente è impossibile; giacchè se si potesse por mano a tale assunto, i due ordini sarebbero distinti, e

(1) Pag. 87, 88.

(2) Pag. 88.

(3) *Ibidem*.

la prova annullerebbe sè stessa. « Ma se uno è, secondo » voi, la rappresentazione dell'altro, già sono due e non » più identici; perocchè il rappresentante non è il rappresentato (1) ». Distinguate l'intuito dalla riflessione. Nell'intuito l'oggetto della cognizione non si differenzia in nessun modo dalla cognizione stessa; onde i due ordini sono identici numericamente e specificamente. Ma nella riflessione, atteso il replicamento che lo spirito esercita sovra di sè medesimo, si dee ammettere, oltre l'oggetto diretto e immediato della cognizione, un'impressione fatta da esso nello spirito intuente; la quale impressione non è però rappresentativa dell'oggetto, se non in quanto si copula colla immediata apprensione di esso fatta dall'intuito e travasata nella riflessione. Ora, se voi considerate l'ordine conoscitivo in quanto si gemina nella riflessione, esso è identico specificamente coll'ordine reale, benchè non lo sia numericamente; e questa medesimezza specifica basta a mantenere le mie ragioni e ad annullare le vostre. Imperocchè, quando io affermo l'identità dei due ordini, voglio solo affermare che sono della stessa natura, e l'uno è la copia sincera dell'altro; laddove voi, negandola, ne inferite che l'ordine delle cognizioni procede a rovescio dell'ordine delle cose.

« Inoltre nel vostro ragionare havvi pur questo errore, che colle idee sole si conoscano le cose reali; » quando, all'incontro, la realtà non è punto nè poco » rappresentata o fatta conoscere dall'idea. L'idea è necessaria, ma non basta. Noi conosciamo le cose in » quanto agiscono in noi, ma per l'idea dell'*essere*; » questa è il *mezzo*; la loro azione in noi è il limite

(1) Pag. 88.

» della nostra conoscenza di esse; l'una cosa non contraddice all'altra (1) ». Io non so, signor Tarditi, se voi sappiate che, siccome la base dee essere più salda dell'edifizio, e il piedestallo della statua, e la gruccionde si serve l'attratto, delle sue gambe, così quando si vuol provare una proposizione con un'altra, bisogna che questa abbia un po' più di fermezza e di consistenza di quella. Ora, nel caso presente, voi fate il contrario; poichè per tenere in piedi o almeno in tentenne il vostro paradosso della distinzione dei due ordini, voi l'appoggiate alla gruccionde della teorica rosminiana sul giudizio; la quale, dopo quello che se n'è detto nella Introduzione e nelle Lettere precedenti, è così rovinata, che non può meglio aiutarvi di un gambo di finocchio. Io mi rifarò su questo articolo in uno dei Dialoghi seguenti; dove toccherò pure ciò che ne dite nella vostra quarta lettera, senza paura di offendervi, poichè non vi fa ingiuria chi vi nega il potere di risuscitare i morti. Frattanto io m'accorgo che siete stupito della mia semplicità filosofica, e mi compiangete cordialmente, perchè *nel mio ragionare havvi pur questo errore, che colle idee sole si conoscano le cose reali*; errore intollerabile dopo le luminose discussioni del vostro maestro a questo proposito. Ma per scemarvi la meraviglia, io vi voglio dire un mio secreto; il quale si è che io non sono sensista, e che non mi basta l'animo di divenirlo, neppure in compagnia del Rosmini o colla vostra. Ora l'affermare, come voi fate, che *la realtà non è punto nè poco rappresentata e fatta conoscere dall'idea*, e che quindi la notizia di essa procede dal senso, è un sensismo così sperticato, che disgrado tutti i sensisti del

(1) Pag. 88.

mondo, da Democrito sino al Tracy, di superarlo. Imperocchè l'essenza e la malizia del sensismo consistono nel ripetere la cognizione del reale e il valor del giudizio dal senso, e non già nel rigettare un'idea vana e insussistente, che non serve a nulla (ancorchè non sia opera del senso), come il vostro ente possibile. Ma di ciò mi rimetto al mio Dialogo. « Finchè dunque non è » provata l'identità dei due ordini ideologico e ontologico; finchè non è provato che non è col concorso » dell'idea e del sentimento che noi conosciamo le cose, » o che l'uno di questi elementi contraddice all'altro; un » Rosminiano potrà sempre ritorcere contro voi il vostro argomento, e dirvi che il supporre che l'ordine » ideologico non differisce dall'ontologico, è gratuita e » strana sentenza (1) ». Voi potete conchiudere dalle cose dette chi debba aver paura nella presente occorrenza di ritorcimenti e di rappresaglie.

Fatto questo po' di preambolo sui due ordini, voi passate ad esaminare le mie ragioni contro il vostro ente possibile. E in prima vi dolete che io abbia franteso il vostro maestro, chiamando l'ente possibile *un astratto*. « Chi ha letto il Nuovo Saggio del Rosmini e la vostra Introduzione non può a meno di dirvi che voi » supponete qui, come quasi sempre, che l'Ente possibile e ideale del Rosmini sia lo stesso che l'Ente » astratto, e che la mente si formi l'idea di un tal ente » per mezzo dell'astrazione; non può a meno di domandarvi in qual luogo delle opere del Rosmini abbiate » mai trovato che l'Essere ideale che forma la nostra » intelligenza, sia un astratto dell'Ente reale, e se non » siano anzi innumerevoli i luoghi ove Rosmini dice il

(1) Pag. 88.

» contrario (1) ». Poichè desiderate che io vi citi di nuovo i luoghi in cui il Rosmini colloca fra gli astratti il suo ente possibile (benchè io gli abbia già riferiti in una nota della Introduzione), mano a soddisfarvi. Tendetle le orecchie e sentite. « La possibilità è l'*astrazione* » ultima che possiam fare in qualunque nostro pensiero: se non pensiamo un ente sussistente, noi possiamo da un tal pensiero *astrarre* ancora qualche cosa, cioè la persuasione della sua sussistenza, senza che ci svanisca al tutto dalla mente: perocchè rimarrà ancora il pensiero della possibilità di quell'ente. L'idea dunque generalissima di tutte è l'*ultima delle astrazioni* è l'essere possibile, che si esprime semplicemente, nominandolo *idea dell'ente* o dell'*essere* (2) ». « L'esistenza è di tutte le qualità generali delle cose la generalissima. Pigliate qualunque oggetto vi piaccia, cavate da lui coll'*astrazione* le sue qualità proprie, poi rimuovete ancora le qualità meno comuni, e via via le più comuni ancora: nella fine di tutta questa operazione, ciò che vi rimarrà per ultima qualità di tutte, sarà l'esistenza (3) ». « Togliamo in esempio l'idea concreta di Maurizio, nostro amico. Quando dall'idea concreta di questo amico voglio rimuovere ciò che v'ha di proprio e d'individuale, egli non mi resta più l'idea di Maurizio, non più l'idea del mio amico; la parte più cara è rimossa dalla mia mente; non mi resta più in quella che l'idea comune di un uomo. Ma dopo questa prima *astrazione* se ne

(1) Pag. 89.

(2) *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. Milano, 1836, tomo II, p. 20.

(3) *Ibidem*, p. 21.

» faccia un'altra, cioè *si astraggano* tutte le qualità pro-  
 » prie dell'uomo. Per questa seconda operazione del  
 » mio pensiero, l'ente a cui io penso già non è più un  
 » uomo.... l'idea che mi resta è un'idea più generale,  
 » è l'idea di un animale. Procedendo a notomizzare e  
 » rescindere da questa idea altre qualità, io posso allo  
 » stesso modo *astrarre* colla mia mente dalle qualità  
 » proprie dell'animale: che mi resta allora? l'idea di un  
 » puro corpo privo di sensitività, dotato solo di vege-  
 » tazione. Voglio ancora colla mente mia tagliar da lui  
 » ogni organizzazione..... la mia idea è divenuta in tal  
 » modo l'idea di un corpo in genere..... Voglio io final-  
 » mente non badare coll'attenzione mia nè pure a ciò  
 » che ha di proprio il corpo: allora quella idea di corpo  
 » mi si cangerà nell'idea di un ente in universale: in  
 » tutte queste diverse *astrazioni* la mia mente si è sem-  
 » pre occupata di qualche cosa..... fino che è perve-  
 » nuta ad avere la idea più generale di tutte, cioè l'idea  
 » di un ente..... Recata pertanto a questo estremo  
 » punto, *l'astrazione* non può più proceder oltre.....  
 » L'idea dunque dell'essere è l'idea generalissima, è  
 » *l'ultima astrazione possibile* (1) ». « L'ultima cosa  
 » che pur ci rimane, e quasi direbbesi l'ossatura comu-  
 » ne di tutte le altre qualità che abbiám rimosse, è l'i-  
 » dea dell'essere, la più generale e *la più astratta di*  
 » *tutte le idee*: e tolta via la quale, ogni altra idea ed  
 » ogni pensiero ci è reso impossibile: mentre ella so-  
 » prasta nella mente, anche tutta sola e nuda come la  
 » si giunge a contemplare a forza di *astrazioni* (2) ».  
 » L'essere è ciò che rimane nelle idee nostre dopo che

(1) *Nuovo Saggio*, p. 22, 23.

(2) *Ibidem*, p. 23.



„ s'è fatto sopra di esse tutte *le astrazioni* possibili; „ *l'ultima delle quali* ci dà appunto l'essere solo e puro, il quale rimosso, ogni idea è distrutta (1) ». Spero che questi testi basteranno per chiarire il lettore qual fede si debba a voi e ai vostri condiscepoli, quando si tratta di qualche passo che vi scotta nelle opere del vostro maestro. Dico a voi e ai vostri condiscepoli; perchè la vostra asserzione su questo articolo fu ripetuta in coro da parecchi Padri della Chiesa rosminiana, conforme alla consuetudine che hanno di copiarsi l'un l'altro ciecamente per palliar con quest'arte l'indicibile sterilità che a tutti è comune (2). Io aveva già tocco il vostro sbaglio nelle prime Lettere; ma essendomi riservato a metterlo in chiaro, ciò indusse i savi della scuola a replicarlo, confidandosi che sarebbe loro giovato almeno per qualche mese. E non vi si può negare che il partito non sia buono per a tempo; imperocchè qual uomo che non abbia toccato con mano la sincerità e la lealtà dei Rosminiani, potrà risolversi a credere che essi vogliano mentire in modo così inverecondo, e negare che il loro maestro abbia detto anche una volta sola ciò che disse e ripeté espressamente? Ma d'ora innanzi l'industria non vi farà prode; perchè tutta Italia sa oggimai che per non ammutire vi siete ridotti a disdire il detto e a ridire il disdetto, secondo vi occorre; e i passi testè allegati ne porgono uno splendido esempio. Imperocchè voi mi provocavate a trovare *il luogo delle opere del Rosmini* in cui egli dica che *l'essere ideale sia un astratto*

(1) *Nuovo Saggio*, tomo III, p. 36.

(2) Essi usano la stessa alchimia intorno alle lodi date da qualche autore al loro sistema, prima che ne fosse noto il veleno. Nel che sono più scusabili; perchè in opera di elogi il Rosminianismo è ridotto a vivere di arretrati.

*dell'ente reale*; e io ve ne ho allegati, non uno, ma molti; ai quali potrei aggiugnerne altri moltissimi; e segnatamente tutti quelli in cui il vostro maestro chiama l'idea dell'ente *generale, generalissima, la più generale di tutte le idee*; giacchè anche i fanciulli che studiano logica, sono obbligati a sapere che ogni concetto generale è altresì astratto, benchè non ogni concetto astratto sia generale; perchè in opera d'idee l'astrazione è alla universalizzazione ciò che è il genere alla specie.

Accusando alcuni Rosminiani di mala fede intorno all'affermazion sovrascritta, io sono lontanissimo dal fare a voi la medesima imputazione; e, certo come sono della bontà del vostro animo, andai investigando nella presente occorrenza in che guisa si possa onorevolmente spiegare il vostro errore, e salvarvi dalla taccia di menzognero. E mi son risoluto di trovarne il modo, parte nelle parole del Rosmini, e parte nelle vostre. Il Rosmini, dopo di aver chiamata l'idea dell'essere *l'ultima astrazione possibile, e la più astratta di tutte le idee*, si accôrse del pericolo in cui egli incorreva, se l'ente ideale era tenuto per un astratto come gli altri; imperocchè il suo sistema essendo bilicato su due sentenze contraddittorie, secondo l'una delle quali esso ente è una semplice forma subbiettiva e innata della mente umana, e secondo l'altra una forma obbiettiva e divina, l'unico scampo che gli rimane consiste nel velare questa intima e inevitabile ripugnanza nel miglior modo possibile. Ora la contraddizione sarebbe troppo evidente se si collocasse l'ente ideale fra le mere astrattezze; imperocchè, come mai una schietta astrazione potrà esser Dio, e avere le altre proprietà che il Rosmini è forzato di attribuire al suo ente, ogni qualvolta egli vuole sot-

trarsi alle dure strette dello scetticismo e del nullismo? Bisognava dunque immaginare una spezie di astrazione *sui generis*, che non sia l'astrazione comune delle scuole; in virtù della quale l'autore possa avviluppar la materia, e aggirando il cervello dei semplici, affermare o negare che l'ente possibile sia un astratto, secondo i bisogni e le occorrenze. Tal è in effetto la perpetua strategia del Rosmini e de' suoi discepoli rispetto a tutti gli articoli della loro dottrina. Io vi concedo dunque ampiamente che *siano innumerevoli i luoghi ove Rosmini dice il contrario*, negando che l'ente ideale sia *un astratto del reale*; ma ciò non toglie che non siano del pari *innumerevoli i luoghi* in cui lo afferma, chiamando l'ente ideale *astratto, generale, comunissimo* e con altri siffatti nomi, che tutti importano l'astrazione. Così del pari *sono innumerevoli i luoghi* in cui egli fa dell'ente ideale una mera forma subbiettiva dello spirito umano, e *innumerevoli i luoghi* in cui lo rappresenta come divino, e dotato di necessità, d'immutabilità, di eternità e delle altre doti proprie della divina natura. Se si ha l'occhio a questa pugna perpetua ed intrinseca del Rosminianismo seco medesimo, non ci stupirà punto il vedere che l'autore di esso, dopo aver chiamato tante volte l'idea dell'ente un'astrazione, e descritto il processo astrattivo da cui risulta, disdica in altra occasione la sua propria sentenza: « Quando io » nel corso di quest'opera chiamo l'idea dell'essere in » universale *astrattissima*, non intendo che sia dalla » operazione dell'astrarre prodotta, ma solo che essa » sia per sua natura astratta e divisa da tutti gli esseri » sussistenti. E veramente in ordine alle astrazioni formate potrebbe dirsi che ve n'abbia alcuna più astratta » dell'idea stessa dell'essere, giacchè l'idea di *unità*, di

„ *possibilità*, ecc., sono idee che suppongono un'astrazione formata sull'essere stesso (1) ». Perciò ivi stabilisce che « l'idea dell'essere è di tal natura, che l'uomo non può formarsela coll'astrazione (2) »; e altrove, distinguendo l'universalizzare dall'astrarre, discorre così: « In ogni universalizzazione havvi un cotale stato di nostra mente, nel quale noi prescindiamo, e non badiamo punto al giudizio sulla *sussistenza* della cosa, il che sembra una specie di *astrazione*. A me pare tuttavia più conveniente il non adoperare questo nome di *astrazione* per indicar ciò; conciossiachè noi coll'operazione dell'universalizzare non togliamo cosa alcuna dalla stessa rappresentazione (3) ». E poco appresso: « Ov'io stacco l'*idea* dalla percezione per considerarla separatamente, sembra ch'io l'abbia astratta, perchè ho tolto via il legame particolare col fantasma o colla sensazione individuale, n'ho cacciata la sussistenza della cosa. Sembra adunque che in questa operazione v'abbia una specie di astrazione che si può specificare nominandola *astrazione dalla sussistenza* o dal giudizio (4) ». Vi prego a notare, signor Tarditi, l'esitazione con cui procede in questi luoghi il vostro maestro, per ordinario così affermativo; egli non sentenza definitivamente, ma dice che *gli pare più conveniente* di non chiamare l'opera dell'universaleggiare col nome di *astrazione*; e poi si pente, e fa grazia al vocabolo, purchè mitigato da un aggiunto; e anche con questo temperamento non è sicuro del fatto suo: *sembra*, dic'egli, *che in questa operazione v'ab-*

(1) *Nuovo Saggio*, tomo III, p. 325.

(2) *Ibidem*, p. 323.

(3) *Ibidem*, tomo II, p. 81.

(4) *Ibidem*, p. 82, 83.

*bia una specie d'astrazione.* Si può immaginare una modestia maggiore? Ma il fatto si è che il valentuomo si accorge di essere in contradizione con sè medesimo e colla dottrina universale dei logici sull'astrazione. Veduto il discorso del maestro, sentiamo il vostro. « Per riconoscere nelle nostre idee attuali la loro *forma* comune, che è l'Essere possibile, ci è forza senza dubbio di separarlo coll'astrazione da tutti gli altri elementi coi quali è congiunto; ma questa separazione od astrazione ne suppone e non produce nè il possibile nè il concetto del possibile, bensì solamente l'appura, e così appurato ce lo fa meglio ravvisare e conoscere. Il possibile non è, secondo Rosmini, l'astratto del reale; ma il reale è una determinazione o meglio un'attuazione del possibile <sup>(1)</sup> ». Raccogliendo tutte queste cose, io mi risolvo che voi negiate l'ente ideale essere un astratto per tre ragioni; vale a dire, perchè 1.° l'astrazione, al parer vostro, consiste nel produrre nuove idee, formandole di pianta, e non nell'appurare i concetti preesistenti, qual si è quello dell'ente possibile; 2.° le idee astratte sono quelle che mentalmente e di mano in mano si levano da una cosa, non l'ultimo residuo di essa, cui la mente non può sottrarre senza lasciar di pensare, qual si è appunto l'ente ideale; 3.° il concetto di questo ente essendo, secondo il Rosmini, una forma ingenita della mente umana, anteriore ad ogni operazione di essa mente, e quindi all'astrazione, non può essere un astratto; perchè questo nome si dà solamente a quei concetti che vengono partoriti dalla facoltà astrante. Non mi bisogneranno molte parole per mostrare la vanità di queste tre asserzioni, e concludere

(1) Lett. III, p. 89, 90.

che non si può togliere al vostro ente la qualità di astratto, senza annullare la sua natura.

E in prima io vi nego risolutamente che l'astrazione consista nel produrre e nel formare di pianta nuove idee, e non nell'appurare quelle che dianzi si avevano. Non vedete che lo stesso vocabolo di *astrazione* presuppone che i dati di essa siano preesistenti? Che cosa s'è astrarre, se non separare o distinguere? E come si può separare o distinguere ciò che non si trova? Mostratemi un astratto i cui elementi positivi non si contengano nel concreto, onde esso astratto deriva. Se tali elementi non si racchiudessero anteriormente nel concreto, su cui l'astrazione lavora, lo spirito dovrebbe crearli, cavandoli dal nulla; il che è doppiamente assurdo. Assurdo, perchè ripugna che una mente creata sia creatrice, eziandio negli ordini delle cose contingenti; assurdo, perchè nel nostro caso converrebbe assegnare allo spirito creato una facoltà di cui manca Iddio medesimo, e che involge contradizione; qual si è il potere di creare negli ordini dell'ideale e dell'intelligibile, che son necessari e assoluti. Iddio, che è onnipotente nel giro delle cose finite, non può creare la menoma idea; perchè la menoma idea obbiettivamente è Dio, il quale per crearla dovrebbe farsi creatore di se medesimo; cosa impossibile a concepirsi, chi non abbia l'ingegno e la perspicacia di Cartesio (1). Vedete adunque, signor Tarditi, con quanta ragionevolezza si possa dire che l'astrazione dee *produrre il concetto del possibile*, affinchè questo sia un astratto. Ma in che consiste la virtù dell'astrazione, se essa non produce e non

(1) Vedi la mia *Introduzione allo studio della filosofia*, tomo I, nota 62.

può produrre nuove idee, direte voi? Io potrei rispondervi che essa risiede nel *separare* gli elementi ideali che sono in natura congiunti; ma questo vocabolo mi par poco preciso e a proposito per le ragioni accennate in altra occasione. Vi dirò dunque che l'astrazione consiste, non già nel disgiungere l'unito, e tampoco l'identico, ma nel distinguere riflessivamente ciò che è confuso nella cognizione intuitiva, e realmente inseparabile, ma che contiene potenzialmente i semi della distinzione (1). Chiamate a rassegna tutte le astrazioni immaginabili, e vedrete che ciascuna di esse si radica nel concreto e lavora su elementi che già si trovano, rendendo più distinti i contorni reali e intuitivi, se si tratta del finito, o considerando relativamente l'oggetto, se questo è senza limiti. L'ufficio insomma dell'astrazione è di *appurare*, come voi dite benissimo, i concetti preesistenti; tantochè, se l'idea dell'ente possibile è un risultato di questo appuramento, per vostra con-

(1) Dicendo che nel concreto dell'intuito si contengono i rudimenti e quasi le prime linee della distinzione riflessiva, parlo del finito, non dell'infinito. L'infinito, in quanto si conosce razionalmente, non contiene il principio di alcuna distinzione, perchè è perfettamente uno ed identico; la distinzione che la mente dell'uomo vi opera, si fonda nelle attinenze estrinseche dell'infinito verso il finito, le quali sono realmente molteplici, come proverò in altro luogo. E qui si noti come la dottrina dei Rosminiani corra doppiamente a rovescio del vero; imperocchè essa non ammette che il concreto finito contenga virtualmente le basi del processo astrattivo in ogni sua parte, e conferisce alla facoltà di astrarre il poter di creare nuovi elementi intellettivi; laddove riconosce nel concreto infinito una distinzione effettiva tra l'idealità e la realtà. Il che consuona al genio ritroso di tal filosofia in universale; la quale riproduce in ogni minima parte il contrapposto capitale da lei introdotto fra l'ordine delle cose e quello delle idee.

fessione medesima ella si dee collocar fra gli astratti. — Ma astratta ella non può essere, poichè non appartiene agli elementi che si sottraggono, ed è anzi il residuo della sottrazione. — O non vedete che se l'astrarre consiste in quella distinzione mentale che esclude la possibilità della separazione effettiva, tanto è astratto ciò che si leva, quanto ciò che rimane, fatta l'astrazione? Il processo che si tiene dalla mente, non altera la natura dell'astrazione in sè stessa e degli elementi che ne risultano; quando la natura astratta di tali elementi consiste solo nell'essere distinti l'uno dall'altro. Ogni qualvolta v'ha una radice effettiva di distinzione nelle cose realmentè inseparabili, voi potete astrarre a piacere vostro, cominciando da questa o da quella; e in ogni caso ciascuna di esse, in quanto è distinta dalle compagne, è una vera astrazione. Così, pogniamo, la figura e la solidità di un corpo sono egualmente due astrazioni, sia che separeiate la prima dalla seconda o la seconda dalla prima; come l'idea del vostro ente è un vero astratto, sia che voi leviate via il possibile, lasciando il reale, o leviate il reale, lasciando il possibile. — Ma il possibile non è opera dell'astrazione, poichè la precede ed è una forma innata dello spirito umano; e non essendò opera dell'astrazione, non è un astratto, come voi dite. — Questo è appunto ciò che rovina il sistema del vostro maestro; il quale è costretto ad ammettere un astratto che non è opera dell'astrazione; e quindi un astratto che non è un astratto e contraddice a sè stesso. Voi credete che quando io obbiettai al Rosmini che il suo ente possibile è un astratto, abbia voluto inferirne ch'egli lo fa nascere dall'astrazione; laddove la mia obbiezione non calzerebbe se tal fosse la mente del vostro autore; e la forza di essa deriva ap-



punto dall'intenzione che gli attribuite. Per chiarirvene, permettete che vi riferisca le mie parole. « Se questa s'asserzione » (cioè la sentenza rosminiana che *l'idea primitiva dell'ente rappresenta solo l'ente possibile*) « fosse vera, ne seguirebbe che l'idea del possibile precede quella del reale; il che è in prima contrario all'ordine psicologico. Imperocchè, secondo il processo naturale dello spirito, l'astratto susseguendo al concreto e nascendo da esso, la cognizione concreta del reale dee precedere la cognizione astratta del possibile (1) ». Vedete com'io accuso il Rosmini di contraddire all'ordine psicologico? E in qual modo gli contraddice, se non ammettendo un astratto, che non è preceduto dal concreto e che quindi non è opera dell'astrazione? Se il Rosmini presupponesse un concreto primitivo, da cui la riflessione astraente cavasse il suo ente possibile, non gli si potrebbe apporre; salvo che egli perderebbe la sua propria personalità come filosofo, e non sarebbe più rosminiano. Ma egli ammette un astratto senza concreto anteriore e senza aiuto di astrazione; e questo è l'assurdo. Nè vi giova il dire che l'ente possibile non è un astratto, appunto perchè non procede dall'astrazione; perchè, dico io, l'astratto è l'opposto del concreto, e tutto ciò che non è concreto dee essere astratto. Vorrete voi collocare il vostro ente possibile fra i concreti? Non credo che abbiate compimento dal vostro maestro di conceder tanto; perchè la perdita in tal caso sovrasterebbe al guadagno. Uopo vi è dunque annoverarlo fra gli astratti. Voi ammettete pertanto un vero astratto, che tuttavia non si fonda in alcun concreto, e non è opera dell'astrazione; il che

(1) *Introduzione*, tomo II.

ripugna a ogni legge psicologica. Il difetto di astrazione producente non toglie già all'astratto la propria natura, cioè l'essere astratto; giacchè il concetto di cui si parla, non essendo eziandio in tal caso concreto, dee essere astratto necessariamente; la natura dell'astratto versando nella sua opposizione verso il concreto. Ma siccome, giusta le condizioni proprie dello spirito umano, l'astratto non può aver luogo senza l'opera dell'astrazione, e quindi senza un concreto precedente, voi, rimuovendo il concorso della facoltà astrattiva e della concretezza, introducete un astratto che ripugna alle leggi della mente nostra e all'indole di ogni altra astrattezza che cada nella nostra apprensiva.

« Nè per questo vi si afferma già, come voi suppone-  
 » te, che *il principio dell'esercizio intellettuale si fac-*  
 » *cia in un modo particolare* (1) ». Se il principio della  
 cognizione risiede in un astratto senza concreto, e se  
 in tutti gli altri casi il concreto precede e produce l'a-  
 stratto, ne segue che, secondo voi, *il principio dell'e-*  
*sercizio intellettuale si fa in un modo particolare.*  
 « Bensì vi si dice, invece, che nell'ordine della rifles-  
 » sione noi c'innalziamo dal reale al possibile, dal con-  
 » creto all'astratto, e nell'ordine dell'intuizione o co-  
 » gnizione diretta la mente parte dal possibile e scende  
 » al reale, dal puro al concreto (2) ». Dunque il prin-  
 cipio dell'esercizio intellettuale si fa in un modo par-  
 ticolare e diverso da quello che si tiene in appresso, e  
 la mia critica è rafferma dalle vostre parole nel pun-  
 to stesso che la negate. Del resto, rovesciate la vostra  
 sentenza, dicendo che *nell'ordine della riflessione*

(1) Lett. III, p. 90.

(2) *Ibidem.*

spesso noi c'innalziamo dal possibile al reale, dall'astratto al concreto, il che non succede e non può succedere nell'ordine dell'intuizione, e voi sarete d'accordo col vero. Se questo partito di capovolgere le proposizioni vi piace, potremo intendercela facilmente; giacchè nella più parte dei casi il Rosminianismo interpretato con quest'arte magistrale si riduce di leggieri a perfetta evidenza. Ma che nel giro dell'intuito la mente muova dal possibile e dall'astratto, è cosa troppo enorme ed incomportabile; perchè l'intuito, travagliandosi direttamente sugli oggetti in sè stessi, senza arrogarvi alcun elemento subbiettivo, eziandio menomissimo, dee versare nel concreto e nell'effettivo. « E » voi stesso non dite anche poco dopo che *l'ordine ri-*  
*» flesso dee differire dall'ordine diretto?* (1) » Certo sì, come il secondo ciclo degli ordini reali differisce dal primo. Ma siccome l'ultimo ciclo delle cose è impossibile, senza quello che lo precede, la riflessione non potrebbe dilungarsi, senza errore, dall'ordine dell'intuito e del primo ciclo, se non cominciasse col riprodurlo.

« Ma *l'ordine primitivo*, secondo voi, *degli atti intellettivi* dev'essere conforme all'ordine logico. Ora, » secondo *l'ordine logico*, il possibile presuppone il » reale, perchè senza qualcosa di reale non si può » concepire qualcosa di possibile. Se nulla è realmente, » nulla può essere. Intorno a questo vostro discorso osserverò, innanzi tutto, che in esso si suppone manifestamente che l'ordine cronologico delle cognizioni » sia lo stesso che l'ordine logico, come se, trattandosi » dell'acquisto delle idee, il concludere *propter hoc*,

(1) Pag. 90.

» *ergo post hoc* non fosse altrettanto vizioso come il  
 » conchiudere *post hoc, ergo propter hoc*: si suppone,  
 » in secondo luogo, che l'ordine *logico* sia lo stesso che  
 » l'ordine *delle cose*. Niun dubbio, per esempio, che  
 » nell'ordine delle cose la causa non preceda l'effetto,  
 » e che nell'ordine logico l'idea di causa non preceda  
 » l'idea di effetto; eppure nell'ordine delle cognizioni  
 » succede il contrario. La è questa una verità non mai  
 » abbastanza inculcata, che, cioè, vi ha una condizione  
 » a cui le cose sono esistenti, e ve ne ha un'altra a cui  
 » esse sono possibili o pensabili. Così noi percepiamo  
 » prima il piacere, appresso il bene, che è la causa del  
 » piacere; che anzi il bene stesso non è pensabile se  
 » non in relazione col godimento ch'egli produce o può  
 » produrre in un soggetto capace di godere, come la  
 » causa non è pensabile se non in relazione cogli effetti  
 » che produce o può produrre: e con tutto ciò, nell'or-  
 » dine delle cose, come nell'ordine logico, il bene e la  
 » causa precedono il piacere e l'effetto, e i concetti dei  
 » primi precedono que' de' secondi (1) ». Non com-  
 prendo bene il vostro modo di connettere in questo  
 ragionamento. Imperocchè, affermando che *io suppongo*  
*che l'ordine logico sia lo stesso che l'ordine delle cose*,  
 voi parete negarlo, o almeno metterlo in dubbio; e tut-  
 tavia espressamente lo concedete. Ora se la medesimezza  
 dell'ordine reale e dell'ordine logico è indubitata,  
 benchè io *la supponga*, fate il vostro conto che altre-  
 tanto abbia luogo intorno a ciò che *suppongo* dell'or-  
 dine cronologico. Rispetto poi a quest'ordine, distin-  
 guete in prima l'intuito dalla riflessione. Nella cog-  
 nizione intuitiva non v'ha ordine cronologico, perchè

(1) Pag. 90, 91.

non vi ha tempo; la successione degli oggetti e degli atti cogitativi appartenendo alla cognizione riflessa solamente. Ma nella riflessione bisogna pur distinguere due processi, l'uno dei quali è primitivo e rispondente al primo ciclo, l'altro secondario e correlativo al secondo ciclo; quello produttivo della sintesi e del metodo ontologico, questo generativo dell'analisi e del metodo psicologico. Il primo di questi processi, essendo un ritratto fedele dell'intuito, non può partorire un ordine cronologico contrario all'ordine logico; e tuttavia, abbisognando della successione (come quella che appartiene all'essenza della facoltà che riflette, ed è la fonte della cognizione distinta e spiccata, propria di essa), dee attenersi a un andar temporaneo che si riscontri a capello coll'altro. E ciò è in effetto quel che succede; giacchè nella sintesi si discende dall'Ente alle esistenze, e dalla causa agli effetti. Nel secondo processo lo spirito tiene una via contraria, e risale dagli effetti alla causa; e il suo discorso trova pure un fondamento obbiettivo nel secondo ciclo, che è l'analisi ontologica ed esterna della sintesi creatrice. Laonde, eziandio in questo caso, l'ordine cronologico si ragguaglia coll'ordine logico; conciossiachè vi ha un ordine logico ascendente, che quadra al secondo ciclo, come v'ha un ordine logico discendente, che risponde al primo. Tanto non che occorre mai, propriamente parlando, quella contrarietà dell'ordine logico e dell'ordine cronologico che è così cara ai Rosminiani, e s'intreccia colla discordanza da loro introdotta fra il tenor delle cose e quello delle cognizioni. Dico propriamente parlando; perchè il dissidio ha soltanto luogo quando si confronta l'ordine cronologico del secondo ciclo coll'ordine logico del primo; ed è unicamente per questo verso che

io parlai alcune volte della diversità e opposizioni dei due ordini. Ma siccome il secondo processo riflessivo presuppone il primo, lo spirito non potrebbe mai salire dall'effetto alla causa, se dianzi non fosse disceso dalla causa all'effetto, e se non avesse presente la tela intuitiva di questo cammino primitivo e fondamentale, mediante l'apprensione continua e immanente dell'atto creativo. Volete una prova di quanto vi dico? Sottoponete all'analisi l'idea di effetto, e troverete ch'essa contiene implicitamente quella di cagione. L'idea di effetto è relativa, e ogni concetto relativo importa una notizia, almeno confusa, dei due termini della relazione; cosicchè è tanto impossibile il pensare eziandio per un solo istante all'effetto come effetto, senza avere l'idea di causa, quanto è impossibile il pensare alla valle, senza possedere l'idea della montagna. Quando adunque, analiticamente procedendo, movete dall'effetto, voi avete simultaneamente l'idea di causa; ma tale idea, in quanto si trova implicata nella nozione di effetto, è solo confusa, perchè non vi è somministrata dalla riflessione, ma dall'intuito, che apprende solo confusamente la tela ideale presente allo spirito. Dite altrettanto dell'idea del bene in ordine al piacere; purchè per bene intendiate un bene assoluto, cioè il Buono, e non una cosa creata. E come potrete dubitarne, se avete letto e meditato Platone?

« Inoltre: poichè l'Ontologia è la scienza dell'Es-  
 » sere nella sua unità e trinità, e non nella sola realtà;  
 » il *possibile* adunque è il *reale* nell'ordine ontologico  
 » si suppongono scambievolmente; ma non così nell'or-  
 » dine dei *concetti*; perchè i concetti non sono che *idee*,  
 » e le idee non sono che idee, non richiegono altro (1) »

(1) Pag. 91.

Notate bene che io non ammetto alcuna trinità in Dio, eccetto quella che mi viene insegnata dalla fede; della qual trinità l'ontologia schiettamente razionale non ha diritto d'impacciarsi. La vostra trinità filosofica è un'eresia speculativa, contraria ai dettati di tutte le scuole ortodosse; le quali s'accordano a non riconoscere alcuna distinzione reale fra gli attributi di Dio naturalmente conoscibili. Nè potrebbero farla buona, senza aprir l'ádito da un lato alle dottrine panteistiche, e dall'altro al razionalismo teologico, con pari danno e ludibrio della filosofia e della religione. Ciò che poi aggiungete, dicendo *i concetti non sono che idee, e le idee non sono che idee e non richieggono altro*, è tanto contrario al retto senso, quanto conforme ai vostri pronunziati; perchè se le idee *non richieggono altro*, io vi chieggo come possiate logicamente stabilire l'esistenza delle cose, e cansare il sensismo, lo scetticismo e il nullismo? Idee *che non richieggono altro* sono affatto inutili, e da buttarsi fra le ciarpe; e tal è veramente il vostro ente possibile. « Se diceste che nell'ordine riflesso noi dal » reale c'innalziamo a concepire il possibile per via di » astrazione, la cosa potrebbe correre giusta (1) ». Niu- no può *innalzarsi dal reale al possibile per via di astrazione*, se già non conosce il reale; e siccome tale *innalzamento, che corre giusto*, appartiene, secondo il vostro parere, alla cognizion riflessiva, o, come voi dite, all'*ordine riflesso*, uopo è che il precedente ordine diretto ci somministri l'idea del reale, e non quella del possibile. « Ma voi stesso avete osservato che l'ordine riflesso differisce dall'ordine diretto, ed è perciò che » avete detto che *la riflessione non basta alla scienza*

(1) Pag. 91, 92.

» *speculativa*; ma vuoi di più l'intuizione, che ne som-  
 » ministra i principi (1) ». L'ordine riflesso e analitico  
 differisce dall'ordine diretto e sintetico, ma ne abbiso-  
 gna, ed è appunto in virtù di tal necessità che la no-  
 zione del concreto e del reale dee antivenire quella del-  
 l'astratto e del possibile.

« E nemmeno credo che nell'ordine logico *il possi-*  
*bile presupponga il reale*, come voi dite; e sosterrai  
 » anzi la sentenza contraria; perocchè una cosa per es-  
 » sere reale debb'essere possibile, e non viceversa; lo sta-  
 » to di realtà presuppone dinanzi a sè quello di possi-  
 » bilità, niente *esistendo* se non a condizione che possa  
 » *esistere* (2) ». Se vi pare che lo stato di possibilità vada  
 innanzi a quello di realtà, io non so capire come, da  
 quel filosofo ingegnoso e piissimo che siete, *possiate* pen-  
 sarlo e osiate scriverlo. Dunque la realtà di Dio è logi-  
 camente preceduta dalla sua possibilità? Quando invece  
 ogni possibilità si fonda ed ha radice nella divina es-  
 senza. Distinguate, per amor del cielo, la realtà neces-  
 saria e increata, propria di Dio, dalla realtà contingen-  
 te, che compete alle creature. La prima precorre logi-  
 camente e realmente ogni possibilità; perchè il possi-  
 bile riguarda solo le creature, e non Dio: rispetto a Dio  
 non v'ha possibile, giacchè, la realtà e l'idealità imme-  
 desimandosi perfettamente nella sua natura, la possibi-  
 lità di Dio è la sua sussistenza medesima. Che se il Leib-  
 niz argomentò dalla possibilità di Dio alla sua realtà,  
 tal raziocinio vale solamente *ad hominem*, rispetto a  
 coloro che non sanno ancora avvisare distintamente nella  
 nozion del possibile quella di Dio stesso. Riguardo alla

(1) Pag. 92.

(2) *Ibidem.*



realtà contingente e creata, il concetto di essa è senza dubbio logicamente posteriore a quello del possibile; ma questa posteriorità, non che dar favore alla vostra sentenza, la chiarisce erronea e conferma la mia. Imperocchè la possibilità precedente la realtà creata non è già la vuota forma del vostro ente possibile, destituito di sussistenza, ma una realtà somma e assoluta; cioè Iddio stesso, che contiene nella sua essenza la possibilità della creazione, sia comprendendo i modelli ideali, indivisi nel seno del Logo, sia possedendo la virtù onnipotente, capace di attuarli. Il che si riscontra a capello colla teorica della mia formola; giusta la quale la creazione delle esistenze è preceduta logicamente dall'Ente, nella cui essenza racchiuggonsi, mediante i paradigmi divini degli esseri finiti, i possibili eterni, temporariamente effettuabili. Brevemente, la nozion del possibile non concerne la realtà increata, ma solo la creata; e quantunque sia una mera possibilità in ordine al reale creato, essa è in sè medesima una realtà assoluta, identica a quella di Dio stesso. E qui torna in campo ciò che io dissi nella Introduzione, e che voi non avete inteso; il possibile, cioè, dover essere reale, come possibile; giacchè il vostro possibile, privo di realtà, non è una potenza effettiva, ma un mero nulla.

« L'essere una cosa *reale* prova senza dubbio la sua » possibilità *a posteriori*, come si suol dire; ma questa » può altresì provarsi altrimenti (1) ». Vero, se si tratta della realtà contingente. Ma quando voi volete provare la possibilità del contingente, dovete ricorrere, non già ad un concetto vuoto, ma ad un'altra realtà maggiore, cioè al necessario. « All'incontro la prova più forte che

(1) Pag. 92.

» una cosa non esiste, non è reale, è quella che si deduce dalla sua impossibilità (1) ». Benissimo; ma che cos'è l'impossibilità metafisica (giacchè questa è quella di cui parlate), se non la negazione dell'Assoluto e quindi della realtà suprema? L'impossibile è l'ateismo, l'impugnazione dell'Ente creatore e dell'atto creativo, la distruzione dell'essenza divina, la sovversione e l'annullamento della formola ideale; perciò quando altri nega l'esistenza di una cosa, provandola impossibile, egli rigetta il presupposto di un'assurda realtà creata, in virtù della realtà increata. Nessuna entità contingente e finita può sussistere senza ragion sufficiente; la quale, importando l'intelligibile e quindi l'intelligente necessario e infinito, presuppone una realtà assoluta, ragione ad un tempo e cagione di ogni esistenza. Ora l'impossibile è ciò che non ha ragion sufficiente, e però esclude la cagione e la realtà assoluta; chè altrimenti l'impossibilità avrebbe solo un valor subbiiettivo, cioè relativo alle forze e alla capacità della mente umana. « *Se a posse ad esse non valet illatio*, gli è perchè nell'*affermazione* dell'attualità o realtà d'una cosa è posto di più che nell'*intuizione* della sua possibilità, in quanto al modo (2) ». Lasciando stare da parte la frase affatto rosmينiana e panteistica con cui chiudete il vostro periodo, ve ne concedo la sostanza, ma vi chieggo che cosa sia quel non so che di più, che si trova nell'*affermazione dell'attualità o realtà di una cosa*? Se voi mi rispondete che è il sensibile, vi replicherò che il sensibile non può legittimare un'affermazione qualunque, se non a senno dei pretti sensisti; e per le prove me ne

(1) Pag. 92.

(2) *Ibidem*.

rimetto a ciò che ne dico nelle lettere precedenti e nei Dialoghi che seguiranno. Ora, siccome io non so risolvermi a essere sensista, eziandio colla patente dei Rosminiani, vi dirò il parer mio su quel non so che, purchè mi promettiate di non adirarvi, nè di tenermene il broncio; perchè questa è materia che i vostri colleghi non ne beccano e non vogliono saperne. Il non so che è l'atto creativo che forma il nesso dell'Ente coll'esistente, e movendo da una causa intelligente e liberissima, contiene la ragion sufficiente e dichiara la contingenza delle cose create. Nè vi paia strano che lo spirito nostro sia spettatore di quest'atto; perchè vedere l'atto creativo non è altro che apprendere la realtà contingente delle cose create, e conoscere insieme che tal realtà ha la sua ragion sufficiente in una cagione assoluta. Ora il semplice intuito delle esistenze importa simultaneamente tutte queste cognizioni; come potrete facilmente chiarirvene, facendone un'analisi accurata, o richiamandovi alla memoria quella che io ne ho abbozzata nelle Lettere soprascritte. Dunque egli è verissimo che nell'affermazion di una cosa v'ha un non so che di più, che nella possibilità di essa; e quest'arrota, che è l'individualità della cosa, ci è nota intellettualmente in virtù dell'azione creatrice. Or che cos'è l'azione creatrice, se non il passaggio della potenza all'atto, della possibilità all'esistenza? Il qual passaggio essendo reale, e costituendo la base della cognizione e certezza che abbiamo delle realtà contingenti, la potenza dee essere della stessa sorte; poichè una potenza che non sia reale, come potenza, non potrà mai realmente attuarsi. Questa sola considerazione dee bastare a chiarirvi che la possibilità anteriore alla realtà, come la potenza precorrente all'atto, non può essere quello che è, cioè una

possibilità vera, se non è eziandio reale; e che il vostro schietto possibile, spogliato e brullo di ogni sussistenza, contraddice a sè stesso. Ma certo la sussistenza del possibile, come possibile, non è identica a quella del possibile attuato, poichè non è contingente; il possibile, come possibile, essendo dotato di necessità assoluta. Dunque la sussistenza di cui si tratta, è eziandio necessaria, assoluta e identica a quella dell'Ente creatore. « L'illazione non » vale che per l'Ente assoluto, in cui l'Essere possibile » si assolve e si compie (1) ». L'illazione che si fa dal possibile al reale, riguardo a Dio, non ha che un valore *ad hominem*, come testè ho accennato; perchè il possibile obbiettivamente è l'ideale assoluto, cioè Dio stesso. Nè tale illazione è fondata sull'adagio rosmينiano, che *l'ente possibile si assolve e si compie nell'ente assoluto*; poichè l'idea del possibile, essendo solo applicabile alle cose contingenti e relative, non può precedere quella del necessario e dell'assoluto, ma ne deriva e trova in esso la sua base. « All'incontro *ab esse ad posse valet illatio*, perchè la realtà presuppone la » possibilità (2) ». Nel giro sì del contingente, ma non in quello del necessario. « E che così veramente sia la » cosa, manifesto vi si pare, se provate a invertire i » due assiomi suddetti; perocchè *a non esse ad non posse non valet illatio*; e per contro *a non posse ad non esse valet illatio* (3) ». Questi due assiomi, importando una distinzione effettiva fra il possibile e il reale, risguardano unicamente le creature, non il Creatore; perchè nel caso contrario bisognerebbe supporre

(1) Pag. 92.

(2) *Ibidem*.(3) *Ibidem*.

che in Dio l'esistenza sia separabile dalla possibilità, o questa vada innanzi, almeno logicamente, a quella, e l'Ente assoluto, prima di sussistere, sia possibile. Presupposti egualmente assurdi, poichè se nell'Ente assoluto il possibile fosse distinto dal reale e lo precedesse, esso possibile non avrebbe alcun fondamento o importerebbe un altro assoluto, e così via via in infinito. Nelle cose create, all'incontro, la possibilità si distingue dalla realtà e le va innanzi, perchè si radica nel reale assoluto e supremo, ed è in esso contemplata dallo spirito umano.

« Nè guari vi giova il dire che, *senza qualcosa di reale, non si può concepire qualcosa di possibile*. Noi possiamo infatti fare astrazione, cioè non pensare alla realtà o sussistenza delle cose da noi percepite, e pure intieri ci rimangono i concetti delle cose stesse, non più come reali, ma come possibili; come da questi possiamo con successive astrazioni toglier via mano a mano tutte le determinazioni, e quando tutte siano tolte, ci rimane tuttavia ancora il concetto di qualcosa possibile, e solo tolto questo, è tolto il pensiero (1) ». Se voi fate astrazione dalla realtà e sussistenza delle cose create, da noi percepite, vi rimarranno interi i concetti delle cose stesse, non più come reali, ma come possibili, avendo rispetto alla sussistenza delle cose medesime; perchè il possibile non è altro che la relazione del reale increato e creante verso il reale creabile. Ma nello stesso modo che ogni relazione importa almeno due termini assoluti, fra cui essa abbia luogo, così il possibile, che è una semplice attenzione, presuppone due termini effettivi, l'uno dei quali

(1) Pag. 93.

è il creato, e l'altro l'increato. Voi dovete, signor Tarditi, per essere d'accordo con voi medesimo, ridurre il possibile a un termine solo, cioè al creato; ma in tal caso esso possibile non è più una relazione, contro la natura medesima del concetto, ovvero si riduce ad una relazione unitermina; il che importa una contradizion manifesta. Non vedete che chiunque afferma una cosa esser possibile, accenna unitamente a una realtà effettrice e ad una realtà effettuabile? che una cosa non sarebbe possibile, se non vi fosse un ente che può farla? che questo ente avendo il potere di farla, ne è ragione e cagione? Ragione, come ideale, e atto a concepirla; cagione, come reale, e atto a mandarla ad effetto? Dunque i concetti delle cose create, separati dalla sussistenza loro propria, sono bensì possibili rispetto a tal sussistenza; ma sono reali in sè medesimi; e se reali non fossero, non potrebbero nè anco essere possibili. E sono reali, perchè necessari e assoluti; giacchè l'essere necessario e assoluto non solo importa la realtà, ma una realtà infinita e suprema. Tutto il vostro ragionamento si fonda sulla confusione perpetua del reale creato col reale increato; confusione affatto panteistica, ma inevitabile nel sistema del Rosmini. Tolta via questa confusione, apparisce la vanità dei vostri paralogismi; imperocchè il possibile, che come possibile importa un'attinenza verso l'attuazione di una cosa contingente, e si distingue in virtù di tale attinenza dall'attuazione medesima, considerato in sè stesso è necessario e assoluto, e quindi reale sommamente. « Il possibile » adunque può essere pensato senza pensarlo reale, » anzi a condizione di non pensarlo reale (1) ». Certo,

(1) Pag. 93.

se parlate del reale contingente; ma non già se discorrete dell'assoluto. Così, verbigrazia, l'idea dell'arbore possibile esprime una mera possibilità in ordine all'effettuazione contingente di tale idea, cioè alla sussistenza dell'arbore; ma in sè stessa è un'entità sommamente reale, perchè necessaria, assoluta e identica a Dio stesso. E questa realtà intrinseca dell'idea dell'arbore è la base della sua possibilità, in ordine all'attuazione estrinseca; perchè l'idea non esprime il possibile, se non in quanto ha la virtù di effettuarlo, creando una copia finita di sè medesima. « Al contrario il reale non può essere pensato, senza pensare anche il possibile; senza di che dal concetto del reale non si potrebbe per astrazione separare il concetto di possibile (1) ». Ciò è verissimo del reale creato, ma non dell'increato; il quale non ha bisogno per essere pensato che si pensi eziandio il possibile, giacchè il necessario non è possibile, appunto perchè è necessario. Se il necessario fosse possibile, la negazione della sua sussistenza non sarebbe assurda; e in tal caso perderebbe la propria natura e diverrebbe contingente, intendendosi sotto questo nome tutto ciò che può non sussistere e, lasciando di essere reale, può concepirsi come possibile.

« Che se voi affermaste che dunque per alzarci al puro concetto di ente possibile dobbiamo partire dal reale; vi pregherei solo di ricordarvi che l'ordine della riflessione non è quello dell'intuito (2) ». Ed io supplico voi, egregio signor Tarditi, a rammentarvi ciò che ho detto e ripetuto intorno alla corrispondenza dei due ordini. « L'astrazione non produce il possibile, ma

(1) Pag. 93.

(2) *Ibidem*.

» solo lo appura e scevera dagli altri elementi a lui  
 » congiunti nelle attuali nostre cognizioni (1) ». L'a-  
 strazione non produce il possibile, perchè non produce  
 nulla, e il suo ufficio consiste sempre nell'appurare e  
 sceverare gli elementi preesistenti. Ma l'astrazione, se-  
 parando il possibile dal reale creato, non lo separa già  
 dal reale increato, e quando lo distingue dal reale in-  
 creato, lo considera, non già in sè stesso, ma come una  
 relazione estrinseca; perchè il possibile in sè stesso e  
 divisamente da tal relazione è lo stesso reale increato.  
 Voi passate quindi a confutare un'opinione del Bardili,  
 ed io non vi seguirò su questo punto, perchè anch'io  
 ripudio tale opinione, schiettamente panteistica (2). Vi  
 confesso però che non veggio alcun divario essenziale  
 fra la sentenza del filosofo tedesco e la vostra, perchè  
 se *il pensiero come pensiero* è un astratto, come voi  
 confessate, e se l'ente possibile del Rosmini è altresì un  
 astratto, come vi ho provato di sopra, voi vedete quel  
 che ne sèguiti. Egli è vero che il vostro maestro fa del  
 suo ente possibile eziandio una forma divina; ma se  
 volete conciliare insieme queste due sentenze contra-  
 dittorie, e spiegare come un astratto della mente umana  
 possa essere una forma divina, siete costretto a deifi-  
 care la nostra natura. E il Bardili vi farà buona eziandio  
 questa sentenza, che si assesta a capello col suo  
 panteismo.

« Voi rincalzate l'argomento dicendo che *se nulla è*  
*» veramente, nulla può essere.* E questo è vero nel-  
*» l'ordine delle cose; o, a dir meglio, nell'ordine onto-*  
*» logico.* Ma nell'*ordine dei pensieri* egli è vero del pari

(1) Pag. 93.

(2) Pag. 93, 94.



» che se *nulla può essere, nulla è realmente*; perchè  
» quando *nulla fosse realmente*, resterebbe tuttavia al-  
» meno la possibilità di qualche cosa, resterebbe l'ente  
» possibile (1) ». Quando io dico *se nulla è veramente,*  
*nulla può essere*, parlo del reale assoluto; voi, all'in-  
contro, quando affermate che *se nulla può essere, nul-*  
*la è realmente*, parlate della realtà contingente; giac-  
chè il vostro effato non si può senza assurdo applicare  
all'Assoluto, che è la radice logica di ogni possibilità.  
Secondo me, il reale assoluto va innanzi al possibile:  
secondo voi, il possibile precede la realtà contingente:  
queste due sentenze, non che contraddirsi, s'accordano  
insieme a meraviglia, e l'una non può star senza l'al-  
tra. Voi vedete adunque che la supposta contrarietà fra  
l'ordine dei pensieri e quello delle cose è affatto chi-  
merica; che il vostro pronunziato ed il mio a entrambi  
gli ordini si riferiscono; ch'essi esprimono unitamente  
il vero tenor delle cose e il nostro modo di conoscerle;  
e che fra loro differiscono solo in tanto, in quanto non  
riguardano il medesimo oggetto. « Il quale (l'ente pos-  
» sibile) essendo un essere puramente mentale e non  
» reale, nè una semplice modificazione subbiettiva del  
» nostro spirito, implica che sia in qualche mente ca-  
» pace di contenerlo tutto nella sua universalità, infi-  
» nità, necessità, eternità; implica l'Essere assoluto,  
» cioè Dio, in cui l'ente possibile si compie e si assol-  
» ve: che è appunto la dimostrazione *a priori* che il  
» Rosmini dà dell'esistenza di Dio (2) ». Ma io vi ho  
dimostrato nella mia decima lettera che la famosa di-  
mostrazione *a priori* del Rosmini è un meschino para-

(1) Pag. 94.

(2) Pag. 94, 95.

logismo; e voi nella quarta vostra e nel suo poscritto non proferiste pure una sillaba per giustificarla e ribattere le mie ragioni. E come potreste farlo, se nel punto medesimo che citate la dimostrazion del Rosmini, ne mutate il tenore, dicendo che *l'ente possibile implica che sia in qualche mente capace di contenerlo tutto nella sua universalità, infinità, necessità, eternità; implica l'Essere assoluto, cioè Dio?* Che cosa intendete per cotesto *implica*? Se l'ente possibile *implica l'assoluto*, non è egli chiaro che l'idea dell'assoluto è indivisa da quella dell'ente possibile? che non si può aver la seconda, senza la prima? che l'elemento del reale si acchiude nel concetto di possibilità, per quanto questo sia puro e semplice? e che siccome il possibile non è quel reale che compie esso possibile, la realtà *implicata* nella possibilità schietta dee essere di un'altra natura, cioè necessaria e assoluta? Che ciò è appunto ciò che voi pronunziate; affermando che *il possibile implica l'assoluto*? Notate bene che quando io dico che la nozion del reale si trova sempre implicata in quella del possibile, non parlo di nozione distinta, ma di nozione confusa; e che questa confusione può essere maggiore o minore, secondo che si parla dell'Intuito o dei primi gradi della cognizion riflessiva. Ma confusa o distinta, l'idea del reale è inseparabile da quella del possibile; e voi, confessandolo, alterate la dimostrazione *a priori* del vostro maestro; il quale nell'ordirla muove dal suo ente possibile, destituito di ogni realtà. Vero è che ivi medesimo, voi fate lo stesso; e a dispetto dell'*implica*, assicurate il lettore che *l'ente possibile è un essere puramente mentale, e non reale*. Ma s'egli è puramente mentale, non implica il reale; e se egli implica il reale, non è puramente men-

tale: non si esce da questo dilemma. Non se ne può uscire anco aggiugnendo, come fate, che *l'ente possibile non è una semplice modificazione subbiettiva del nostro spirito*; perchè se la mentalità di questo ente è solo umana, esso è una semplice modificazione del nostro spirito; se è anco divina, ella importa la realtà; perchè il reale e l'ideale in Dio s'immedesimano perfettamente insieme. Voi vedete adunque che, accoppiando le due sentenze contraddittorie, invece di salvare la capra e i cavoli, come dice il proverbio, voi perdete l'uno e l'altro. Eleggete adunque fra il Rosmini e la sua dimostrazione. Se volete essere rosminiano, la celebre dimostrazione *a priori* non è che un gretto e puerile sofisma. Se volete salvar la dimostrazione, dovete ripudiare il Rosminianismo, e stabilire che l'ente possibile argomenta il reale, perchè lo *implica* in sè stesso. O non vedete che l'argomentazione non può aver luogo, se la conclusione non si contiene per qualche modo nelle premesse? E come può contenersi, senza diallelo, se non in modo più o meno confuso, e in virtù del concreto, su cui l'astratto si fonda? Giacchè ogni principio è una proposizione astratta, che, come astratta essendo semplicissima, non può contenere le proprie conseguenze nella sua astrattezza; ma le contiene mediante il concreto, su cui s'innesta l'astratto, e che è appreso dall'intuito, come l'astratto è opera della riflessione. Eccovi in che guisa la vostra dimostrazione può stare in piedi, conforme alla natura di ogni processo dimostrativo, il quale non è, nè può essere altro che un'evoluzione di certe premesse. Ma se voi fate buono questo modo di considerare la vostra prova, non sarete più rosminiano; bensì, invece di appartenere a una scuola che ha fatto il callo a ogni assurdo,

occuperebbe un luogo onorato e di voi degno nella schiera di coloro che antepongono il vero ad ogni umano rispetto.

« Ed è solo in questo senso che sta la verità della » vostra proposizione, che cioè *se nulla è realmente, » nulla può essere*. Imperciocchè il possibile non è » niente un'esigenza del reale; ma al contrario il reale » è un'esigenza del possibile per rispetto al nostro modo di vedere (1) ». Il possibile è *un'esigenza del reale*, ma non di quel reale onde è possibile, cioè del reale contingente, bensì del reale assoluto; giacchè concepire una cosa come possibile, e il concepirla come intesa da una mente ed effettuabile da una volontà infinita, è tutt'uno. E ciò è vero, *rispetto al nostro modo di vedere*, non meno che rispetto all'ordine effettivo delle cose. Il reale poi è *un'esigenza del possibile*, se creato; ma non già se increato; perchè l'Assoluto non è preceduto logicamente nè ontologicamente da alcuna possibilità. « Rispetto a Dio poi, che è l'Ente assoluto, dovendo, » come tale, comprendere in sè tutto l'Essere, *deve » comprendere anche in sè la forma di Ente ideale o » possibile* (2) ». Cotesta vostra asserzione contiene tre errori; l'uno, che Iddio *comprenda tutto l'essere* nel senso che voi assegnate a questa parola; imperocchè, se ciò fosse vero, Iddio dovrebbe comprendere eziandio la realtà contingente (come quella che è pure una forma dell'essere), e noi saremmo costretti a farci panteisti. L'altro, che voi fate dell'ente ideale o possibile una *forma divina*; espressione che vi si potrebbe passare, se non si riferisse manifestamente alla vostra chi-

(1) Pag. 95.

(2) *Ibidem*.

mera di tre forme realmente distinte e razionalmente conoscibili della divina natura. In Dio, per quanto è noto col solo lume della ragione, non vi sono *forme*, ma proprietà e attributi; e ciascuno di questi attributi non si distingue realmente dagli altri, nè dall'essenza divina. Il terzo errore si è che, accagionandomi di non aver colta la vera nozione dell'*ente ideale o possibile*, cadete voi stesso nel difetto che m'imputate. Per mostrarlo mi è d'uopo continuare a riferir le vostre parole. « Ho già notato nella lettera precedente l'inesattezza » che vi ha a dire che l'idea dell'Ente possibile sia l'archetipo eterno della creazione; e ch'ella faccia parte » dell'intelligibile divino (1) ». L'archetipo divino della creazione è un'idea; e l'idea è di due sorte, generica e specifica. Si debbono adunque distinguere due archetipi; l'uno generalissimo, il quale non è altro che il concetto del possibile in universale; e l'altro specifico, che è il concetto dei possibili particolari. « L'intelligibile divino è Dio stesso in quanto è *luce* e però non » è il possibile (2) ». Siccome la *luce* che informa l'intelletto divino, non è quella dei fisici, essa non si distingue dall'oggetto assoluto illuminato, nè dal soggetto illuminante. Ora fra gli oggetti illuminati v'ha pure il possibile, sia generico, sia specifico: l'idea di entrambi questi possibili è dunque Dio stesso. Eccovi una novella prova per chiarirvi che il possibile in sé stesso è reale; giacchè, essendo dall'un canto indubitato che l'idea eterna del possibile è Dio stesso, e tornando troppo assurdo l'ammettere un Dio possibile (conseguenza che nasce logicamente dal vostro siste-

(1) Pag. 95, nota.

(2) *Ibidem*.

ma), uopo è che il possibile, come idea, sia reale, e conseguentemente si unifichi con Dio medesimo. Che cosa è dunque il possibile? Per definirlo, bisogna fermare la natura dell'ideale; il quale, come mostrerò altrove, non è altro che la relazione del reale divino verso sè stesso, come intelligente. L'Assoluto, essendo intelligente, in modo infinito e perfettissimo, è eziandio intelligibile assolutamente; e in questa intelligibilità è riposta l'essenza dell'ideale. Ora l'intelligibilità assoluta, importando l'idea del contingente in universale e in particolare, inchiude altresì la possibilità della creazione; giacchè il concetto delle esistenze arguisce necessariamente che possano venir create. Il possibile, adunque risiede nella relazione estrinseca dell'ideale verso la sua effettuazione nell'ordine delle esistenze; laddove l'ideale consiste nella relazione intrinseca del reale verso sè medesimo, come dotato d'intelligenza. Vero è che l'ideale involge eziandio un'attinenza estrinseca verso le menti create: ma questa attinenza è accidentale, ipotetica, e non ha luogo che posto il fatto della creazione.

« Anzi il puro possibile non forma mai l'oggetto del » divino intelletto (1) ». In tal caso convien dire che il divino intelletto sia men ricco del nostro, e soprattutto di quello dei Rosminiani; i quali hanno probabilmente l'idea dell'ente possibile, poichè ne ingemmano i loro libri, e la approfondono a larga mano, come moneta corrente e unica loro dovizia. Ma in questo presupposto, che leva sì alto i privilegi della vostra setta, io trovo pure qualche pericolo; il quale si è che Iddio non potrà mai essere rosmينiano, nè capire il vostro sistema; mancando della condizione più necessaria a compren-

(1) Pag. 95, nota.

derlo ed apprezzarlo, qual si è l'idea dell'ente possibile, che ne è il fondamento. E siccome il Rosminianismo è la verità schietta, e il solo sistema di filosofia che quadri colla natura delle cose, Iddio non potrà mai conoscere il vero, nè penetrar la natura dello spirito umano, nè esser filosofo; e invece di meritare il titolo di sommo, anzi unico savio, secondo l'opinione di alcuni filosofi del paganesimo, sarà meno sapiente dei Rosminiani, giusta il parere dell'ortodossia vostra. Avvertite bene, signor Tarditi, che, così discorrendo, io non ischerzo, e non fo che mettere in luce le conseguenze logiche e irrepugnabili della vostra sentenza, o piuttosto di quella del Rosmini. Giacchè fra le altre empietà (involontarie certo, ma logiche e non evitabili) che nascono dalla sua dottrina, vi ha il disdire al divino intelletto la cognizion del possibile. Altrimenti, come mai l'idea del possibile potrebbe non essere eziandio reale? Forsechè in Dio può trovarsi un'intellezione priva di realtà? Quando adunque dite che *il puro possibile non forma mai l'oggetto del divino intelletto*, voi siete pur troppo coerente alla vostra dottrina. Ma come non avete orrore di affermare che Iddio ne sappia meno dell'uomo? come osate porre dei limiti alla scienza infinita? come potete credere che il possibile abbia luogo senza che si contenga nella mente divina? Che cos'è il possibile, se non il pensabile divino? Non è appunto come pensabile divino ch'esso è necessario, eterno, assoluto? Ma se queste ragioni, benchè chiare, evidenti, indubitate, non bastano a convincervi, come vi dà l'animo di proferire una sentenza contraria all'unanime consenso delle scuole cristiane? Una sentenza della quale i migliori savi della pagana antichità si sarebbero vergognati? Platone (per citarne un solo) non ammette nella mente umana un solo

concetto che non abbia radice nel Logo; e voi negate a Dio la scienza dei meri possibili! Ma poichè siete cristiano e cattolico, sentite ciò che dice san Tommaso della vostra opinione; e notate bene che la dottrina dell'Angelico per questa parte è comune a tutte le scuole ortodosse, e si può collocare, senza temerario ardimento, fra le verità cattoliche. «*Contra est quod dicit Apostolus ad Rom. IV. 17. Qui vocat ea quæ non sunt, tanquam ea quæ sunt.... Deus scit omnia quæcumque sunt quocumque modo. Nihil autem prohibet ea quæ non sunt simpliciter, aliquo modo esse. Simpliciter enim sunt quæ actu sunt: ea vero quæ non sunt actu, sunt in potentia vel ipsius Dei, vel creaturæ, sive in potentia activa, sive in passiva; sive in potentia opinandi, vel imaginandi, vel quocumque modo significandi. Quæcumque igitur possunt per creaturam fieri, vel cogitari, vel dici, et etiam quæcumque ipse facere potest, omnia cognoscit Deus, etiamsi actu non sint. Et pro tanto dici potest quod habet etiam non entium scientiam. Sed horum quæ actu non sunt, est attendenda quædam diversitas. Quædam enim licet non sint nunc in actu, tamen vel fuerunt, vel erunt; et omnia ista dicitur Deus scire scientia visionis..... Quædam vero sunt quæ sunt in potentia Dei, vel creaturæ, quæ tamen nec sunt, nec erunt, neque fuerunt; et respectu horum non dicitur habere scientiam visionis, sed simplicis intelligentiæ. Quod ideo dicitur, quia ea quæ videntur apud nos habent esse distinctum extra videntem (1) ».* Rispondendo quindi a un'obbiezione propostagli, soggiunge: «*Non oportet quod quæcumque scit Deus, sint, vel fuerint, vel fu-*

(1) *Sum. theol., P. I, Quæst. 14, Art. 9.*



„ tura sint; sed solum ea quæ vult esse, vel permittit  
„ esse. Et iterum non est in scientia Dei quod illa sint,  
„ sed quod esse possint (1) „. Direte forse che i *puri possibili* particolari appartengono all'intelletto divino, ma non il *puro possibile* in universale? Questo è l'unico sutterfugio che aver potete; ma vi varrà poco; perchè tutte le ragioni allegate dianzi, e il discorso di san Tommaso, non vi permettono di escludere dalla mente infinita il menomo concetto. Nè i concetti specifici possono stare senza i generici e senza l'idea generalissima; la quale trovasi implicata in ciascuno di quelli. Convieni bensì avvertire, quando si ragiona di tali idee, come residenti nell'intelletto divino, che esse vi sono unificate e immedesimate nell'essenza infinita; e che anche nella mente nostra non si distinguono realmente, perchè in virtù del processo dialettico l'una s'immedesima coll'altra, benchè questa medesimezza sia appresa solo imperfettamente da noi e da ogni altra mente finita e creata.

„ Quindi giustamente il Rosmini censura que' filosofi che prendono il *lume* della ragione per Dio stesso: egli è sì un elemento divino, una partecipazione che Dio fa all'uomo della sua ragione eterna, dell'intelligibile divino, dell'Ente ideale, che in Dio è determinato, compiuto, in noi è indeterminato, iniziale; ma una partecipazione dell'intelligibile divino non è lo stesso intelligibile divino (2) „. Questo è uno dei molti passi in cui meritate lode, perchè confessate schiettamente il psicologismo del vostro maestro. Imperocchè, se *il lume della ragione non è Dio stesso*;

(1) *Sum. theol.*, P. I, Quæst. 14, Art. 9.

(2) *Leti.* III, p. 98, nota.

s'egli è solo *una partecipazione dell'intelligibile divino*, ma *non lo stesso intelligibile divino*, ne segue ch'egli è una forma creata, contingente, relativa, inetta a fondare sodamente la scienza, e apre il varco allo scetticismo e al nullismo più sterminato. Nè mi fa scrupolo che ivi pure chiamiate questo lume *un elemento divino*; perchè il contesto dichiara la frase esser metaforica; e il vostro lume esser tanto *divino*, quanto lo spirito umano; il quale è pure *una partecipazione della ragione eterna*, essendo stato creato a sua immagine e somiglianza. Da questa espressa dichiarazione ritraggo altresì che tutti quei luoghi in cui voi e il Rosmini chiamate l'ente possibile *una forma divina, increata, eterna*, eccetera, si debbono pure intender metaforicamente; tali locuzioni sotto la penna vostra significando solamente che l'idea dell'ente possibile è una copia o immagine dell'intelligibile divino, come, verbigrazia, un animale o una pianta, sono la copia dei divini concetti che vi corrispondono. Certo, usando il vocabolo di *partecipazione*, voi volete significare una semplice effigie, sia perchè, inteso propriamente, esso esclude la medesimezza numerica, e perchè se l'involgesse, voi contraddireste ai propri dettati; giacchè in tal caso il lume della ragione sarebbe Iddio medesimo. Vedete adunque qual immenso divario corra fra noi due, e dividete il vostro psicologismo dal mio ontologismo! Imperocchè io tengo per assolutamente divino *il lume della ragione*, e lo immedesimo specificamente e numericamente con Dio stesso, benchè la ragione nostra (1), cioè l'intuito di esso lume, sia umana e sostan-

(1) La voce *ragione* nel comune discorso or si prende per la facoltà conoscitiva, ora pel lume e per l'oggetto supremo della

zialmente distinta dalla mente idea divina. Ma l'intuito del lume razionale non è esso lume, come l'occhio non è la luce. Fo quest'avvertenza, perchè m'accorgo che di tratto in tratto vi viene il ticchio di farmi credere vostro confratello, e lo affermate con un'amorevolezza (che in ogni altro caso mi toccherebbe il cuore) e con un'asseveranza, che mi spaventano. « Voi stesso lo dite espressamente, quando affermate che » *l'Ente possibile fa parte dell'intelligibile divino*, » *l'idea dell'Ente possibile essere l'archetipo eterno*, » *senza il quale la creazione sarebbe impossibile*. Nel » qual luogo medesimo, vinto dalla forza della verità, » soggiungete ancora, che *l'Intelligibile divino*, cioè » l'idea dell'ente possibile, *ci è comunicata nell'intuito*, e *forma la nostra intelligenza*; che è appunto » ciò che insegna Rosmini. La cui dottrina voi stesso » quivi medesimo difendete dalla taccia di *nullismo*, » che vorreste imprimerle, sol perchè pone per punto » di partenza un'idea che, secondo voi, è un mero prodotto psicologico, la difendete, dico, aggiungendo » che *l'Ente astratto splendente alla riflessione è la stessa idea divina* (1) ». Io mi guarderò bene, signor Tarditi, dall'accusarvi di mala fede nel travisar che fate il senso genuino delle mie parole; perchè so che fra le cose che più distornano l'animo di chi legge e lo impediscono di cogliere l'intendimento dello scrittore, ancorchè esso sia manifesto, si è la preoccupazione. Ora io non so se si trovino al mondo uomini più preoccupati dei Rosminiani, che avendo sempre dinanzi cognizione. Secondo il primo significato soltanto, si trova una ragione umana; giusta il secondo, non v'ha che la ragion divina.

(1) Pag. 95, 96.

agli occhi il fantasma dell'ente possibile (unico patrimonio dei loro intelletti), lo veggono da per tutto, nè sanno pensare o parlare o scrivere di altra cosa; e mi ricordano quel demente di cui recita Gualtiero Scott; il qual demente visse e morì affascinato da uno spettro che lo perseguitava, senza dargli posa, e gli si piantava in faccia, dovunque ei volgesse le sue pupille. Così il fascino dell'ente possibile è continuo e tremendo sui Rosminiani; i quali perfino nel combattere l'avversario, ogni qual volta egli scappa a dire una frase che somigli alle loro proprie, scordandosi ad un tratto la natura di lui, lo pigliano per un amico, e abbracciandolo con lacrime di tenerezza, gli dicono affettuosamente: ma voi siete de' nostri! Io son dolentissimo per conto mio di doverti togliere questa consolazione, alla quale parteciperei volentieri se si trattasse di un inganno meno innocente; ma vi confesso che non può andarmi a sangue il correre in voce di Rosminiano. Per annullare la vostra chiosa e chiarirvi che io nol sono, basterà il citarvi seguitamente le mie parole, che voi avete spezzate per travolgerne il senso. « La qual sintesi (cioè la » sintesi dell'atto creativo), importando una relazione » reale dell'Ente coll'esistente, ci conduce di necessità » ad ammettere una similitudine fra questi due termini, » a malgrado dell'immenso intervallo che gli disgiunge, » e ce la fa ravvisare nell'idea eterna dell'Ente, sulla » quale è esemplato l'esistente nell'atto stesso in cui » viene prodotto. Ora l'idea dell'ente possibile è questo » archetipo eterno, senza il quale la creazione sarebbe » impossibile ». (Notate bene che l'ente possibile è l'archetipo generalissimo; il quale abbraccia sotto di sé tutti i possibili particolari, la cui unione forma l'archetipo specifico del creato). « L'ente possibile fa dunque

„ parte dell'Intelligibile divino; e siccome l'Intelligibile divino ci è comunicato nell'intuito, mediante l'atto creativo, e forma l'intelligenza nostra, ne segue che l'idea dell'ente astratto, splendente alla riflessione, è la stessa idea divina (1) ». Vedete come io distinguo l'idea del possibile dall'Intelligibile divino, ammettendo fra loro la stessa differenza razionale che corre fra la parte e il tutto? L'ente possibile *fa parte dell'Intelligibile divino*, ma non è tutto esso Intelligibile; il quale, oltre il possibile universalissimo, abbraccia tutti i possibili particolari, e i due grandi ordini della realtà contingente e necessaria. Ora ciò che *forma*, al parer mio, *l'intelligenza nostra*, non è già l'ente possibile, ma *l'Intelligibile divino*, di cui esso ente possibile è una minima particella; il quale Intelligibile divino comprende tutto ciò che è o può essere, e risponde, non già al vostro ente, ma al Logo platonico. Siccome però l'ente possibile appartiene all'Intelligibile divino, l'intuito, apprendendo questo nel suo complesso, acquista eziandio la cognizione di quello che poscia risplende alla riflessione; onde segue che il nostro concetto riflessivo dell'ente possibile è obbiettivamente identico all'idea del possibile acchiusa nella mente increata. Vi può essere maggior divario tra la vostra e la mia dottrina? Voi considerate l'ente ideale o possibile universalissimo, come tutto l'Intelligibile divino; io, come una menoma parte di esso. Secondo voi, l'intelligenza umana vien formata *dall'ultima delle astrazioni*, come dice il vostro maestro; secondo me, ella trae la sua virtù conoscitiva da un sommo concreto. Voi considerate l'idea umana dell'ente possibile come

(1) *Introduzione allo studio della filosofia*, tomo II.

una semplice copia o imagine o partecipazione dell'idea divina di esso; io la tengo per la stessa idea divina, per modo diretto e immediato onnipresente agli spiriti. Io evito logicamente lo scoglio del nullismo, poichè la nozione dell'ente possibile, come tutte le altre idee, non si distingue specificamente nè numericamente dall'idea assoluta; voi c'incorgete, vostro malgrado, facendo del vostro ente possibile, in quanto è da noi conosciuto, una forma creata. E quando pretendete che io m'accordi vosco, perchè dico che *l'ente astratto splendente alla riflessione è la stessa idea divina*, cadete in un grave equivoco; perchè, al parer mio, l'idea umana del possibile è numericamente la stessa idea divina; laddove, secondo voi, se ne distingue di numero (1), e conseguentemente non potete a buon diritto affermare che seco convenga nemmeno di spezie. Finalmente la stessa frase di *formare la nostra intelligenza* ha un senso differentissimo nel vostro vocabolario e nel mio; perchè voi volete significare che l'ente possibile è *la forma* della cognizione, cioè una spezie di prisma, all'uso di quelli della scuola critica, attraverso del quale lo spirito contempla le cose; laddove io intendo dire che l'Intelligibile divino, come forza causante, crea la mente umana, e creandola *l'informa*, inondandola della sua luce. La virtù informatrice dell'Idea è per me dichiarata, mediante l'atto creativo, da cui rampollano tutte le potenze e la sostanza medesima dell'animo umano; onde vengo a spiegare con un solo principio il soggetto

(1) Il Rosmini si contraddice su questo articolo, come su tutti gli altri. Egli ammette la medesimezza numerica, quando ne ha bisogno per cansare lo scetticismo; e la nega, quando ha paura del panteismo, come ho provato coi testi allegati nella nota seconda del secondo tomo della mia *Introduzione*.

conoscente, l'oggetto conosciuto e la cognizione, in cui risiede il loro nesso reciproco. Voi, all'incontro, non spiegate nulla; sia perchè non fate parola dell'atto creativo, e perchè non potete farla; stante che il vostro ente possibile, essendo un mero astratto, una forma vana, una cosa che non sussiste, non può avere ragion di causa, eziandio seconda, non che di causa prima e creatrice.

« Continuando ora il vostro discorso, voi domandate » che vi si dica se la possibilità, cioè l'ente possibile, » sia reale o apparente, e dall'uno come dall'altro con- » chiudete contro la dottrina rosminiana. Ma a me pare » che vi si potrebbe benissimo rispondere che l'ente » possibile splendente per natura al nostro spirito non » è nè *reale*, nè *apparente*: non è *reale* perchè è *pos-* » *sibile*; non è *apparente* perchè egli è *ente* (1) ». Ma siccome l'apparenza è, a giudizio di tutti, il contrario della realtà, come la bugia del vero, se il possibile non è apparente, perchè è un ente, il reale e l'ente sono tutt'uno, contro il vostro presupposto. « Voi stesso con- » cedete che per via d'astrazione dal concetto di reale » la nostra mente passa a quello di possibile, o; per » dirlo colle vostre parole, *discende dal concetto del* » *reale a quello del possibile*. Ma il *concetto* del reale » è un possibile anch'esso, e non è il reale; dunque la » mente non discende dal reale al possibile, ma dal pos- » sibile al possibile. A parlare con rigore bisognerebbe » dire che la mente passa dalla *percezione* del reale al » *concetto* del possibile, nell'ordine riflesso; ma nell'or- » dine diretto ella discende dal possibile al reale, tratta » dal sentimento all'atto della percezione intellettuale (2).

(1) Pag. 96.

(2) Pag. 96, 97.

» Voi stesso dite essere *impossibile a pensare che il*  
*» concetto del reale e il reale siano lo stesso.* Che cosa  
 » è egli adunque se non la possibilità di un qualche  
 » cosa? (1) » Il concetto del reale non è il reale, se si  
 parla del reale contingente, esemplato sovra di esso.  
 Ma se si discorre del reale assoluto, il concetto del reale  
 è esso reale, in quanto è intelligibile e in relazione seco  
 medesimo, come intelligente. Nello stesso modo il con-  
 cetto del reale è un possibile rispetto alle realtà con-  
 tingenti; ma è un vero reale in sè stesso, e s'immede-  
 sima colla realtà assoluta. Perciò quando io pronunzio  
 che la mente nostra *discende dal concetto del reale a*  
*quello del possibile*, voglio dire che ella discende dalla  
 cognizion del concreto assoluto a quella dell'astratto,  
 dalla notizia del reale e ideale divino considerato in sè  
 stesso, a quella sua relazione estrinseca, in cui versa il  
 possibile. A voi pare e dee parere che *il concetto del*  
*reale sia un possibile anch'esso, e non il reale*, perchè  
 secondo i principi della vostra dottrina, non potete as-  
 seguire la vera natura del *concetto* e dell'idea univer-  
 salmente. Ogni idea inchiude due elementi, l'uno con-  
 creto e l'altro astratto, l'uno individuale e l'altro uni-  
 versale; tanto che si può definire *una generalità indi-*  
*viduata in modo assoluto*. Di questi due elementi, voi  
 avvertite soltanto il primo, e collocate la natura del-  
 l'idea in una generalità e astrazione destituita di ogni  
 individualità e concretezza. Quindi è che la vostra idea  
 escludendo il dato essenziale della sussistenza, voi siete  
 costretto a farvi sensista per trovarlo, derivandolo dal  
 senso, e ricorrendo alla teorica contraddittoria del giu-  
 dizio, immaginata dal vostro maestro. Io, all'incontro,

(1) Pag. 96; nota.



considero la sussistenza come un elemento intellettuale, non sensitivo; e la rinvento nell'idea stessa, che me la somministra a compimento. L'idea, infatti, si mostra come individuale ed universale, poichè è un rappresentante e una rappresentazione. Ella non sarebbe un rappresentante se non fosse una sostanza, un concreto, un individuo; nè una rappresentazione se non fosse una forma, un astratto, un generale. Una rappresentazione importa di necessità un rappresentante, questo non può stare senza una sussistenza, e sussistenza è sinonimo di realtà. Ma, oltre il rappresentante e la rappresentazione, bisogna anche ammettere un rappresentato, che può essere individuale, ma che le è intrinseco od estrinseco, secondo la propria natura. Imperocchè l'idea del reale assoluto, essendo lo stesso reale assoluto, è generica, in quanto il reale assoluto è intelligibile, e individua, in quanto esso reale assoluto è intelligente; e siccome l'intelligibilità e l'intelligenza s'immedesimano in Dio perfettamente, una pari medesimezza ha luogo fra il rappresentante e il rappresentato. Laddove l'idea del reale contingente e relativo, non essendo identica a questa specie di reale, e tuttavia rappresentandolo, esclude la medesimezza del rappresentante e del rappresentato; e quindi ne nasce un diverso aspetto nella rappresentazione, come quella che si trova collocata fra due individualità o sussistenze, l'una delle quali è increata e necessaria, l'altra creata e dotata di contingenza. Così, pogniamo, l'idea che io ho del Rosmini importa due individualità distinte, l'una delle quali è la sussistenza del rappresentante, cioè di essa idea; e l'altra quella del rappresentato, cioè dell'uomo cui l'idea rappresenta. Ora, quando voi dite che *il concetto del reale è un possibile anch'esso, e non è il reale,*

avete ragione, se parlate della realtà o individualità creata, rappresentata dall'idea; ma avete il torto, se discorrete dell'idea stessa, e della realtà e sussistenza assoluta, che ne è inseparabile. Il non aver fatte queste distinzioni, nè avvertito l'elemento individuale che si racchiude in ogni concetto, è la causa principale di tutti gli errori del vostro maestro, e segnatamente dell'assurda separazione da lui introdotta fra il reale assoluto e l'ideale. Finalmente voi errate a partito, asseverando che *la mente passa dalla percezione del reale al concetto del possibile nell'ordine riflesso, ma nell'ordine diretto ella discende dal possibile al reale*; poichè il contrario ha luogo, come abbiamo veduto più di una volta. Che cos'è; infatti, nella cognizione intuitiva, o, per usare il vostro linguaggio, *nell'ordine diretto* delle conoscenze, la percezion del reale, se non l'apprensione dell'atto creativo dell'Ente?

« Del resto, anche tenendo lo stesso vostro modo di  
 » dire, vi si potrebbe pur sempre opporre che  $\sigma$  il con-  
 » cetto del possibile è contenuto nel concetto del reale  
 » o no. Ma se il concetto di Ente possibile non è conte-  
 » nuto nel concetto di Ente reale, come può il pensiero  
 » quindi cavarlo? Rimosso il reale, è rimosso tutto l'og-  
 » getto del pensiero, e quindi il pensiero stesso è tolto.  
 » Che se il primo concetto è contenuto nel secondo,  
 » dunque quando, rimosso col pensiero il reale, ci rima-  
 » ne ancora qualche cosa, cioè la possibilità di qualche  
 » cosa, che non è la realtà, no, ma non è neppure una  
 » semplice apparenza (1) ». Siccome è certissimo che il  
 possibile non è una semplice apparenza, e non è men  
 fuor di dubbio che quanto non è solo apparente dee es-

(1) Pag. 97.

ser reale, ne segue che il possibile dee avere una realtà sua propria. La quale non è altro che la realtà assoluta; come quella che, racchiudendo l'idea del contingente e la virtù di effettuarlo, dà luogo al possibile. Il possibile si contiene adunque nel concetto del reale; ma diversamente, secondo che il reale è creato o increato. Rispetto al reale creato, il possibile precede il reale, e può separarsene, come l'atto divino precede le esistenze, ed essendo libero, può non crearle. Ma riguardo al reale increato; il possibile non può venire che appresso, e ne è indiviso, perchè la realtà assoluta è la sua radice; onde ripugna che, *rimosso il pensiero* di questo reale, *ci rimanga pure quello del possibile*. Se il possibile si sequestra dal reale assoluto, si riduce ad un pretto nulla; ed è in tal modo che il *possibile*, spogliato della sua sussistenza, *non può esser meglio intuito dagli occhi dello spirito, che veduto cogli occhi del corpo*. E tale appunto è il possibile rosminiano, che si dee ragionevolmente collocare fra le chimere. Laddove nel mio sistema il possibile, eziandio considerandolo come un astratto riflessivo e un pensato umano, ha un valore obbiettivo, perchè s'innesta nel possibile assoluto, che è un pensato divino. « Se il concetto d'Ente possibile o » astratto, come voi dite, fosse una mera apparenza, » una modificazione soggettiva della nostra mente, come vorreste rendervi ragione di ciò che la più semplice riflessione ci dice, che cioè l'ente possibile è necessario e indipendente dalla nostra mente, che lo contempla? (1) » L'attribuire agli avversari la propria sentenza per procacciarsi il facile piacere di confutarla colle ragioni insegnate dagli avversari medesimi, non so

(1) Pag. 98.

quanto giovi nelle dispute dottrinali. Io non posso accettare l'onore che mi volete fare, presupponendo che io la discorra a vostro modo. Non che dire che l'ente possibile o astratto sia *una mera apparenza, una modificazione soggettiva della nostra mente*, come voi parete inferire da un luogo della mia Introduzione<sup>(1)</sup>, io v'insegno espressamente il contrario, perchè, sebbene l'oggetto divino *produca*, secondo me, *un'impressione nel soggetto conoscente*, il termine immediato della conoscenza riflessiva non è già questa sola impressione, ma il punto in cui ella combacia coll'oggetto divino. Voi bensì siete obbligato a stabilire che l'ente possibile è *una modificazione soggettiva della nostra mente*, quando volete schermirvi dal panteismo; come vi trovate costretto ad asserire il contrario, e a far dell'ente possibile una cosa *necessaria e indipendente dalla nostra mente*, ogni qual volta vi preme di non essere scettico e nullista. *Incidit in Scyllam.*

» L'ente possibile, come possibile, non è *reale*, e  
 » pure non è il *nulla*, il *gran nulla* di certi razionalisti d'Alemagna. Perchè il concetto di ente possibile  
 » non è già, come voi di frequente dite, un prodotto  
 » del nostro pensiero, *il reale in quanto è pensato*, un  
 » resto quasi della sottrazione del reale dal reale, il pensiero presente all'applicazione del pensiero all'Ente;  
 » nè può già esprimersi nella famosa formola del Bar-  
 » dili  $A-A$ , dove  $A$  esprime il reale o meglio l'intuito  
 » del reale; —  $A$  il pensiero astraente dalla realtà; la  
 » qual formola è una vera apparenza, e non esprime  
 » che il *nulla* <sup>(2)</sup>. Ma se l'ente possibile non è reale,

(1) Tomo II.

(2) Lett. III, p. 98.

non è dunque una cosa; giacchè cosa e realtà sono sinonimi ed identici. Che *cosa* sarà egli dunque? Oh signor Tarditi, se voi, così sagace e ingegnoso come siete, vi riducete a dir tali *cose*, conviene inferirne (sia detto con vostra sopportazione) che la filosofia rosminiana sia come quella certa erba che scemava il senno a tutti coloro che ne mangiavano. Il possibile non è una cosa? Dunque sarà un nulla; e se non è un nulla, come voi dite, io non so più che cosa egli sia; giacchè tra l'essere una cosa e l'esser nulla, non v'ha mezzo, e tutto ciò che non è nulla dee essere qualche cosa. E se non fosse una cosa, come potrebbe avere un nome? Essere oggetto del pensiero? Soggetto di un giudizio? Iddio può chiamar le cose che non sono in atto, come quelle che sono, perchè le prime sono almeno in potenza; ma voi siete più potente di Lui, poichè battezzate quelle che non sono in nessun modo. Per sottrarvi all'obbligo di specificare che cosa sia ciò che non è nulla e pur non è qualche cosa, voi mi fate dire il contrario di quello che dico, supponendo che io tenga il possibile come un mero pensato umano, e non come un pensato divino; e che la mia opinione su questo articolo sia come la formola del Bardili, la quale *non esprime che il nulla*. Ma il mio modo d'intendere il possibile ha tanto da fare col sentimento dell'autor tedesco, quanto i granchi colla luna; imperocchè il possibile, al parer mio, non è già *una sottrazione del reale del pensiero dal reale*, ma l'intuito di uno schema assoluto e del pensabile divino; nel qual pensabile, come pensabile, consiste l'elemento obbiettivo dell'astrazione, come ho dichiarato nelle Lettere precedenti. Lasciando adunque in pace il Bardili, insegnateci voi che diamine sia ciò che tramezza fra il nulla e il nonnulla, o il reale che

vogliamo dire; insegnateci anche se, nel negare che il possibile sia il *gran nulla*, volete inferirne che sia un piccolo nulla, un nulla diminutivo, o in germe, in erba, in iscorcio, una frazione di nulla, un infinitamente piccolo, una quantità negativa, o altra simile faccenda. Sto anche pensando se cotesto benedetto possibile essendo a vostro giudizio un *ente iniziale*, come spesso ripete il vostro maestro, non si possa dire colla medesima verità e precisione che sia un nulla iniziale, e quasi uno sgorbio, uno schizzo, una bozza, una sconsigliatura di nulla; dichiarazioni così limpide ed esatte, che mi paiono attissime a mettere in credito il Rosminianismo presso i filosofi matematici; i quali vi dovranno concedere molto volentieri che il vostro ente possibile sia da manco di nulla. « Il *nulla* in quanto è una » privazione o negazione dell'*essere*, non può essere » pensato, ripugna assolutamente. Ora il possibile può » essere pensato, perchè il possibile è appunto l'esclusione d'ogni ripugnanza, *la possibilità è la stessa* » *pensabilità*, come voi stesso dite. L'ente possibile » adunque non è una mera apparenza, cioè il nulla (1) ». Voi qui commettete due errori; l'uno, male interpretando le mie parole, e attribuendomi una sentenza la quale è, sottosopra, quella del Bardili; l'altro, approvando voi medesimo tal sentenza dopo averla rigettata. Imperocchè, quando io dico che il possibile consiste nella pensabilità, non parlo solo della pensabilità umana, ma eziandio della divina; la quale costituisce il possibile obbiettivo, rilucente all'intuito. Aggiungete che eziandio l'apparenza non è nulla, poichè è un'apparenza; tanto che il vostro ente possibile, non essendo una

(1) Pag. 98.

cosa, e quindi riducendosi a nulla, è anco meno della apparenza.

« È vero che il possibile ha un ordine necessario col-  
» l'Ente assoluto e reale, sul qual ordine appunto si  
» fonda la ragione nell'*integrazione* con cui dal con-  
» cetto d'Ente possibile o iniziale passa a quello di Ente  
» compiuto. Ma tutto questo ci è dato dal discorso della  
» mente, non nell'intuito primo che forma la nostra  
» intelligenza (1) ». Ma che cos'è il discorso, se non la  
» esplicazione dei semi conoscitivi, racchiusi nella tela  
» primigenia dell'intuito? Se il Rosmini, invece di ricor-  
» rere a quella sua *integrazione*, che non ispiega nulla,  
» avesse studiata la natura del raziocinio, si sarebbe ac-  
» cortto che questo non partorisce e non può partorire  
» alcun nuovo dato o elemento di cognizione, e che non  
» è una facoltà produttiva, ma solo elaborativa e raffina-  
» tiva di materiali già acquistati. Forza è dunque che i  
» dati su cui lavora il ragionamento, gli vengano som-  
» ministrati dall'intuito; e l'opera sua si riduca a *tra-*  
» *durre in concetti distinti e riflessivi le preconcezioni*  
» *confuse e intuitive*, come ho dichiarato a dilungo nelle  
» Lettere soprascritte. « E perchè questo discorso non  
» tutti lo fanno, anzi pochi sono quelli che lo facciano:  
» perciò molti sono i quali, nell'atto stesso che pur ado-  
» perano continuamente quella luce divina che forma  
» la loro intelligenza, non s'innalzano fino a vedere,  
» anzi non pensano neppure a quel Sole di cui *il lu-*  
» *me* della ragione è quasi un raggio staccato; e taluni  
» perfino lo negano; come chi, vedendo pure per mez-  
» zo della luce fisica le cose sensibili, non pensasse al  
» sole da cui quella luce irradia, o perchè il cielo è di

(1) Pag. 99.

» nuvole coperto, si dèsse stoltamente a credere che al  
 » di là di quello strato di vapori non esista, non debba  
 » esistere un centro luminoso (1) ». Negli ordini intel-  
 lettivi la luce e il sole non differiscono, nè anco nume-  
 ricamente; onde torna impossibile il non vedere il sole  
 a chi fruisce la luce. Voi, distinguendo il lume dal lu-  
 minare, facendo del primo un'emanazione creata del  
 secondo (giacchè ogni emanazione si dee aver per crea-  
 ta, chi non voglia essere emanatista), e presupponendo  
 che si possa goder dell'uno senza l'altro, come si vede  
 la luce, ancorchè il sole sia rannuvolato, fate espressa  
 professione di psicologismo, e contraddite a tutti quei  
 luoghi delle vostre opere e di quelle del maestro, in  
 cui si parla dell'ente possibile, come di una forma di-  
 vina, e si suppone che noi ne abbiamo l'intuito imme-  
 diato. Nel resto, che tutti abbiano l'intuito immanente  
 di Dio, e non tutti riflessivamente lo riconoscano, non  
 dee fare alcuna meraviglia, poichè è un fatto certissimo  
 e attestato continuamente dall'esperienza, che lo spi-  
 rito possiede un gran numero di notizie confuse, delle  
 quali non ha coscienza determinata; e che molte di tali  
 notizie nella maggior parte degli uomini non diventa-  
 no mai distinte, perchè non vi adoperano in modo ac-  
 concio lo strumento della riflessione.

« L'ente possibile, che nel sistema di Rosmini è l'og-  
 » getto del primo intuito, non è *reale*, eppure non è il  
 » *nulla* (2) ». Se la figura rettorica della ripetizione  
 avesse virtù di partorir l'evidenza, cotesta vostra sen-  
 tenza dovrebbe oggimai essere un assioma. « Invanò  
 » adunque voi continuate a ragionare dicendo che se

(1) Pag. 99.

(2) *Ibidem*.



» il possibile è reale, il primo concetto non rappre-  
» senta dunque una possibilità mera, ma una realtà,  
» perchè un possibile reale, come possibile, è reale as-  
» solutamente. Confesso ch'io non so ben capire il sen-  
» so di questa vostra espressione; in essa voi fate le vi-  
» ste di dare al possibile, come possibile, un'efficacia,  
» che non può avere s'egli fosse, come voi dite, un'a-  
» strazione soggettiva del nostro pensiero (1) ». Io non  
fo le viste di dare al possibile un valore assoluto, ma  
glielo dò in effetto, come risulta da mille luoghi delle  
mie opere, alcuni dei quali furono da voi menzionati.  
E come potrei fare altrimenti, quando, secondo la teo-  
rica della formola ideale, tutti i concetti, come assolu-  
ti, obbiettivamente appartengono al primo membro di  
tal formola, cioè all'Ente, e sono in esso da noi con-  
templati? Ma l'Idea, che è una, infinita e semplicissima,  
può solo essere da noi conosciuta in modo finito; e  
però la riflessione, travagliandosi su di essa, non può  
asseguitarla nella sua intima unità, ma è forzata a consi-  
derarla nelle sue attinenze esteriori; le quali essendo  
realmente molteplici, ne nasce una molteplicità nel no-  
stro modo di concepire l'idealità divina; e l'Idea unica  
dà luogo a molte idee differentissime. Una di queste re-  
lazioni estrinseche è appunto quella del possibile; giac-  
chè il possibile è l'ideale divino in ordine alla creazione.  
La facoltà che distingue le varie attinenze estrinseche  
e produce quindi le varie idee, è l'astrazione; la quale  
non ha già il potere di creare alcun nuovo elemen-  
to, come voi supponete, e nemmeno d'introdurre nella  
conoscenza una distinzione arbitraria e aliena dall'in-  
tima natura degli oggetti, ma solo di ridurre a finitez-

(1) Pag. 99, 100.

za di contorni, e rendere più spiccati e distinti i lineamenti rudimentali dell'intuito. Imperò, sebbene io consideri l'idea riflessiva dell'ente possibile come un parto della facoltà astraente, non escludo però la preesistenza di esso nell'intuito, come archetipo divino e universale della creazione; anzi tengo che, se il possibile non avesse luogo in Dio, come archetipo, non potrebbe, come astratto, trovarsi nello spirito umano. « Ma per » quanto io v'intendo sembrami che il possibile come » possibile non sia punto reale, siccome voi dite; per- » chè diversamente, sarebbe come dire che il non reale » come non reale sia reale; e così pure il concetto del » possibile come possibile esclude quello di reale; altri- » menti sarebbe ad un tempo e non sarebbe concetto » del possibile (1) ». L'idea del possibile si dee considerare in tre modi, cioè come rappresentante, come rappresentazione, e come rappresentato. Come rappresentante è reale in sè stessa di realtà sostanziale, poichè sostanzialmente è lo stesso Dio. Come rappresentazione, essa ha quella realtà che conviene alle relazioni; le quali sono reali come modi, e non come sostanze; e in ciò consiste la realtà del possibile, come possibile, il quale è una relazione estrinseca della divina natura. Questi due risguardi della realtà propria del prefato concetto, come rappresentante e come rappresentazione, risultano dagli stessi vocaboli con cui lo esprime; poichè, dicendo *idea del possibile*, la prima voce significa il rappresentante, e l'altra suona la rappresentazione. Resta il rappresentato, il quale si può considerare in due aspetti diversi, cioè come indiviso dalla rappresentazione, o come distinto da essa. Pel primo verso

(1) Pag. 100.

il rappresentato partecipa alla realtà della rappresentazione; ma pel secondo, esso è un mero nulla, ripugnando che lo schietto possibile sussista fuori della sua rappresentazione ideale; e il concetto che ci facciamo di tale rappresentato, è prettamente negativo, e si fonda sopra una fizione dello spirito, simile a quella che altri fa quando pensa al nulla, come se fosse qualche cosa. Laonde, come non si può pensare al niente, se non pensando l'ente e simultaneamente negandolo; così non si può pensare al possibile, come rappresentato distinto dalla rappresentazione, se non affermando la sua realtà, per negarla nello stesso tempo.

« Questo medesimo argomento voi lo spiegate meglio » là dove dite che *la possibilità stessa è una somma* » *sussistenza ed una somma realtà, la quale è possibile in quanto si riferisce a un termine estrinseco,* » *ma è reale in quanto questa relazione non potrebbe aver luogo se non si fondasse in un soggetto reale ed assoluto.* Ma o io non intendo questo vostro argomento, o convien dire che non possa essere più chiaramente espresso il discorso che fa la mente quando » dall'Ente possibile passa all'Ente reale, in cui il primo si assolve e si compie (1) ». Questo discorso sarebbe impossibile, se tutti gli elementi onde consta, non si trovassero già nel primo concetto da cui muove esso discorso. Ora, se il discorso movesse dall'ente possibile, destituito di ogni sussistenza, lo spirito non potrebbe mai trovare nel suo cammino quella realtà onde abbisogna per fornire il prefato ragionamento. Il mio discorso dunque non muove dal possibile insussistente per giungere al reale, ma dalla notizia confusa del pos-

(1) Pag. 100.

sibile sussistente per arrivare alla notizia distinta del medesimo. « Lasciando da parte l'improprietà dell'« » spreSSIONE, voi dite in sostanza ciò che dice Rosmini « » in un passo da voi poco prima citato, che *ciò che noi « » vediamo per natura è la prima attività, ma priva « » de' termini suoi, co' quali ella si natura e formasi « » una real sussistenza*; o, meglio, nella conclusione di « » quel passo medesimo, ove dice *doversi riconoscere quel- « » l'Essere che è la forma della cognizione, come for- « » mato d'una duplice attività; cioè di un'essenziale, « » colla quale costituisce ed assolve sè stesso, il termi- « » ne della quale è a noi incognito; e di un'altra, colla « » quale termina fuori di sè stesso in altri esseri con- « » tingenti da lui distinti, i quali termini vengono « » presentati alla nostra percezione dal sentimen- « » to* (1) ». Tassando d'improprietà il mio modo di parlare, voi intendete dire probabilmente che non si conforma con quello del vostro maestro; il che è verissimo. Ma permettetemi, signor Tarditi, che vi faccia avvertire che, per chiamare a buon diritto improprio il linguaggio di chi usa una grammatica e un vocabolario diverso dal vostro, bisogna prima provare che lo stile del Rosmini sia un modello di proprietà italiana e filosofica; sentenza che non vi sarà fatta buona da nessuno, salvochè da quelli che non sanno parlare nè scrivere in altro modo. Conciossiachè, rispetto all'italianità del dettato, tutti sanno che il Rosmini ne è lontanissimo; perchè i suoi libri sono lardellati e indanaïati a bizzeffe di francesismi e di barbarismi di ogni colore. E se vi paresse che io erri a esprimere questo giudizio, trattandosi di un uomo così degno di stima, notate bene che

(1) Pag. 100, 101.

voi mi ci costringete; imperocchè io abborrisco naturalmente dal notare e censurare le imperfezioni dell'altrui scrivere, soprattutto quando si tratta di autori dotti e riputati, purchè altri non pretenda di proporli come esemplari autorevoli e irrefragabili di elocuzione. Ma siccome voi m'imputate di non saper significare con proprietà i miei pensieri, perchè non uso il lessico del vostro maestro, mi sarà lecito il rispondere che io scrivo in italiano e non in rosmignano. Quanto all'esattezza scientifica nell'uso dei termini, io credo di osservarla in ordine al mio sistema, come il Rosmini l'osserva riguardo al suo; con questo divario però, ch'egli travolge la più parte dei vocaboli filosofici, e li piglia in senso alieno dal significato ordinario, laddove io procuro al possibile di accomodarmi all'usanza. Così, per cagion d'esempio, le voci *ente*, *oggetto*, *forma*, *atto*, *modo*, *essenza* e simili si dilungano dalla loro significanza comune assai più nella consuetudine del Rosmini, che nella mia; il quale si scosta dall'uso, eziandio nelle frasi; e molte ne ha, che sono quasi sacramentali e impossibili a capirsi da chi non sia iniziato ai misteri della vostra setta; com'è, per cagion di esempio, quella che voi spesso adoperate, dicendo che l'ente possibile *si dissolve e si compie in Dio*. La stranezza di tali locuzioni, e in generale di tutto il vostro linguaggio, nasce dall'indole del sistema che professate; il quale, fondandosi in un'assurda distinzione del reale dall'ideale, non può parlar come il popolo; perchè il dizionario del popolo e di tutti gli uomini abbraccia le cose come idee, e le idee come cose, e presuppone la medesimezza dei due ordini. Voi avete un esempio della stranezza del linguaggio rosmignano nel brano medesimo che citate; imperocchè, quando l'autore del Nuovo Saggio dice,

che noi veggiamo la prima attività, ma priva de' termini suoi, io vi domando che cosa egli intende per *termini*. Se vuol dir *confini*, ne seguirebbe che per sussistere fa d'uopo esser limitato, che Dio sussiste perchè ha dei limiti, che noi in tanto non apprendiamo la sua sussistenza, in quanto non ne afferriamo la limitazione, e ch'egli è non già infinito, ma indefinito solamente. Se vuol significare il costitutivo di una relazione, egli è chiaro essere impossibile il conoscere razionalmente una relazion qualsivoglia, senza avere qualche notizia dei termini onde risulta. Se infine, chiamando un oggetto dotato di *termini*, ei vuol indicare ch'esso è determinato, cioè concreto, la sua frase contraddice a sè stessa; poichè, ogni attività essendo individuata e concreta di sua natura, egli è impossibile l'avere un intuito qualunque della prima attività, senza vederla come chesia nei termini suoi, che è quanto dire nella sua concretezza. Perciò io vi fo questo dilemma: o l'ente possibile, nella prima apprensione che abbiamo di esso, si affaccia allo spirito come attivo, o no. Se si affaccia come tale, lo spirito l'afferra nella sua concretezza, e quindi nella sua sussistenza; perchè il concreto, essendo l'opposto dell'astratto, dee sussistere. Nè importa che tale attività sia da noi appresa in modo imperfetto; perchè anche l'intuito che noi abbiamo quaggiù della sussistenza divina, è limitato e difettuosissimo; ma ciò non toglie che per esso la realtà assoluta non ci sia conta immediatamente, come ci è nota quella di una nubilosa che, sebbene in sè medesima sia di tal grandezza da spaventare la più ardita immaginazione, si riduce per l'occhio nudo a un punto albido e tenuissimo, che si perde nel vano del firmamento. Se poi negate che la prima apprensione dell'ente possibile

ce lo porga come attivo, oltre che contraddite all'espressa dōttrina del vostro maestro, vi togliete assolutamente il modo di conoscerlo come tale, eziandio raziocinando e sillogizzando in eterno; perchè il raziocinio non può somministrare alcun elemento che non si trovi virtualmente nelle premesse. Voi potete adunque chiarirvi chi parli più propriamente e discorra più dirittamente fra me e il vostro maestro. Io dico che il possibile, essendo una relazione, dee avere due termini; l'uno estrinseco, che è la cosa creabile, e l'altro intrinseco, che è l'ente creatore, cioè un soggetto reale e assoluto; e ne inferisco che la nozione di esso possibile, fin dal primo istante ch'ella si affaccia allo spirito, dee acchiudere questi due elementi. Il Rosmini, all'incontro, considera la nozion del possibile come esprimente un'attività senza sussistenza, che è quanto dire un'attività non attiva; e da questa attività che non sussiste, egli vuol cavare raziocinalmente un dato affatto nuovo e sostanzialmente diverso, qual si è quello di sussistenza. Lascio stare il tenore affatto panteistico del brano da voi citato; perchè se Iddio e *gli esseri contingenti* sono *due attività* del medesimo essere, e ne costituiscono il termine, ne segue che v'ha in natura un solo Ente, che è Dio e mondo unitamente (1). Nè voi potete

(1) Il passo citato contiene un saggio della proprietà dello stile rosminiano, che merita di essere avvertito. L'autore dice che l'essere « è fornito di una duplice attività, cioè di una » essenziale, colla quale costituisce ed assolve sè stesso, il termine della quale è a noi incognito; e di un'altra, colla quale » termina fuori di sè stesso *in altri esseri contingenti* ». (*Nuovo Saggio*, tomo III, p. 114). Secondo tutte le grammatiche del mondo, o questo discorso non ha senso, o vuol dire che l'essere possibile, assoluto e compiuto in sè stesso, cioè Dio, è

GIOBERTI, *Errori filosofici del Rosmini*, T. III.

7

cansare questa orribile conseguenza, che aprendo l'adito ad un'altra non meno assurda; cioè distinguendo numericamente l'ente possibile da Dio, facendone una forma creata, e piantando su questa forma la cognizione assoluta del vero fra gli unanimi applausi dei nullisti e degli scettici.

« La *realità* non è compresa nel concetto del possibile, o non è che potenziale, la quale non è realtà: » egli è reale, per dirlo con una vostra espressione, in » *potenza, quasi per un atto incoato, che predispone* » *e presagisce l'atto compiuto* (1). ». La potenza, essendo un atto incoato, importa la sussistenza; giacchè ogni atto è concreto e quindi sussistente. Il che è tanto più irrepugnabile, che, giusta i principi della sana filosofia dinamica, l'atto incoato, costitutivo della potenza, è la stessa sostanza della forza a cui appartiene, e quindi s'immedesima colla sua realtà e concretezza. « La *realità* non riguarda il possibile stesso, ma il concetto, » il quale è bensì soggettivamente reale nella mente » d'ogni essere ragionevole, ma questa realtà non è » compresa nel concetto stesso, come voi mostrate di » credere dicendo che *l'idea dell'Ente ideale dee rappresentare sè stessa, e quindi la propria sussistenza.* » Perchè non mi negherete, spero, che un atto qualunque dell'intendimento ci fa conoscere sì l'oggetto » suo, nel qual termina, ma non ci fa conoscere sè stes-

anche un essere contingente. Egli è singolare che il signor Tarditi citi appunto queste parole in un luogo dove mi accusa, senza ragione, d'improprietà. Sarò io temerario affermando ch'egli è difficile il trovare uno scrittore più improprio del Rosmini, quando paralogizza, e una setta più cieca e più presuntuosa della rosminiana?

(1) Pag. 101.



» so. E quand' anche me lo negaste, e per non entrare  
» in un'altra questione io vi concedessi provvisoria-  
» mente che l'idea dell'Ente ideale rappresenti la pro-  
» pria sussistenza, non se ne vantaggerebbe punto il  
» vostro argomento; infatti la sussistenza da quell'idea  
» rappresentata sarebbe la *sussistenza subbiettiva* del-  
» l'intuito stesso, della quale non si fa questione, ma  
» non la *sussistenza obbiettiva* dell'ente ideale intuito,  
» della quale propriamente si tratta (1) ». Ecco una  
di quelle frequenti dichiarazioni con cui confessate il  
vostro psicologismo. Imperocchè, se la sola sussistenza  
che si trovi nell'apprensione dell'ente possibile, è l'at-  
to dell'intuito che lo apprende, ne segue che il valore  
di tal concetto si fonda tutto sull'autorità dell'intuito;  
e che spetta all'intuito il legittimare la notizia dell'en-  
te, non alla luce di questo il convalidare la capacità  
dell'intuito. Ciò posto, l'ente possibile, come cosa sus-  
sistente è una semplice qualità o proprietà dello spirito  
umano, inerente alla sua sostanza; onde si dee dire che  
l'evidenza rampolla dal soggetto intuente, non dall'og-  
getto, e che questo non risplende di propria luce. Ma  
in tal caso, come evitare il dubbio assoluto? Vero è che  
voi affermate il contrario ogni qual volta vi occorre,  
senza un ritegno e uno scrupolo al mondo; e negate  
col vostro maestro che l'ente possibile, benchè insussi-  
stente fuori della nostra mente, sia una mera qualità  
di essa. Ma siccome le due sentenze fanno insieme alle  
pugna, in vece di pigliare con una fava due colombi,  
secondo il proverbio, non potete pur prendere un co-  
lombo con due fave.

« E perchè dall'un canto l'essere possibile che si fa

(1) Pag. 101, 102.

„ da noi intuire, che splende in noi e ci illumina al co-  
 „ noscere, non dipende da noi, è da noi distinto; e dal-  
 „ l'altro canto, com'essere puramente mentale non ha  
 „ una realtà propria; perciò dalle esigenze di lui siamo  
 „ condotti per via di raziocinio a concepire un Ente as-  
 „ soluto reale, di cui l'Essere ideale forma l'Idea eter-  
 „ na o l'Intelligibile, come dite voi, la Sapienza eterna  
 „ che, secondo i buoni antichi, regge e governa l'uni-  
 „ verso mondo, quella sapienza che Dio aveva con sè  
 „ quando creava tutte le cose, la Ragione eterna, di cui  
 „ la nostra è una partecipazione. In questo senso si può  
 „ dire che l'Essere possibile è reale, ma non in sè stes-  
 „ so, bensì in Dio, come sua Idea o Ragione eterna, e  
 „ nel quale per conseguenza il Primo ideologico (o co-  
 „ me voi dite *psicologico*) s'identifica (quanto alla so-  
 „ stanza) col Primo ontologico, sicchè Dio è, se così vo-  
 „ lete chiamarlo, il Primo filosofico. Ma a questo con-  
 „ cetto dell'Ente possibile, come reale in Dio, secondo  
 „ Rosmini, non si eleva la mente se non in un atto se-  
 „ condo; nell'atto primo essa non intuisce l'Essere che  
 „ come possibile (1) ». Egli è falso che la mente possa  
*elevarsi* con un atto secondo a un concetto che non si  
 trovi, almeno confusamente, nell'atto primo della co-  
 noscenza; perchè altrimenti saria impossibile lo spiega-  
 re questo passaggio. Il passo logico fra due concetti di-  
 versi e distinti non può essere altro che la loro insepa-  
 rabilità in una notizia confusa e primitiva; e perciò, ri-  
 spetto al mero intuito, tutti i giudizi sono sintetici,  
 salvo un solo, benchè in ordine alla riflessione siano  
 analitici. Il discorso della mente è appunto l'analisi di  
 quella sintesi primigenia. Togliete tal sintesi, e il tra-

(1) Pag. 102.

passo da un concetto all'altro sarà psicologicamente impossibile, logicamente arbitrario e capriccioso. Il vostro maestro, per cavare dal suo ente possibile il reale contingente, ricorre al sentimento; che non può partorire nulla d'intellettivo; e per trarne la realtà divina, mette mano ai principi di sostanza e di causa; quasi che questi principi, derivati dall'idea di esso ente possibile, possano avere un valore obbiettivo e assoluto se tal ente non è fornito di realtà. Se dunque parlate di passaggio assoluto da un concetto all'altro, esso non ha e non può aver luogo in nessun modo, perchè ogni elemento conoscitivo ci è dato simultaneamente dall'immanenza dell'intuito. Se poi discorrete del transito per cui lo spirito passa dalla cognizione confusa alla distinta, e per tal rispetto distinguete un primo e un secondo atto eonoscitivo, il negozio corre al rovescio di ciò che voi pensate; e la mente travalica dal reale assoluto al possibile, non da questo a quello. E come volete ch'ella cammini a ritroso, a uso dei gamberi, quando il vostro maestro confessa espressamente che per avere una idea schietta e distinta del possibile, bisogna astrarre dal reale tutti gli elementi che vi si contengono, salvo il comunissimo?

« E poichè in Dio l'Ente possibile s'identifica coll'Ente reale, sicchè l'uno e l'altro non sono che due forme, » sebbene inconfusibilmente distinte, dello stesso Ente » Assoluto; la questione fra di noi si riduce dunque a » sapere se Dio, creando l'uomo, a lui si manifesti come » Ente reale e possibile insieme, o se quella luce con » cui Dio illumina ogni uomo che viene a questo mondo, sia solamente l'Essere ideale o possibile (1) ». Non

(1) Pag. 102, 103.

insisterò sulle due forme divine *inconfusibilmente* distinte, dal Rosmini introdotte contro l'unanime consenso della filosofia ortodossa; perchè mi affido che, dopo le cose discorse, voi rinunzierete a quest'asserzione paradossastica. Ben direste che *la quistione fra di noi si riduce a sapere se Dio, creando l'uomo, a lui si manifesti com'Ente reale e possibile*; se, stante le ragioni allegate, tal quistione non fosse risolutissima al parere di ogni giudizioso. Imperocchè, se Iddio, creando l'uomo, gli si manifesta in virtù dell'atto creativo, si dee manifestare come creante, che è quanto dire come Ente reale e assoluto; giacchè non voglio supporre che aggiudichiate la virtù creatrice all'ente possibile. Nè lo schietto ente possibile basta a produrre la *luce* dell'intelletto; poichè, come apparisce dalle cose dianzi stabilite, il possibile non è che un'estrinseca attinenza dell'ideale o intelligibile; in cui il vero lume mentale è riposto. Ora la notizia dell'ente ideale, rappresentandolo come assoluto, necessario, eterno, indipendente da noi e da ogni spirito creato, ce lo porge eziandio come sussistente; atteso che quelle prime doti importano una realtà suprema. Quando voi dite che l'ente ideale non ci mostra i suoi *termini*, e quindi non apparisce come reale, giocate d'equivoco; imperocchè, se sotto il nome di *termine* intendete un'impression sensitiva, vi dichiarate schiettamente sensista, facendo dipendere dal senso la nozion del reale; se mirate all'essenza effettiva, provate più che non volete; giacchè a tal patto non potremmo apprendere la sussistenza dei corpi, nè quella del nostro proprio animo, quando l'essenza reale degli uni e dell'altro ci è al tutto nascosta. D'altra parte, l'Ente assoluto, essendo, come ideale, paragonabile alla luce, si può, come reale, comparare al sole; con que-

sto divario però, che, tutto essendo uno ed identico perfettamente nella divina natura, per quanto essa è razionalmente conoscibile, il luminare ed i raggi, cioè il reale e l'ideale, sono al tutto indivisi l'uno dall'altro.

«A chiarire quale dei due modi sia il vero, giova osservare che, per rispetto all'Essere, l'intelletto è una forza passiva, che cioè l'uomo non afferra già l'Essere con un atto, con uno sguardo suo proprio, col quale debba vedere l'Essere quale egli è, come reale e come possibile; ma il contrario, che è Dio o l'Essere che si manifesta all'uomo, e gli si manifesta sì e come vuole. Quindi, sebbene alla riflessione ontologica Dio sia ad un tempo e l'Ente reale e l'Ente ideale, non seguita da ciò ch'egli debba a noi manifestarsi sotto amendue le forme, e non sotto una sola (1) ». Una forza schiettamente passiva ripugna, poichè l'essenza di ogni forza consiste nell'essere attiva. Vero è che quando una forza creata opera in ordine a Dio, conoscendolo od amandolo, non si può dire che essa sia attiva come negli altri casi; chè altrimenti Dio sarebbe passivo; l'azione e la passione nelle creature essendo correlative fra loro, e un soggetto che opera importando un oggetto che patisce, e scambievolmente. Per evitare gli equivochi, uopo è distinguere l'attività in sè stessa dal termine in cui opera. Ogni forza creata è attiva in sè medesima; ma quando l'oggetto dell'azione è Dio, l'attività non importa alcuna passione nel termine a cui si riferisce, anzi diventa passività verso di esso, senza però dismettere la propria natura. La cagione sì è che l'attività creata è un effetto della virtù creatrice; onde nel giro delle cause seconde ella è una passività asso-

(1) Pag. 403.

luta rispetto al primo Agente da cui procede, e l'essenza di essa, non che contradire alla passività medesima, è tutt'uno con essa; perchè azione e passione solamente ripugnano quando versano nello stesso ordine della necessità o della contingenza. L'intuito dunque è sommarmente attivo in sè stesso, come quello che è l'atto primo della forza intellettiva; ma siccome tale attività pertiene all'ordine delle cause seconde, e rampolla, come la sostanza stessa dell'animo umano, dalla virtù creatrice, ella non importa alcuna passione nell'oggetto intuito, che crea esso animo, lo rende attuario, e gli si manifesta, informandolo colla propria efficacia. Da ciò si dee conchiudere che, sebbene l'intuito non importi alcuna passione nel suo oggetto assoluto, *lo afferra però con un atto, con uno sguardo suo proprio*; onde non so capire come neghiate una cosa tanto chiara; giacchè, se l'atto che afferra l'idea dell'Ente non è proprio dell'intuito, a chi potrà appartenere? A Dio forse? Ma in tal caso l'intuito umano sarebbe Dio, e voi vi chiarireste panteista nè più nè meno di Amedeo Fichte. D'altra parte; benchè l'atto apprensivo dell'Idea sia proprio dello spirito, come causa seconda, non ne segue però che esso non appartenga per un altro rispetto alla Causa prima; e che quindi non si possa dire con verità che è *Dio o l'essere che si manifesta all'uomo, e gli si manifesta sì e come vuole*. Imperocchè l'atto intuitivo e umano, essendo un effetto dell'atto creativo e divino, l'apprensione dell'oggetto, fatta dal primo, si accoppia colla manifestazione dell'oggetto medesimo causata dal secondo, come risultato immediato di essa. Vi concedo ampiamente che *Dio si manifesta all'uomo sì e come vuole*, purchè voi concediate a me che non gli si manifesta, nè gli si può manifestare in modo contraddittorio,

secondo che farebbe se gli si rivelasse come ideale, e non come reale; giacchè l'idealità e la realtà non sono meglio separabili, che la tondezza ed il circolo. Osservate, infatti, ch'egli è impossibile allo spirito umano il pensar l'ideale, senza concepire simultaneamente questa idealità come qualche cosa, e quindi come reale; e che medesimamente non si può pensare il reale, se non come pensabile, e quindi come ideale. Tanto che l'ideale e il reale sono indissolubilmente uniti nel pensiero nostro, come nell'Assoluto, e l'uno nell'altro si trasforma per un processo dialettico, che qui mi contento di accennare, e che rappresenta la medesimezza obbiettiva di quei due attributi nel modo più perfetto che possa aver luogo, rispetto alla natura finita delle menti create in universale, e alla condizione terrestre degli spiriti umani in particolare. Il qual processo dialettico non potrebbe aver luogo se, da un canto, l'unità perfetta del reale e dell'ideale non fosse, per via dell'intuito, presente al nostro intelletto; e se, dall'altro canto, la distinzione introdotta fra loro non avesse una base obbiettiva nell'Assoluto medesimo. Ma questa distinzione non riguarda il reale e l'ideale in sè stessi, come vuole il Rosmini; perchè l'ideale in sè medesimo, essendo la relazione del reale seco stesso, come dotato d'intelligenza, esclude ogni sorta di effettivo distinguimento. Non può dunque riferirsi ad altro, che alla relazione estrinseca dell'ideale verso il nostro spirito; imperocchè l'ideale divino non potendo essere appreso da noi, se non è in commercio colla nostra apprensiva, lo distinguiamo per questo verso dal reale; e la distinzione è obbiettiva, perchè tocca un'attinenza estrinseca, accidentale, ipotetica, che presuppone il fatto libero della creazione. Ma tale attinenza non riguarda l'ideale in sè

stesso, e non induce nessuna distinzione effettiva fra di esso, così considerato, e il reale, come i Rosminiani pretendono. Ora il processo dialettico non divide l'ideale dal reale in altro modo; perchè ogni qual volta esso contempla l'ideale assolutamente, cioè in sè stesso, lo apprende come affatto identico al reale; e non lo distingue che in ordine alla relazione esteriore. Brevemente il processo dialettico unifica e distingue il reale e l'ideale per diversi rispetti, e non può aver luogo fuori di queste due operazioni; giacchè senza distinzione non si darebbe processo, e senza unità la conclusion del processo non sarebbe la medesimezza dei due attributi. Ora le due operazioni dialettiche dello spirito si riscontrano a capello colla natura dell'oggetto; imperocchè l'unità della conclusione risponde alla medesimezza dell'ideale intrinseco col reale; la molteplicità del processo si ragguaglia colla distinzione effettiva del reale dall'ideale estrinseco, cioè dalla sua estrinseca relazione colle menti create. Dal che risulta un nuovo argomento per dimostrare che l'ordine delle cognizioni risponde all'ordine della realtà. Che se al Rosmini è paruto il contrario, ciò nacque dall'aver egli confuso l'ideale estrinseco coll'intrinseco; confusione non evitabile da chi non ha penetrato il processo dialettico dello spirito umano, e quindi non ha avvertito che quanto è indubitata la distinzione logica, trattandosi della idealità estrinseca, tanto essa ripugna se si parla della interiore. Se non che il Rosmini, per essere conseguente a sè stesso da questo lato, non avrebbe dovuto introdurre in Dio la distinzione reale delle sue forme; e facendolo, rese omaggio, senza addarsene, alla dottrina da lui impugnata, secondo la quale l'ordine delle cose risponde a quello delle cognizioni.



« Dio è liberissimo, la *creazione* è una *produzione* » *assoluta e libera*. Ora non sarebbe libera in qualche » parte la creazione delle nature intelligenti, se Dio per » farle tali dovesse loro mostrarsi e com'Ente reale e » com'ideale, e non semplicemente sotto questa secon- » da forma (1) ». La libertà divina non si estende alle cose che ripugnano; qual si è la separazione del possibile dal sussistente, dell'ideale dal reale. Iddio può creare o non creare, creare una spezie di esseri più tosto che un'altra; ma posto che voglia dar l'esistenza a una data spezie, non può contraddire alla loro essenza ideale; giacchè l'essenza ideale delle cose create è immutabile e s'immedesima colla divina. Nello stesso modo che, traendo dal nulla uno spirito intelligente, Iddio non può negargli l'intuito naturale di sè stesso, perchè in questo intuito risiede la forma essenziale dell'intelligenza, e una mente destituita di tale intuito non sarebbe mente; così egli non può rivelarsi all'intelletto come ideale e possibile, senza manifestarglisi eziandio come reale, perchè l'idealità e la possibilità necessariamente importano la realtà e la sussistenza. La libertà della creazione riguarda solo il contingente, non il necessario, riguarda la materia o sostanza delle cose creabili, non l'idea che vi s'impronta; ora l'inseparabilità dell'ideale dal reale divino, e del possibile dal sussistente assoluto appartiene agli ordini della necessità, non a quelli della contingenza; essa dunque non soggiace alla libertà dell'atto creativo. Altrimenti dovrete dire che quando Iddio attua colla creazione del mondo corporeo le ragioni del calcolo e le proporzioni matematiche, egli possa alterarle e mutarle, segregando le une dalle altre a suo pia-

(1) Pag. 103.

cimento; come sarebbe se, verbigrazia, egli formasse una sezione conica, a cui le proprietà e virtualità geometriche, proprie di tal figura, in qualche parte mancassero.

« La mente nell'intuito non afferra l'Ente se non come le si rappresenta, come a lei si manifesta, cioè »  
 « come possibile o iniziale, e non come reale e terminato; ed è solo con un atto secondo che la nostra »  
 « mente dalle esigenze del possibile discorre al reale. »  
 « Quindi non deve si dire che *il concetto primitivo deve »*  
 « *essere il reale.* Il concetto primitivo dev'essere reale, »  
 « ma non *il reale.* Il vostro modo di esprimervi parmi »  
 « difettoso, perchè *il reale* non è un concetto, ma è l'oggetto di un concetto o meglio di un giudizio. Il pos- »  
 « sibile sì, che è un concetto, un'idea, ma l'idea presa »  
 « non come intuito o atto della mente. Infatti *Ente pos- »*  
 « *sibile, Ente ideale, idea dell'Ente* sono nel fondo la »  
 « stessa cosa (1) ». Quando dite che *il reale non è un »*  
 « *concetto, ma è l'oggetto di un giudizio*, voi intendete certo per *concetto* l'atto intuitivo della mente, e »  
 « non il termine estrinseco di tal atto; imperocchè, se »  
 « voleste significare l'oggetto della cognizione, dovrete »  
 « avere il reale per un *concetto* non meno che il possi- »  
 « bile. Ma quando soggiungete che *il possibile è un vero »*  
 « *concetto*, perchè è *l'idea presa non come intuito o atto »*  
 « *della mente*, voi date alla parola *concetto* un senso dif- »  
 « ferentissimo, sinonimandola coll'idea obbiettiva, e non »  
 « già colla percezione intellettuale. Vi par egli che il dare »  
 « a uno stesso vocabolo due significazioni contrarie nello »  
 « spazio di cinque righe sia un parlare propriamente? Vi »  
 « sembra pure che sia favellare con precisione il dire che »

(1) Pag. 104.

il reale è l'oggetto di un concetto o meglio di un giudizio? Questo equivoco fraseggiare, che avete apparato dal vostro maestro, non indica egli la fluttuazione in cui si trova il vostro spirito, fra le conseguenze logiche dei principi che professate, e l'assurdità delle loro conseguenze? Infatti da un canto i vostri principi vi obbligano a negare che il reale sia un concetto, e a considerarlo come un mero giudizio; ma dall'altro canto anche i bimbi sanno che ogni giudizio non è altro se non la sintesi di più concetti. Voi, per venir quasi a patti colle due opposte sentenze, e contentar tutto il mondo, pigliate il partito di dire che *il reale è oggetto di un concetto o meglio di un giudizio*. Ma io non vi posso far buona questa condiscendenza eccessiva, nè consentir che tenghiate il piede in due staffe; laonde desidero che, lasciato da parte il vostro *meglio*, e ogni altro simile temperamento, mi diciate in modo preciso se il reale sia o non sia l'oggetto di un concetto. Se lo è, il vostro sistema è spiantato dalle radici. Se non lo è, vi conviene affermare che il giudizio non è una semplice composizione organica di concetti, e che contiene qualche elemento cieco e non intellettuale; il che non vi verrà consentito da nessun logico del mondo, da Gotama e da Aristotele sino al nostro Galluppi. Oltrechè dovrete ripugnare all'evidenza; perchè, siccome voi ed io e tutti gli uomini parliamo del reale, ci bisogna pensarlo, nè possiamo pensarlo, senza un concetto e un giudizio; non potendo darsi il menomo atto cogitativo, senza l'intervento della facoltà di concepire e della potenza di giudicare. Quanto a me, io vi concedo volentieri che il reale, oltre all'essere oggetto di un concetto, sia anche oggetto di un giudizio; perchè, al parer mio, l'idea e il giudizio sono inseparabili. Infatti, ogni

idea affermando sempre sè stessa, come idea, e il giudizio essendo un' affermazione, l' idea importa in ogni caso un giudizio. In virtù di questa autonomia giudiziale dell' idea, l' ideale è inseparabile dal reale assoluto, e il concepito dal giudicato; secondo che potete raccogliere dalla stessa idea dell' ente possibile; il quale, affacciandosi allo spirito come obbiettivo, necessario, assoluto, afferma sè stesso; e si mostra come reale per un giudizio intrinseco e divino, che, ripetuto dalla riflessione, diventa umano.

« La ragione che soggiungete, cioè *il reale solo è reale, e diventa possibile coll' astrazione*, non prova la verità della vostra sentenza, mentre *il reale non diventa e non può divenir possibile per la forza di nessun' astrazione*. L' astrazione non può nulla sugli oggetti, ma solo sulle percezioni e sulle idee degli oggetti stessi (1) ». Credete forse, signor Tarditi, che dicendo *il reale solo essere reale, e divenir possibile coll' astrazione*, io voglia conferire all' uomo la facoltà veramente maravigliosa di trasformare gli oggetti reali in meri possibili? La qual facoltà non è nulla meno che la virtù di annientar le esistenze, propria di Colui che le trasse dal nulla. Se voi interpretate in tal forma i miei pensieri, non mi stupisce il vedere che li ripudiate, promettendovi una facile e sicura vittoria. Quando io dico che *il reale diventa possibile per astrazione*, parlo del concetto che ne abbiamo, e uso il linguaggio comune a tutti i filosofi; inteso da tutti i leggenti, e direi persino dai Rosminiani, se voi, frantendendomi per tal modo, non mi faceste toccar con mano il contrario. L' astrazione muta il reale in possibile per due

(1) Pag. 104, 105.

modi; cioè, separando esso possibile dalla realtà creata, che ne è l'effettuazione contingente, e distinguendolo dalla realtà increata, che ne è il fondamento necessario. La prima generazione astrattiva del possibile è amnessa in termini espressi dal vostro maestro, come apparisce dai luoghi allegati di sopra. Voi medesimo la concedete, aggiugnendo che « se l'oggetto da noi percepito » e giudicato reale noi lo pensiamo puramente, senza » pensare alla sua attuale esistenza, allora sì che ci rimane la sola possibilità di lui, ci rimane cioè il concetto di quell'ente come possibile, non più come reale (1) ». Se non che egli è falso che il residuo di questa astrazione sia il possibile privo di realtà; perchè, separandolo dal reale contingente e creato, non potete già sequestrarlo egualmente dal reale necessario e increato. Perciò quando con un nuovo processo astrattivo voi distinguete il possibile dallo stesso reale assoluto, non li segregate già mentalmente, contradicendo all'intima loro essenza, ma avvertite in modo distinto la possibilità schietta, pensandone l'indivisa realtà solo confusamente. E ciò non può far meraviglia; perchè, dovendo l'ordine delle cognizioni rispondere a quello delle cose, l'astrazione non può esercitarsi sulle cose inseparabili per forma, che si pensi alle une senza pensare affatto alle altre; ella può solo far conoscere alcune di esse distintamente, mentre la notizia delle altre è ancora ravvolta nella confusione primigenia e intuitiva. Ma questa distinzione medesima (differentissima dalla separazione eziandio mentale) non potrebbe aver luogo se non avesse un fondamento obbiettivo. Il quale nel nostro caso è l'attinenza estrinseca dell'ideale verso il

(1) Pag. 105.

creato; attinenza che, dipendendo dal fatto libero della creazione, è realmente distinta dall'ideale in sè stesso, e quindi permette allo spirito umano di distinguere nei termini sovrascritti il possibile dal reale assoluto. Notate, infatti, che l'ideale e il possibile, in quanto appartengono semplicemente alla divina essenza, e sono privi di ogni rispetto verso il creato, non sono da noi apprensibili; giacchè il nostro spirito, essendo anch'egli una creatura, non può spogliar tali termini dei loro riguardi verso la creazione. Noi perciò veggiamo l'ideale e il possibile colle loro relazioni verso il creato; le quali essendo estrinseche, dipendenti dal fatto libero della creazione, e distinte realmente da esso ideale e possibile, in sè medesimi considerati, ci porgono una base sufficiente per distinguere, astratteggiando, l'ideale e il possibile dal reale increato, concentrare a proprio talento l'attenzione sui due primi concetti, e pensare all'ultimo solo in quel modo più o meno confuso, che è proprio dell'intuito e della riflessione nei primi gradi del suo esercizio.

Voi entrate quindi a paragonare il vostro sistema con quello di alcuni filosofi tedeschi, e affermate che le mie obbiezioni militano soltanto contro il panteismo germanico (1). In prova di che osservate che la taccia di nullismo data da me alla vostra dottrina è solo applicabile alla formola A—A, colla quale alcuni panteisti alemanni vogliono esprimere il *pensiero puro*, ovvero *l'essere non essere*, che, come dite benissimo, sono un vero nulla; ora, *l'essere ideale che il Rosmini pone come punto di partenza e base di tutto l'umano sapere*, non può, secondo voi, acconciarsi alla detta formola. Ma perchè

(1) Pag. 105, 106, 107.

non può accomodarvisi? Forse per le ragioni che avete allegate? Ma, come potete oggimai avvertire, non ve ne ha alcuna che regga a martello. Tutti i ragionamenti da me orditi per dimostrare che il Rosmini non può fuggire il nullismo, se non rendendosi panteista, rimangono intatti, tanto che io mi risolvo, finchè non arrechiate qualche cosa di meglio, che la formola del Bardili faccia benissimo al caso per esprimere il sistema del vostro maestro. E mi è facile il chiarirvene, applicando le cose già dette alla formola colla quale voi credete di poter esprimere appositamente la vostra dottrina, e mettere in sodo il divario che corre fra di essa e quella del Bardili. « Se io dovessi », dite voi, « rappresentare » con una formola questo processo » (cioè il vostro), « mi servirei forse di questa  $A + B - B$ ; dove  $A + B$  » esprime l'ente possibile attuato, —  $B$  il pensiero puro, » astrae dall'atto della sussistenza, come  $+B$  esprime il pensiero affermante l'atto della sussistenza dell'essere possibile espresso da  $A$  (1) ». Per rendere ancor più precisa e, se è fattibile, ancor più rosminiana la vostra formola, permettetemi che io ci aggiunga il segno  $C$  per esprimere la realtà assoluta (di cui non fate espressa menzione), tessendo essa formola in questi termini:  $A - C + B - B$ . Non vi pare che essa corra a meraviglia?  $A - C$  è l'ente possibile, senza il reale assoluto, e conforme al concetto che voi ne avete. Questo ente possibile, privo di realtà necessaria, acquista una realtà contingente, mediante  $+B$ : l'astrazione le toglie l'acquisto per mezzo di un annientamento mentale della sussistenza finita, espresso da  $-B$ : il residuo è nè più nè meno  $A - C$ , cioè l'essere schiettamente possibile,

(1) Pag. 105.

senza realtà di sorta. Tutta la quistione si riduce dunque a sapere se  $A \rightarrow C$  equivalga all' $A \rightarrow A$  del Bardili, e se quindi non si possa fare questa equazione:  $A \rightarrow C \equiv A \rightarrow A$ . Voi lo negate; ed io l'affermo; e per provarvelo non voglio altre ragioni che il vostro processo medesimo. Imperocchè, quando voi dite  $A + B$ , intendendo per  $A$  il possibile e per  $B$  la realtà contingente, senza far motto della realtà necessaria, e tuttavia avendo il possibile per necessario e per assoluto, non è egli chiaro che la realtà dello stesso genere è sottintesa dal segno con cui esprimete il possibile? Il vostro  $A + B$  equivale dunque ad  $A + C + B$ , e aggiugnendovi  $\rightarrow B$  resta  $A + C$  come equivalente di  $A$ . Ma se  $A \equiv A + C$ , ne segue che  $A \rightarrow C \equiv A \rightarrow A$ , che è appunto la formola alemana da voi riprovata. Io non veggio come possiate uscire da queste angustie; se non negando che  $A$  sia equivalente di  $A + C$ , e sforzandovi di mostrare che  $+C$  aggiunge ad  $A$  un elemento positivo, che in esso non si rinviene, cioè la sussistenza assoluta. Ma io vi ripeto la domanda già fatta più volte, se questa sussistenza sia un concetto o no. Se non è un concetto, che è quanto dire una cosa pensabile, la quistione è finita; poichè le formole e le equazioni di cui parliamo (come ogni equazione e formola scientifica) debbono aggirarsi sui concetti, nè possono riferirsi alle cose, se non in quanto esse sono pensabili e pensate. Se è un concetto, voi siete rovinato doppiamente; sia perchè in questo caso il reale è un'idea non meno del possibile, e non può nascere dal giudizio, se non in quanto già lo precede; e perchè voi siete in tal presupposto obbligato ad includere questo concetto nella vostra formola, e a dire  $A + C \equiv A$ , riuscendo così alla sentenza del Bardili, come avete veduto. Affermerete forse che niente vi ob-



bliga a dire  $A + C = A$ , ancorchè  $C$  sia un concetto? Ma in tal caso vi contraddirete; perchè la sola ragione per cui la vostra scuola escluda e possa logicamente escludere dal concetto del possibile quello del reale, sta nel negare che il reale sia un concetto; perchè dato il contrario, siccome il perno del vostro sistema consiste nell'affermare che l'idea dell'Ente è la forma unica e fondamentale dello spirito umano, voi siete obbligato a considerare tal forma come rappresentativa dell'Ente sotto ogni rispetto intellettuale, e perciò qual reale e qual possibile. Aggiungete che, trattandosi del reale assoluto, non potete nemmeno ricorrere al misero rifugio del sentimento; come fate quando si parla delle cose create; perchè sarebbe troppo assurdo il dire che noi sentiamo la realtà increata, e che questa possa essere, comechessa, sensibile (1). E ancorchè la sentiste, come potreste affermare esser ella necessaria e assoluta? Il necessario e l'assoluto possono forse scaturire dal sentimento? O possono nascere dal mero possibile, se questo è una forma della mente umana, e non sussiste fuori di essa mente? E se derivassero dal mero possibile, quando voi applicate questo concetto alle cose finite, non dovrete pure asserire che esse sono necessarie e assolute? Imperocchè, se il mero possibile ha le note di necessità e di entità assoluta, come suo proprio corteggio, egli dee portarle seco dovunque, e comunicarle a tutte le cose a cui si applica. E allora, come potrete evitare il panteismo? Vedete quanti assurdi rimpollano dalla vostra sentenza! I quali tutti si cansano,

(1) Un ingegnoso Rosminiano fu tuttavia indotto dalla logica a questa sentenza singolare; come mostrerò nei dialoghi seguenti.

se considerate il possibile come una appartenenza intrinseca e come una relazione estrinseca del reale assoluto. Come appartenenza intrinseca, il possibile è necessario e assoluto, perchè è l'archetipo generico e specifico del creato, e fa parte di Dio stesso. Come relazione estrinseca, presupponendo il fatto libero della creazione e l'esistenza contingente delle cose finite, non è assoluto, nè dotato di altra necessità, che ipotetica e condizionata. Ma nei due casi il concetto del possibile è inseparabile da quello del reale assoluto; onde segue che A essendo l'equivalente di  $A + C$ , voi siete costretto di far buon viso alla formola del Bardili, non ostante la ragionevole paura che ne avete.

Veduto che la vostra formola s'accorda a capello con quella del filosofo tedesco, mi resta a mostrarvi che la mia non può ambire il medesimo onore, come voi sentenziate, dicendo che per me « la *possibilità*, è la *pensabilità*, ma soggettiva, non oggettiva, una proprietà non dell'oggetto essenziale del pensiero, ma una proprietà del pensare come pensare (1) ». Per me il possibile è certo il possibile, ma come pensato universalmente, e soprattutto come pensato divino, e non solo come pensato umano. Il possibile è soggettivo, in quanto il pensato è sempre un'appartenenza del soggetto, cioè del pensante; ma siccome il primo pensante, in ordine a quello, è Dio stesso, cioè l'oggetto supremo della cognizione, la subbiettività di esso possibile è un'obbiettività necessaria e assoluta. Il possibile è *una proprietà del pensare come pensare*, purchè si parli del pensare divino, il quale, non che escludere il reale, s'immedesima seco, facendo una cosa sola colla divina

(1) Pag. 106.

essenza. Vedete adunque di quanto intervallo la formola del Bardili dalla mia si dilunghi. Quella si fonda unicamente nel pensiero umano, che, essendo contingente, e sostanzialmente distinto dall'oggetto pensabile, può benissimo dar luogo alla formola  $A - A$ : la quale è verissima, in quanto esprime l'annientamento possibile del pensiero finito e creato, e riesce solo assurda, se si considera come significatrice di un principio positivo, atto a partorire tutto lo scibile, e si vuole applicare al pensiero increato e assoluto. Ora, siccome io fondo il possibile sul pensiero divino, che è la somma realtà, e deduco da questo principio il valore obbiettivo di tal concetto, come pensato umano, non posso mica far buona la formola  $A - A$ , come quella che importa una separazione fra il possibile e il reale assoluto, assurda nel mio sistema. « Di che segue che voi vedete » un' impossibilità di cominciare dal puro intuito dell' » l'ente possibile, e la necessità per converso di cominciare dall'intuito dell'Ente reale per passare a quello » di ente possibile, e così vi conducete nel sistema di » Bouterweek (1) ». Il possibile, *da cui io veggio l'impossibilità di cominciare*, è il mero pensato umano, cioè il vostro ente, non il pensato umano, innestato sul divino, qual si è il possibile di cui io ragiono; dal quale posso ben pigliare le mosse, come quello che è divino, e s'immedesima colla somma realtà. Nè, passando dall'intuito del possibile, come reale divino, al possibile, come pensato umano, fo la via del Bouterweek; perchè questi confondendo l'Ente coll'esistente, nega la creazion sostanziale e quindi la mia formola. Egli ammette una sola realtà sostantiva, e il suo Ente

(1) Pag. 406.

unico si riscontra a capello colla sostanza unica dello Spinoza, e coll'assoluto di tutti i panteisti antichi e moderni, di Oriente e di Occidente. L'errore del Bouterweck, come quello di tutti i suoi confratelli, nasce dallo stabilire come Primo filosofico perfetto la nozione dell'Ente, senza più; non potendosi in alcun modo, come provai nella mia Introduzione, arrivare con un tal Primo al concetto delle esistenze, come distinte sostanzialmente dell'Ente medesimo. Questa meta non si può toccare, se non si considera l'Ente come creante, e se il concetto primitivo non si compie con un primo giudizio, implicante la creazione, cioè colla formola ideale. Fra il sistema del Bouterweck e il mio corre dunque la stessa differenza che passa fra il panteismo e la dottrina ortodossa della creazione. Sapete qual è il filosofo italiano che si accosta veramente al tedesco? Il Rosmini, ogni qual volta egli vuole cansare lo scoglio dello scetticismo e del nullismo, e considera il suo ente possibile come un vero oggetto, una entità dotata di necessità, di eternità, d'immutabilità e via discorrendo; la quale entità, non ostante la sua unità e semplicità perfettissima, si termina finitamente nelle creature, e in Dio si assolve e si compie. Qual è il panteista che non sia acconcio a far buono questo linguaggio?

« Dall'avere considerato la nozione di ente possibile, »  
 « che è per Rosmini il primo ideologico, come un pro- »  
 « dotto dell'astrazione, nasce tutta la guerra che voi »  
 « fate alla sua dottrina. Ma egli è solo quando parlate »  
 « contro Rosmini che l'ente possibile a voi pare un'a- »  
 « strattezza. In tutti gli altri luoghi della vostra opera, »  
 « ove vi occorre di parlare dell'Ente non come reale, e »  
 « quindi dell'ente possibile, allora, non è più un'astrat- »  
 « tezza, il prodotto di un'elaborazione intellettuale; egli

„ allora fa anzi parte dell'intelligibile divino, che, a noi  
„ comunicato, forma la nostra intelligenza; egli è la  
„ stessa idea divina splendente alla nostra riflessione:  
„ egli è *quel lume con cui le menti create compren-*  
„ *dono tutte le cose, come per l'Ente tutte le creature*  
„ *sono* (1) ». Non è meraviglia che l'ente possibile mi  
paia solo un'astrattezza, quando parlo di esso conformemente al concetto che se ne fa il Rosmini, e non quando ne discorro secondo il mio pensiero; perchè il vostro ente possibile differisce essenzialmente dal mio. Il vostro non è cosa reale, nè *sussiste fuori della mente*, come quello che si riduce ad un' *idea innata* e ad una *forma dell'intelletto umano*. Il mio è obbiettivamente e intuitivamente Dio stesso, e partecipa alla sua realtà e concretezza, sopra la quale lavora lo spirito nostro, quando, mediante la riflessione, converte il concreto in astratto. Io non ammetto idee, nè forme innate nello spirito umano, ma solo l'intuito innato dell'Idea; intendendo per intuito innato un'operazione essenziale allo spirito, la quale incominciò fin da quel primo istante che esso spirito eruppe dall'azione creatrice. In virtù di questo intuito immanente, noi vediamo in Dio l'idea del possibile, come ogni altra idea; onde l'ideale divino è veramente *quel lume con cui le menti create comprendono tutte le cose, come per l'Ente tutte le creature sono*. Ora il Rosmini nega espressamente l'intuito immediato di Dio; e tutta la sua teorica si fonda in questa negazione. Egli adunque non può logicamente considerare l'idea divina del possibile, come *quel lume con cui le menti comprendono tutte le cose*; e quando egli usa questi o simili termini, si dee credere (se non

(1) Pag. 108.

vogliamo supporre che grossamente si contradica) che per l'ente possibile egli non intenda punto l'idea divina di esso, ma una semplice copia, che è quanto dire un concetto umano. Che più? Voi medesimo, signor Tarditi, non avete testè affermato che *il puro possibile non forma mai l'oggetto del divino intelletto?* (1) Or se Iddio non ha l'idea del possibile, che cosa può essere questa idea, se non un concetto nostro? e quindi un mero astratto? Giacchè io spero che, togliendo alla Mente infinita la notizia degli astratti, non vorrete anco disdirle la cognizione dei concreti. Il Rosmini adunque, ricusando di concedere alla Mente increata l'idea del possibile, e collocando in tale idea *il lume con cui le menti create comprendono tutte le cose*, è costretto ad averla per un mero astratto, e a fondare sopra un'astrazione vuota e subbiettiva del nostro spirito tutto lo scibile. Direte ancora che io ho il torto, *se fo guerra alla vostra dottrina?*

Voi trovate *molti vizi nel discorso* con cui affermo che fra il sussistere e il non sussistere, fra il sussistere nello spirito dell'uomo e fuori di esso spirito, non si dà mezzo (2). « Primieramente », dite voi, « fra il sussistere e il non sussistere, fra il sussistere in sè o in altro, non v'ha via di mezzo nell'ordine reale delle cose, ma nell'ordine ideale delle cognizioni v'ha di mezzo la via dell'Essere possibile (3) ». Con qual diritto potete voi affermare che si dà nell'ordine reale delle cose un mezzo che non occorre nell'ordine ideale delle cognizioni? La vostra asserzione riguarda l'ordine

(1) Pag. 95, nota.

(2) Pag. 109, 110.

(3) Pag. 110.

reale in quanto vi è noto, ovvero in quanto vi è sconosciuto. Come sconosciuto, voi non potete pensarlo, nè dirne nulla, nè definire se ci si trovi o non ci si trovi quel mezzo di cui parlate. Dunque ne discorrete in quanto vi è conto; ora l'ordine delle cose, in quanto ci è manifesto, è appunto l'ordine delle cognizioni. Il sequestrare i due ordini (quante volte dovrò replicarlo?) è assurdo per ogni verso; giacchè, se si ammette una differenza fra l'ordine reale e l'ideale, il primo di essi, non potendoci esser palese senza il secondo, ci sarà affatto ignoto, e dovremo renderci scettici assoluti; anzi, rigorosamente parlando, non sapremo nemmeno che ci sia un ordine delle cose; perchè il solo parlarne che voi fate presuppone che ne abbiamo qualche concetto, e che quindi esso s'immedesima coll'ordine delle idee. Persuadetevi adunque ch'egli è ridicolo il voler segregare le cose e l'ordine loro dalla cognizione che ne possediamo; e che voi non potreste trovare una ripugnanza effettiva ad ammettere quel mezzo di cui favelliamo, nell'ordine reale, se non la trovaste eziandio nell'ideale. E di vero, che cos'è cotesto vostro ente possibile che tramezza fra il sussistere e il non sussistere, fra il sussistere in sè o in altro? È egli una cosa o non è una cosa? S'egli è una cosa, dee appartenere all'ordine delle cose; se non è una cosa, esso è nulla, e quindi non può aggregarsi nè anco all'ordine delle cognizioni. Ma voi negate che sia una cosa; e tuttavia non volete concedere che sia un bel niente, senza però poter trovare nel dizionario alcun vocabolo atto ad esprimere un sì mirabile anfibio, che media fra le cose ed il nulla. Questo medesimo difetto di voce accomodata a esprimere il vostro mezzo, non è egli almeno una forte presunzione per chiarirvi della sua vanità? Imperocchè, se

tal mezzo appartenesse veramente all'ordine delle cognizioni, anzi ne fosse il fondamento, sarebbe veramente un po' strano che nessun popolo del mondo abbia saputo battezzarlo; quando ogni vocabolario è lo specchio più o meno compiuto delle cognizioni. Il vostro maestro, usando un ripiego di cui Giovanni Duns potrebb'essere geloso, chiama il suo ente *una cotale entità di una natura tutta particolare* (1); quasi che il vocabolo *entità*, derivativo di quello di *ente*, possa avere un senso, se non significa qualche cosa. O vorrete dire che la voce *ente* esprime appunto quel benedetto mezzo, e che contiene ad un tempo il genere e la specie, perchè l'ente possibile ha una *natura tutta particolare*? Ma *ente* viene da *essere*, che, ben lungi dall'escludere la realtà e l'affermazione giudicativa, è il solo verbo con cui esse si possano direttamente ed espressamente significare. Laonde, quando vogliamo esprimere la realtà di una cosa, diciamo che *ella è*; intendendo per la dizione *è* la ragione intrinseca della realtà, se si tratta del necessario, e la ragione e cagione estrinseca di essa, mediante l'atto creativo, se si parla del contingente. E quando specifichiamo il sostantivo *ente* cogli aggiunti d'*ideale*, *possibile*, *reale*, *sussistente* e simili, non vogliamo già escludere con alcuno di questi epiteti il concetto significato dagli altri, ma solo determinare l'aspetto speciale in cui contempliamo distintamente esso ente, secondo che si considera in sè stesso, o nelle sue estrinseche attinenze verso lo spirito nostro e il creato in universale; sulle quali attinenze si fonda la distinzione che facciamo dell'*ideale* (2) e del possibile dal reale.

(1) *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, tomo II, p. 135.

(2) L'*ideale*, rispetto a Dio, è l'attinenza intrinseca dell'in-



« Fra il sussistere nello spirito dell' uomo o fuori di esso v' ha di mezzo l' improprietà di questo modo d' esprimersi, il quale non è buono che per un materialista; potrei dirvi ancora che l' Essere possibile è *interiore* ed *esteriore* allo spirito, come in qualche luogo voi pure affermate che il pensiero è nell' essere ideale, e l' essere ideale nel pensiero, come si dice talora che noi siamo in Dio, e che Dio è in noi. L' essere ideale è nell' uomo un principio distinto dall' uomo stesso, con lui però per legge di natura intimamente congiunto, o, per dirlo con sant' Agostino, lo spirito umano *non hæret veritati, nulla interposita creatura* (1) ». A proposito della frase che tenete per impropria, non so quanto il vostro maestro sarà contento del complimento che gli fate; giacchè su di lui ricade principalmente la vostra censura. Come mai non vi siete avveduto che, quando io parlo di sussistenza nello spirito o fuori di esso, non fo che ripetere le frasi usate frequentemente dal Rosmini, e adopero nel combatterlo le sue medesime parole? Per amore di brevità vi citerò un solo luogo, che mi sembra definitivo, poichè vi si propone formalmente il vostro prediletto teorema sulla insussistenza dell' ente possibile; onde si può credere che l' autore si esprima coi termini più precisi. « Egli è un essere mentale » (il vostro ente possibile), « e non ancora un essere *sussistente in sè fuori della mente*;..... poichè non conosciamo di lui il modo come egli è (se pur è)

telligibile coll' intelligente assoluto, come ho dichiarato di sopra. Ma rispetto a noi, esso comprende inoltre la relazione estrinseca dell' intelligibile divino coll' intelletto umano, come ho pure avvertito; e questa relazione estrinseca è la radice effettiva della distinzione che facciamo tra il reale e l' ideale.

(1) Lett. III, p. 110.

» *fuor della mente*, ma puramente il modo com'egli  
 » *è nella mente*; non conosciamo l'atto del suo *esistere*  
 » *in sé*, ma solo l'atto del suo *esistere nella mente no-*  
 » *stra* (1) ». Che vi pare, signor Tarditi? Direte ancora  
 che quando io parlo di *sussistenza nella mente o fuori*  
*della mente*, il mio modo di esprimermi *non sia buo-*  
*no che per un materialista*? Ovvero terrete per mate-  
*rialista il vostro riverito maestro*? O pure metterete il  
*fuori* in mazzo coll'*astratto*, che abbiám veduto di so-  
*pra*, e confesserete ché, quantunque siasi letto molte  
*volte un libro*, non è male talvolta il rileggerlo, per  
*aiuto della memoria*? Io vi lascio l'elezione fra questi  
*varii partiti*. Quanto a me, se il Rosmini non avesse al-  
*tro peccato filologico che di parlare del difuori e del di-*  
*dentro dello spirito*, non che convenirlo in giudizio, lo  
*crederei irreprensibile quanto al linguaggio che adope-*  
*ra*; perchè tali locuzioni metaforiche da un canto non  
*sono equivoche, nè pericolose*, poichè ciascun lettore,  
 eziandio con poca suppellettile filosofica, e con mediocre  
 attenzione, può coglierne il vero intendimento, e dal-  
 l'altro canto son necessarie alla scienza; nè si trova al-  
 cun filosofo antico o moderno che, all'occorrenza, non  
 usi le medesime appunto, o altre dello stesso conio. Ma  
 ben diverse e maggiori sono le arditezze e le licenze e  
 le singolarità di stile che si rinvencono negli scritti ro-  
 sminiani (e ne abbiám veduto qualche saggio), delle  
 quali non oserei certamente farmi seguace e imitatore.  
 Ora, passando dalle parole alle cose, resta a vedere che  
 dir si voglia per sussistere fuori e dentro la mente, onde  
 raccoglièr se si dia alcun mezzo, almeno ideale, fra questi  
 due generi di sussistenza. La quale, generalmente con-

(1) *Nuovo Saggio sulla origine delle idee*, tomo III, p. 317.

siderata, è sinonima di realtà, ma può concepirsi in due modi, cioè sostanzialmente e modalmente. Sostanzialmente una cosa sussiste in sè stessa, e modalmente in un'altra cosa, verso la quale essa ha l'attinenza della modificazione verso la sostanza. La sussistenza importa dunque in ogni caso l'idea di sostanza, e ammette solo qualche varietà intorno al modo con cui questo concetto interviene; giacchè la cosa sussistente può essere la sostanza stessa, o una modificazione della sostanza. Ora allo spirito umano ripugna assolutamente il pensare una cosa, o vogliam dire col Rosmini, una entità qualunque, che non sussista in sè stessa, o in altro oggetto, come sostanza, e che quindi non sia sostanziale o modale di sua natura. Ciò che non appartiene all'una o all'altra di queste due categorie è un mero nulla, che non può essere materia di cogitazione. Provisi ciascuno a pensare una cosa qualsivoglia, senza concepirla come dotata di realtà sostanziale, o come aggiunto, proprietà, relazione, dipendenza di una sostanza necessaria o contingente, interna od esterna, e via dicendo; e non potrà riuscirvi. Altrimenti converrebbe dire che il principio di sostanza non è assoluto; giacchè in virtù di questo pronunziato tutto ciò che sussiste dee essere sostanza o appartenenza di una sostanza. Così l'ente possibile del Rosmini, se non è un nulla, dee sussistere in sè ed essere sostanza, o sussistere in altro, ed essere proprietà di una sostanza; il che è tanto evidente, che voi e il vostro maestro il concedete (ogni qual volta le obiezioni degli avversari non vi costringono a negarlo per consonare ai vostri principi); considerando il vostro ente iniziale come una forma della divina natura o dello spirito umano, e facendolo sussistere ora in Dio e fuori della vostra mente, ora nella mente medesima, come

poco dianzi faceste, affermando che *il concetto del possibile è soggettivamente reale nella mente d'ogni essere ragionevole* (1). E avvertite bene che questa necessità non concerne soltanto l'ordine delle cose, ma eziandio quello delle cognizioni; poichè ripugna metafisicamente che pensiate il possibile, senza concepirlo come sussistente in qualche sostanza creata o increata; e la ripugnanza metafisica all'ordine delle idee appartiene. Nè giova il ricorrere allo spediente del vostro maestro, dicendo che la sussistenza del possibile in qualche sostanza non ci è somministrata dall'intuito, ma dal raziocinio, mediante il principio di sostanza; giacchè in prima questo principio non si può in alcun modo avere per legittimo, se non si fonda nell'intuito dell'ente reale e assoluto, come ho mostrato altrove. In secondo luogo, il principio di sostanza non si può applicare all'ente possibile, se questo non si manifesta all'intuito, come capace e bisognoso di tale applicazione, la qual capacità e necessità in ciò consiste, che il possibile s'affacci allo spirito come un semplice modo, che è quanto dire come un'appartenenza della sostanza; tanto che l'uso riflessivo che si fa in tal caso del detto principio presuppone la nozione intuitiva del possibile, come inerente ad un'entità sostanziale. Resta dunque a vedere dove questa entità collocar si debba; e anche qui non v'ha mezzo fra il sussistere nello spirito e fuori dello spirito, in Dio o in una creatura. A voi pare di trovar questo mezzo, fermando che l'ente possibile sia interiore ed esteriore alla nostra mente; quasi che questo non sia un moltiplicare numericamente la sussistenza, ammettendo insieme i due capi del dilemma, invece di trovare

(1) Lett. III, p. 101.

un mezzo fra l'uno e l'altro. Ma voi non potete già accordarvi meco per dare al concetto del possibile, come riflessivo, una sussistenza esteriore; sia perchè non ammette l'intuito come una facoltà che apprenda immediatamente il concreto; e perchè il Rosmini nega espressamente che l'ente possibile ci si affacci come sussistente fuori del nostro intelletto. Vero è che voi asseverate l'ente ideale *essere nell'uomo un principio distinto dall'uomo stesso*, e tuttavia *seco congiunto intimamente per legge di natura*; ma se io vi chieggo in che consista questa distinzione e congiunzione, voi non potrete rispondere, senza considerare esso ente ideale come un' appartenenza di Dio intuita dallo spirito o come una modificazione dello spirito medesimo; sentenze che contraddicono del pari alla espressa dottrina del Rosmini, e che arguiscono egualmente una sussistenza. Finalmente il passo di santo Agostino vi è affatto contrario, e mi dà qualche stupore che osiate citarlo; giacchè tutti sanno che il grande Affricano ammette nel modo più solenne l'intuito immediato della Divinità, negato formalmente dal vostro maestro. E questo intuito diretto è chiaramente espresso nella frase da voi allegata; poichè *la verità*, a cui lo spirito aderisce, senza frapposizione di alcuna creatura, non è già, come la vostra verità (di cui parlerò in breve), una cosa distinta da Dio e dal creato, ma lo stesso Dio; e chiunque ha letto le opere del Tagastese non può avere su questo articolo il menomo dubbio (1). Nè l'antitesi fra la *verità* e la *creatura* avrebbe senso, se per la prima non s'inten-

(1) Chi voglia vedere riuniti e maestrevolmente discussi i testi che fanno al proposito, legga la Difesa del Malebranche, scritta dal nostro Gerdil.

desse il Creatore. Se dunque fra Dio e la mente umana non v'ha interponimento di alcuna cosa creata, e immediato è il commercio dello spirito intuenente col suo Facitore, non si può ammettere per mediatore fra l'uno e l'altro il vostro ente possibile, *che non sussiste fuori della mente*, e la dottrina del vostro maestro è tanto lontana da quella di santo Agostino, quanto dal vero.

« Trattasi qui, notate bene, non del sussistere, ma » dell'intendere (1) ». Si tratta dell'uno e dell'altro, perchè l'intendere suppone l'inteso, e il conoscere arguisce una cosa conosciuta. Ora non si può intendere se non quello che sussiste in qualche modo; cioè in sè o in altro, nella mente o fuori della mente, nel Creatore o nelle creature. « Ora l'intendere implica un soggetto » ed un oggetto (2) ». Verissimo, se per oggetto intendete una cosa che sussiste, e non un non so che d'insussistente fuori dello spirito, come si è il vostro ente possibile, che non è nemmeno una cosa; il quale, non avendo realtà fuori del soggetto, si confonde seco, e non può esercitare l'ufficio di oggetto. « L'intendere è » appunto una tale congiunzione così intima del soggetto » e dell'oggetto, che di que' due principi si fa un indiviuo solo, senza però quelli confondersi insieme (3) ». Ma se l'oggetto non sussiste fuori del soggetto, se fa seco un individuo solo, tuopo è che si confondano insieme. Se, d'altra parte, l'oggetto, cioè l'ente possibile, è una cosa necessaria, assoluta, divina (come il Rosmini e voi affermate ogni qualvolta vi preme di cansare la nota di scetticismo e di nullismo), e se esso s'individua

(1) Lett. III, p. 110.

(2) Pag. 110, 111.

(3) Pag. 111.

col soggetto, voi dovete di necessità essere panteista. Il vero si è, che l'unione tra il vero ente ideale e lo spirito, tra Dio e la creatura, è molto stretta e tanto intima, quanto richiedesi dalla natura dell'atto immanente creativo; ma non è già tale, che per essa lo spirito umano e Dio facciano un solo individuo, e sussistano in una sola persona. La vostra unione ipostatica dell'ente ideale coll'uomo può piacere soltanto ai razionalisti tedeschi, che ammettono una incarnazione perenne dell'Assoluto nel genere umano. Ma queste fole sono tanto ridicole in filosofia, quanto sacrileghe ed empie in religione. La sola unificazione che si debba ammettere fra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto, è la cognizione; la quale non è già un individuo, ma una semplice relazione o attinenza, come ho mostrato in una delle lettere precedenti. Ora ogni relazione è di sua natura una e semplicissima, e la sua unità risulta dai termini che la costituiscono, senza che però questi termini dismettano la loro propria sussistenza e confluiscono in un solo individuo. « L'essere ideale è veramente ciò che forma lo spirito umano un soggetto intellettiyo, ed è, nel vero senso della parola, la forma unica della ragione. La quale però non si dee e non si può chiamare una qualità o proprietà dello spirito stesso, ovvero un effetto di esso, una forma nel senso improprio, in cui Kant prende questa parola; perchè l'Essere ideale non sussiste già in noi in virtù di una sostanza, cioè dello spirito nostro, come voi supponete; e non che essere un prodotto dell'umana natura, egli è anzi che forma l'uomo intelligente e ragionevole (1) ». Ma come mai sapete, signor Tarditi, che

(1) Pag. 111.

l'ente ideale non sia *un prodotto dell'umana natura*, una qualità o proprietà dello spirito nostro, una forma nel senso della filosofia critica? Certo, dovete saperlo per opera dell'intuito, o per via del raziocinio: non si dà mezzo. Ma l'intuito, non che attestarvelo, vi dice il contrario; poichè, secondo voi, l'ente possibile apparisce alla mente come una cosa che non sussiste fuori di essa. Ora una cosa che non sussiste fuori della mente, è un mero nulla, o dee sussistere nella mente stessa; giacchè tutto ciò che si pensa, dovendo essere presente allo spirito, come oggetto della cognizione, dee sussistere in qualche modo, e manifestarsi come sussistente nell'atto medesimo con cui si manifesta come presente, sussistenza e presenza tornando a un medesimo. Che se l'ente ideale sussiste nella vostra mente (come voi avete confessato di sopra), egli dee essere *un prodotto* della medesima, ovvero una sua *qualità o proprietà*, che è quanto dire una *forma*, secondo l'intendimento dei filosofi trascendentali. Il raziocinio poi non può rivelarvi una sussistenza esterna, se il germe di essa non vi è già somministrato dall'intuito, conciossiachè il discorso è una semplice esplicazione di una notizia confusa e anteriore. Altrimenti l'applicazione de' principi astratti su cui si aggira il ragionamento, a un dato concreto, sarebbe opera arbitraria o fortuita, e destituita di ogni valore obbiettivo. Per ultimo, non basta lo stabilire che l'ente ideale non sia *un prodotto dell'umana natura*, e che anzi egli sia ciò che *forma l'uomo intelligente e ragionevole*, per evitare lo scetticismo; giacchè Emanuele Kant e i suoi seguaci non hanno mai preteso che le loro forme siano un parto dello spirito umano. Anzi essi le tengono per un'appartenenza intrinseca ed essenziale della nostra natura,



inseparabili dalla potenza d'intendere e di ragionare; non perciò esse lasciano di essere subbiettive e quindi non autorevoli; perchè subbiettivo si chiama tutto ciò che appartiene unicamente al soggetto. Tali sono le idee innate dei Cartesiani, e le forme ugualmente ingenite dei Kantisti; tal è pure l'ente possibile del Rosmini, che *forma l'uomo intelligente e ragionevole*, perchè è una condizione propria della sua natura, un prisma intellettuale, per mezzo del quale lo spirito contempla le cose, una entità che non sussiste fuori di esso spirito. La vostra *unica forma dell'umana ragione* è dunque legittima sorella delle forme escogitate dal prussiano filosofo, e non ha più valore di esse negli ordini della cognizione e della scienza.

« La forma di essere *ideale* sussiste sì in Dio, insieme colla forma *reale* e colla *morale*, ma queste tre forme si rimangono in Dio inconfusibilmente distinte (1) ». Nulla v'ha di realmente distinto in Dio fuori delle persone divine, che non sono *forme*, nè entità conoscibili col lume della ragione. « E noi nel primo intuito non vediamo l'essere ideale sussistente in Dio, ma solo l'essere ideale, per quanto a Dio piace di manifestarsi sotto questa forma, formando la nostra ragione (2) ». Se col primo intuito non vediamo l'essere ideale sussistente in Dio, dobbiamo vederlo sussistente in noi, o in sè medesimo. Nel primo caso, egli è una modificazione della nostra mente: nel secondo, è una sostanza distinta da Dio, e quindi creata e contingente. La ragione si è, che quando una entità qualunque non è pensata come sussistente in una sostanza, diventa sostan-

(1) Pag. 111.

(2) *Ibidem*.

za ella medesima, nè può essere in altro modo oggetto del pensiero; perchè l'essere sostanza e il non sussistere in una sostanza aliena, è tutt'uno. Se volete chiarirvene, leggete il discorso del vostro maestro contro l'idealismo di Davide Hume (1); il qual discorso è la miglior confutazione della dottrina rosminiana sull'ente possibile, come destituito di ogni sussistenza in sè stesso, nella mente e fuori della mente. « La quale (ragione umana) » è adunque una partecipazione di quella ragione eterna universale, di cui parla il Malebranche ne' luoghi » da voi citati, e dopo lui il Gerdil nostro. Ell'è quella » verità che parla in noi, la voce stessa di Dio, come » con sant' Agostino osserva il Leibnizio. Le quali autorità da voi citate nella nota quarta al secondo volume, e tante altre che potrebbero pure aggiungersi, » non so perchè debbano solo valere per voi, e non anzi » per Rosmini (2) ». Valgono per me, perchè io professo espressamente la dottrina di quegl' insigni, per ciò che spetta all'intuito immediato dell'Ente reale e assoluto: non valgono per Rosmini, perchè in modo non meno aperto e formale egli la rigetta, e il perno della dottrina da lui professata sta appunto nel rigettarla. E con che viso potete mettere il Malebranche e il Gerdil fra i vostri, quando l'autore del Nuovo Saggio ripudia in termini precisi la loro sentenza? Vero è ch'egli non osa colla stessa franchezza dar lo sfratto a santo Agostino; tanta è la forza di questo gran nome; ond'egli tenta di ridurlo dal suo, ma inultimente; e chi voglia farsene capace, legga quanto ne scrisse il Gerdil nell'opera menzionata più volte. La sola convenienza tra il

(1) *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, tomo II, p. 176-186.

(2) Lett. III. n. 111. 112.

Rosmini e que' sommi versa in qualche voce o locuzione, suscettiva di vario senso, secondo il modo in cui viene adoperata. Così, quando voi affermate che *la ragione umana è una partecipazione della ragione eterna*, non intendete già dire con santo Agostino e con quegli altri predi, che la nostra ragione sia un intuito immediato della ragione divina nella sua propria sussistenza, ma solo ch'essa è una copia finita di quella, come le idee innate dei Cartesiani sono un ritratto delle divine: e tale appunto si è il vostro ente possibile, *che non sussiste fuori della mente umana*. Così pure, quando date ad esso ente possibile il nome di *verità*, tenendo questa per *una cosa, che non è Dio* (come risulta da un vostro periodo infrascritto), non potete spacciarvi per un discepolo del gran vescovo d'Ippona, di cui è solenne dettato la verità essere Iddio medesimo. Così, finalmente, quando cercate di sollevar coi vocaboli il vostro ente ideale, chiamandolo *la voce di Dio che parla in noi*, voi non potete discorrere che di un'eco umana e molto incerta di questa voce; giacchè è poco probabile che una cosa insussistente, qual si è l'ente vostro, possa parlare, e sarebbe poco ragionevole il credergli, ancorchè accadesse questo miracolo. Laddove, secondo la dottrina di santo Agostino, la voce divina che in noi risuona, rivelandoci i primi principi del vero, non si vale di turcimanno, e parla direttamente allo spirito, benchè gli oracoli intuitivi di essa non si possano travasare nella riflessione, se non mediante l'aiuto della parola esteriore.

« Nè il Rosmini vi nega già che *da Dio si diffonda quella luce spirituale che, congiunta all'atto della mente, forma il pensiero*. Come pure non vi nega che *da Dio come da Sole delle intelligenze piova un*

» *oceano di luce spirituale, che illumina il mondo dei*  
 » *conoscibili*. Ma appunto per questo voi dovete dire con  
 » lui, che nel primo intuito la nostra mente afferra solo  
 » questa luce che è l'Essere in universale, e per essa e  
 » con essa può quindi conoscere e conosce di fatto e Dio  
 » da cui quella luce si diffonde, e le cose create su cui si  
 » riflette (1) ». Mi spiace, caro signor Tarditi, di non po-  
 tervi obbligare; perchè ciò che, secondo voi, io *debbo*  
*dire*, non consuona alle note leggi dell'ottica, che si ad-  
 dice al mio tema. La luce di cui discorro non è quella dei  
 fisici, ma quella dei metafisici; la quale non si distin-  
 gue dal sole, che ne è il principio, non si sparpaglia  
 in raggi e colori molteplici, e non ha bisogno di tempo  
 per giungere all'occhio nostro. Fate il vostro conto che  
 la luce intellettuale somigli a quella che circonda il  
 nocciolo opaco del luminare celeste; e come niuno può  
 vedere questa splendida aureola, senza vedere il sole;  
 così la mente nostra non può fruire della luce spiritua-  
 le, se non ha l'intuito dell'astro intelligibile da cui de-  
 riva. « Nel primo intuito la mente vede l'Essere senza  
 » più, ella non lo vede nè come sussistente, nè come  
 » non sussistente, non giudica, non afferma (2) ». Se  
 non lo vede come sussistente in sè, dee di necessità ve-  
 derlo come sussistente in altro, giacchè non si dà mez-  
 zo fra questi due modi di essere. Non può certo con-  
 templarlo come non sussistente in alcuna maniera; per-  
 chè ciò che non sussiste assolutamente è un mero nulla.  
 Ma da ciò appunto si conchiude che lo vede sussistere;  
 poichè nel caso contrario dovrebbe apprenderlo come  
 non sussistente; il che importa contraddizione. — Ma

(1) Pag. 112.

(2) *Ibidem*.

la mente nel primo intuito non giudica, non afferma; non può dunque sentenziare che l'ente sussista o non sussista. — Che cosa intendete per primo intuito? Volete parlar dell'intuito scompagnato dalla riflessione, o dell'intuito seco congiunto? Riguardo a quello, non v'ha primo, nè secondo intuito; poichè l'intuito in sè stesso è uno, semplice, indiviso, continuo, estemporaneo, immanente. E benchè la mente in virtù di questo intuito non giudichi nè affermi, non ne segue però che l'idea appresa da esso sia sequestrata dall'affermazione e dal giudizio. Imperocchè un'idea senza giudizio ripugna: ogni idea afferma e pone sè stessa dinanzi allo spirito, e per opera di questa affermazione interna ed autonoma ella può essere intuita e pensata. L'affermazione si collega apoditticamente colla sussistenza, come l'ideale col reale; e tanto è possibile che una cosa si affermi senza sussistere o sussista senza affermarsi, quanto che l'idealità e la realtà si disgiungano l'una dall'altra. Il che nasce da ciò, che il sussistere s'immedesima coll'essere reale, e l'affermarsi coll'essere ideale; giacchè l'ideale è l'intelligibile, e l'intelligibile importa l'inteso; il quale non può aver luogo, senza affermazione; onde l'idealità e il giudizio sono inseparabili. Perciò se l'Idea sussiste, come abbiamo veduto, e se è veramente idea, ella dee sempre involgere un giudizio. Il solo divario che corre fra l'Idea intuita e l'Idea riflessa, si è che, riguardo a quella, il giudizio è puramente obbiettivo e divino, e l'uomo ne è semplice spettatore o uditore che vogliam dire, non ripetitore, come accade alla riflessione. Il Rosmini non subodorò pure questo giudicato obbiettivo, che è la base dell'ontologia, e la chiave della scienza psicologica; e non potendo senza di esso dichiarar l'indole e la struttura del giudizio

subbiettivo, immaginò la teorica dell'ente possibile, la quale è buona a palliare le difficoltà occorrenti, non a risolverle (1). Conciossiachè l'ente possibile o afferma sè stesso come possibile, e implica un giudizio, e quindi una sussistenza; o esclude ogni affermazione, e in tal caso, non che potere essere la luce dell'umano intelletto, si risolve in un mero nulla. Se poi, per primo intuito intendete l'atto iniziale della riflessione (nel quale consiste veramente la cognizione diretta del Rosmini, come mostrai nella lettera precedente), egli è assurdo l'escluderne il giudizio, come quello che versa appunto nell'esercizio della facoltà riflessiva. Ripensare e non giudicare anche per un solo istante, è una contraddizione; poichè ripensare vuol dire ripetere colla riflessione la pronunzia obbiettiva, fornita dall'intuito, e tradurla in una pronunzia subbiettiva corrispondente; onde atto riflesso e giudizio subbiettivo sono tutt'uno, come atto intuitivo e giudizio obbiettivo sono inseparabili. » Certo, che nell'ordine delle cose questa luce intellettuale, » che è l'Essere possibile, deve sussistere e in Dio come » termine *a quo*, e nel soggetto intelligente come termine *ad quod*. Ma questo giudizio non è compreso » nel primo intuito, nel quale si inizia e si fonda tutto » l'umano sapere (2). » La *luce intellettuale*, appunto perchè è *intellettuale* e *luce*, appartiene indivisamente all'ordine delle cognizioni e a quello delle cose, nè può aver nel primo una natura e una maniera di essere di-

(1) Che il Rosmini non abbia avuto il menomo sentore del giudizio obbiettivo, e che l'impossibilità di spiegare senza di esso il giudizio subbiettivo gli abbia suggerito il sistema contraddittorio dell'ente possibile, raccogliesi chiaramente dalla critica contenuta nel primo tomo del Nuovo Saggio.

(2) Lett. III, p. 112.

versa da quella che ha nel secondo. Essa, *luce* si appella, rispetto alle cose, e *intellettuale* si nomina, riguardo alle idee; ma congiugnendo insieme questi due vocaboli per esprimere una semplicissima unità, si dà ad intendere che i due ordini ad un solo riduconsi. Voi, al contrario, scavezzando la frase, volete ch'è il sostantivo appartenga all'ordine reale, e l'aggettivo all'ordine ideale; il che è troppo enorme. Imperocchè col sequestrare i due vocaboli, ne distruggete il significato, così cessando la loro unione, come rendendoli incomprendibili eziandio separatamente; giacchè, ogni significanza importando una cosa pensata e il pensiero, una voce non significa nulla, sia che concerna una cosa senza idea, sia che riguardi una idea senza cosa. Se adunque la luce intellettuale nell'ordine delle cose abbisogna di un termine *a quo*, cioè di un oggetto sussistente donde nasca, e di un termine *ad quem*, vale a dire di un soggetto reale a cui si riferisca, egli è d'uopo che sussista nell'uno e nell'altro; cioè nell'oggetto, in quanto essa cade sotto l'apprensiva del semplice intuito, e nel soggetto, in quanto riverbera nella riflessione. Tolta la notizia di questi due termini, non si può possedere il conoscimento compiuto di essa luce, nè rimossa la contezza del primo di quelli, se ne può avere il conoscimento incoato; giacchè la cognizione, essendo una relazione o attinenza, non può essere perfetta, senza l'apprensione di amendue i termini che la costituiscono, nè iniziale, senza che sia conto il primo di essi.

« L'essere ideale splendente nella nostra mente è » appunto la stessa luce intellettuale; non è dunque qual-  
» che cosa da lei distinto che comunichi questa luce alla  
» mente (1) ». Siccome il luminare e la luce sono tut-

(1) Pag. 113.

t'uno e non corre fra loro distinzione reale, egli è impossibile il fruir della luce, senza apprendere il datore di essa. « Appunto perchè noi siamo illuminati a conoscere, è pure noi non siamo *la luce stessa*; come dice » sant'Agostino: *Noli putare te ipsam esse lucem*; — » *dic quia tu tibi lumen non es*; noi conosciamo che » v'ha da essere un fonte di luce, come un Sole delle » intelligenze, cioè Dio, il quale comunica alla mente » la luce con cui intende (1) ». Il testo di santo Agostino è contro di voi; poichè la *luce* e il *lume* di cui egli parla, sono lo stesso Dio. « Ma questo concetto di Dio, » in cui l'Ente iniziale s'assolve e si compie, è posteriore al primo intuito, ed è opera della facoltà dell'Integrazione (2) ». Se il mutare i nomi delle cose ne cambiasse la natura, il Rosmini potrebbe confidarsi di abilitare il raziocinio a partorire la notizia della Divinità, chiamandolo integrazione. Ma siccome questo miracolo di grammatica ripugna; la vostra integrazione non è meglio efficace del raziocinio; il quale non può aggiudicare ad alcun concetto una dote, il cui germe, fin dal primo intuito che ne abbiamo, non vi si acchiuda. Può bensì il raziocinio rendere distinta la notizia dianzi confusa; e tal è veramente il suo ufficio, quando è bene adoperato. « L'Essere ideale è alla mente come » la luce all'occhio, per la quale, ove anche non si rifletta su nessun oggetto, noi vediamo, sì certamente; » ma che cosa vediamo? Quest'uno, che cioè possiamo » vedere tutte le cose, sebbene nessuna attualmente ne » vediamo, neppure il fonte, d'onde essa luce emanava (3) ». Non so quanto gli ottici vi faranno buono il

(1) Pag. 113.

(2) *Ibidem*.(3) *Ibidem*.



dire che l'occhio quando vede la luce, vede soltanto di poter vedere; giacchè questa frase indica una visione solamente virtuale; laddove chi vede la luce mette in atto la virtù visiva. Ma voi siete costretto a supporre che chi vede la luce vegga solo di poter vedere, acciò il paragone che fate non vi si volga contro; perchè se l'occhio illuminato vede alcun che, fruendo la luce, questa dee essere una cosa reale, e non insussistente, come il vostro ente possibile. Infatti la visione arguisce la presenza di un oggetto; e presenza è inseparabile da sussistenza. Ma il vostro modo di parlare è ancor più inconveniente, parlando della luce intellettuale, come quella che non si distingue dal luminare; ond'egli è impossibile il gioirne, senza vedere *il fonte d'onde essa luce emana*.

« Nè perchè l'Essere ideale non sia da noi originaria-  
» mente intuito come sussistente in Dio stesso, segue  
» già che sia qualche cosa di contingente, di relativo,  
» come una qualunque cosa creata; non *essendovi*, co-  
» me dite voi, *mezzo possibile fra il creatore e la crea-*  
» *tura*. Perchè se nell'*ordine reale* delle cose ciò ha luo-  
» go, lo stesso però non può dirsi dell'*ordine ideale*,  
» dove la *Verità* è appunto qualche cosa che non è Dio  
» stesso, sebbene Dio sia la *Verità*, e non è per altro  
» una creatura contingente relativa, se non in quanto  
» è limitato e a noi apparente; nel qual senso san Tom-  
» maso lo chiama *lumen creatum* (1) ». Ho già avvertito altrove che tanto ripugna l'ammettere una entità assoluta interposta fra il Creatore e le creature nell'*ordine ideale*, quanto nell'*effettivo*. Ma siccome io desidero di dare alle vostre frasi la migliore interpretazione pos-

(1) Pag. 113, 114.

sibile, vo pensando se forse per quel mezzo intendiate, non già un'entità assoluta, ma un'entità relativa, cioè una semplice relazione, e che frapponendo fra Dio e l'universo il vostro ente possibile, vogliate con esso esprimere una semplice attinenza del mondo col suo Fattore, com'è appunto, giusta la formola ideale, il nesso della creazione. Ma se fate buona questa chiosa (la sola per cui la vostra sentenza possa suonare ortodosamente) voi dovete rinunciare al sistema rosminiano, come quello che tiene l'ente possibile per una entità assoluta, e non per una semplice attinenza; dovete ripugnare a voi stesso, poichè affermate che l'ente possibile è la verità, e che questa non è una cosa *relativa*; il che vuol dire ch'essa è assoluta. Il relativo, infatti, non si può conoscere, senza i termini che lo costituiscono; tanto che, se l'ente possibile tramezza fra il Creatore e la creatura, come una loro relazione, egli è contraddittorio il supporre che lo spirito possa apprenderlo, senza apprendere unitamente Iddio e sè stesso, mediante un atto almeno incoato di riflessione; come ripugna il cogliere una proporzione geometrica, quando s'ignorano del tutto i termini da cui essa risulta. Dunque per asseguire una relazione interposta fra il Creatore e la creatura, egli è d'uopo apprendere la sussistenza di questi due termini, e quindi la notizia dell'ente possibile dee importare quella dell'ente reale. Quanto alla Verità, due sono i sensi che si danno a questa voce; ora intendendosi per essa l'Idea, che è quanto dire ciò che è, l'Ente, l'oggetto immediato e assoluto del nostro pensiero; ora significandosi la notizia che noi abbiamo di tale oggetto, cioè il nostro pensiero medesimo. Voi non volete certo alludere a questa verità subbiettiva, poichè quella di cui parlate, non è

*una creatura contingente e relativa*: essa è dunque la verità obbiettiva, necessaria, assoluta; la quale non si può da Dio distinguere, senza empietà e sacrilegio. E siccome voi confessate che *Dio è la Verità*, con che garbo di logica potete affermare nello stesso periodo che *la Verità è qualche cosa, che non è Dio stesso*? Per chiosare alla meglio cotesto vostro discorso, io vorrei poter supporre che, sotto nome di Verità, intendiate anco una semplice relazione; che è quanto dire l'attinenza estrinseca del vero obbiettivo, cioè di Dio, verso il nostro spirito. Ma qui ricorre l'avvertenza fatta di sopra; chè una relazione non si può conoscere senza i termini che la costituiscono. Oltre che, voi avete il vero per necessario e assoluto; laddove la relazione di cui si tratta, è una cosa *relativa*, poichè è una relazione; e una cosa *contingente*, poichè è una relazione estrinseca di Dio verso lo spirito; la quale dipende dall'atto creativo, e quindi dal fatto libero della creazione. Finalmente il *lume creato* di san Tommaso è il riverbero del lume increato, e lo presuppone, come la riflessione presuppone l'intuito; non è mica il lume diretto che rischiarà la cognizione intuitiva, come voi credete col Rosmini. Il quale frantese compitamente l'ideologia dell'Aquinate, attribuendo le cose dette da lui circa l'ordine riflessivo all'ordine intuitivo, e mettendolo in contraddizione con san Bonaventura, quando in vece le dottrine di questi due sommi Italiani abbisognano l'una dell'altra per essere compiute, e sono, come dire, due spicchi di un sistema unico; secondo che avrò forse il destro di provare in altro luogo.

« Dopo l'errore di considerare l'ente possibile come » un astratto, e questo come un prodotto del pensiero » che si ripiega sopra l'intuito, confondendo l'idea ri-

» flessa coll'idea diretta, anzi sostituendo quella a que-  
 » sta.» (dalle cose anzidette, signor Tarditi, potete ri-  
 » trarre dove l'errore e la confusione si trovino); « un  
 » altro errore che grandemente dovette contribuire a  
 » farvi dissenziente al Rosmini, è, se mal non m'appon-  
 » go, il concetto inesatto che, al parer mio, voi vi fate  
 » dell'*obbiettività*, che riputate solo *apparente*, quando  
 » ella non inchiude la sussistenza o realtà di qualche  
 » cosa fuori dello spirito. Ma il nome di oggetto non  
 » importa altra idea che quella di un che distinto, con-  
 » traposto (*res obiecta*) al soggetto: Un essere in quanto  
 » è conosciuto, dicesi *oggetto*, e come tale egli è neces-  
 » sariamente distinto dal soggetto, come il cognito dal  
 » conoscente, sebbene così congiunti insieme, che si  
 » possa in qualche modo dire che l'uno è nell'altro, e  
 » l'altro nell'uno (1) ». Se per *oggetto* s'intendesse sem-  
 » plicemente *un che distinto e contraposto al soggetto*, il  
 » vostro ente possibile sarebbe un vero oggetto, ancorchè  
 » non fosse che una modificazione, o qualità dello spirito  
 » umano, perchè anche in tal caso correrebbe una distin-  
 » zione reale fra di esso e gli altri modi dello spirito; le  
 » varie facoltà e proprietà della mente umana distinguen-  
 » dosi effettivamente fra loro, ancorchè si riuniscano in  
 » una sola sostanza. Ora voi e il Rosmini negate in ter-  
 » mini espressi che l'ente possibile sia una qualità o mo-  
 » dificazione della mente, perchè altrimenti si confonde-  
 » rebbe col soggetto, e non potrebbe averi per un og-  
 » getto assoluto. Infatti tutti i filosofi, o almen la più par-  
 » te, intendono per nome di oggetto, preso assolutamen-  
 » te, una cosa che, oltre all'essere il termine della cogni-  
 » zione e distinguersi comechessia dall'atto conoscitivo, si

(1) Pag. 114.

mostra dotata di una sussistenza indipendente dallo spirito, e tale che, sebbene esso spirito venisse manco, non sarebbe però distrutta, nè alterata in alcuna guisa. Quindi è che si chiamano subbiettive tutte le cognizioni che non collimano o non possono collimare logicamente ad un termine estrinseco all'animo umano; come sono, verbigrazia, le idee innate dei Cartesiani, i concetti acquisiti dei sensisti, e le forme ingenite della filosofia critica. Quindi è pure che, quando si dà il nome di oggetto allo spirito, in quanto esso è il termine della cognizion riflessiva, l'obbiettività di cui si tratta, non può avere un valore assoluto, se nell'Assoluto non si fonda, e non è da esso convalidata; il che non avviene fuori del sistema ortodosso, che autentica le esistenze relative e finite, mediante il principio di creazione; se già altri non si risolve a rendersi panteista e ad immedesimare l'animo dell'uomo coll'Assoluto. Ora voi non potete dare al vostro ente possibile un valore assoluto direttamente, nè indirettamente; non nel primo modo, poichè egli non sussiste fuori dello spirito; non nel secondo, poichè negate l'intuito dell'Ente reale e assoluto, e quindi non potete somministrare al possibile una soda e inconcussa base. Dunque il vostro ente possibile non è un *oggetto*, secondo il senso che i filosofi sogliono dare a questa parola; e se volete battezzarlo così, i seguaci del Kant potranno con eguale proprietà chiamare *oggetto* ciascuna delle loro forme razionali, perchè si distinguono dall'atto della conoscenza; benchè da tutti siano dette subbiettive, come quelle che non hanno valore fuori dello spirito umano. Ma questo modo di favellare non vi sarà fatto buono da nessuno; e verrà chiarito per uno di quei sutterfugi verbali a cui ricorrono i Rosminiani per aggirare chi legge e sottrarsi

alle inevitabili conseguenze del loro sistema. Ma i sotterfugi verbali non riescono presso gli accorti lettori, e spesso avviene che altri, ricorrendoci poco destramente, sia costretto dalla comune grammatica e dal retto senso a contradirsi nei termini meno equivoci. Ne volete una prova? Voi medesimo me la somministrare nel presente proposito. Imperocchè, dopo di aver detto nel brano testè allegato che *oggetto* vuol dire *res obiecta*, soggiungete: « L'*oggetto* adunque è solo il contraposto » del *soggetto*. All'incontro la parola *reale* sta bene in » opposizione coll'altra *ideale*; ella risponde a questa, » come *cosa* (*res*) risponde ad *idea* (1) ». Ma se l'*oggetto* è *res obiecta*, cioè una *cosa*, e la *cosa* o *res* è il contraposto dell'*idea*, come il *reale* dell'*ideale*, ne segue che l'*oggetto* dee essere *reale*, e non semplicemente *ideale*; altrimenti, non essendo una *cosa* o *res*, non potrà nè pure essere latinamente *res obiecta* e italianamente un *oggetto*. Vedete quanto sia pericoloso il volersi azzuffare col vocabolario comune? Cotesto vostro cenno filologico è anche prezioso, in quanto se ne deduce che il vostro ente ideale o possibile non è nemmeno una *cosa*; corollario, intorno al quale siamo perfettamente d'accordo.

« Notate bene che intorno al senso della parola *Idea* » convien ben distinguere, come fa il Rosmini, il vario » senso che ella ha, e per cui esprime ora l'atto del no- » stro spirito che vede un oggetto, ora l'oggetto *idea-* » le, ora l'una e l'altra cosa insieme prese. Egli è per- » chè voi prendete la parola *idea* nel primo senso, in » cui non la prende mai il Rosmini, che voi l'accusate » di Psicologismo, e definite l'ente ideale come un

(1) Pag. 114.

» astratto, un mero prodotto del pensiero che si ripie-  
» ga sull'intuito; di che conchiudete essere inevitabile  
» pel Rosmini il nullismo. Ed è perchè prendete la pa-  
» rola *obbiettività* come sinonimo delle parole *realità* e  
» *sussistenza*, che riputate il suo sistema un pretto pan-  
» teismo (1) ». Io accuso il vostro sistema di psicologi-  
simo, perchè il Rosmini è sforzato da' suoi principi a pigliar la voce *idea* nel primo senso, benchè egli preten-  
da contraddittoriamente di darle l'altro significato. Infatti l'*idea* rosminiana non può essere sinonima di oggetto ideale, se il secondo di questi vocaboli importa il concetto di cosa, e quindi di realtà e di sussistenza, escluso dal primo. Ora voi avete testè confessato che l'oggetto è *res obiecta*; e ancorchè ripigliaste la vostra concessione, la sussistenza di quello risulta da tutte le ragioni dianzi allegate per dimostrare l'inseparabilità, non solo effettiva, ma conoscitiva, del reale dall'ideale. Il Rosmini non può dunque adoperare la voce *idea* nel senso di Platone, per esprimere la realtà assoluta presente allo spirito; e dee usarla unicamente nel senso dei psicologi per esprimere un non so che (cui potete chiamare *oggetto*, se vi aggrada), che non sussiste fuori di esso spirito. Io, all'incontro, adopero spesso nelle mie opere la detta voce in senso platonico; ma siccome mi occorre talvolta di valermene secondo l'intenzione dei psicologi, soglio scriverla, per cansare ogni equivoco, coll'iniziale maiuscola, quando la tolgo nel primo significato. Ho poi accusato il Rosmini di cadere nel panteismo, ogni qualvolta, per legittimare il suo ente possibile e dargli un valore assoluto, egli ne fa un vero oggetto, cioè una cosa, una realtà, una *res*

(1) Pag. 113.

*abietta*, come voi dite; e ripeto solennemente l'accusa, dacchè nè il vostro maestro nè alcuno de' suoi discepoli ha finora potuto debilitarla, non che distruggerla.

« Eppure voi stesso dite che la possibilità d'una cosa » è la sua pensabilità. Voi dunque convenite che l'oggetto essenziale del pensiero è l'ente possibile, non reale; il reale non è pensabile (1) ». La possibilità di una cosa è la sua pensabilità divina e assoluta, non umana e creata; la quale può soltanto aver qualche peso, in quanto è preceduta da quella, e il pensiero dell'uomo ripete il pensiero di Dio. Altrimenti converrebbe dire che una cosa lascia di essere possibile, quando non ci pensiamo; e che nulla sarebbe possibile, se a Dio piaciuto non fosse di creare esseri pensanti, fatti a propria imagine e somiglianza. La pensabilità divina presuppone un pensabile e un pensante assoluti, che s'immersedimano insieme; il che non accadrebbe, se il pensabile fosse il vostro possibile, destituito di sussistenza. Il pensabile assoluto è un possibile che sussiste assolutamente come idea, ed è identico al pensante assoluto come sostanza. Il vero possibile è il pensabile, come pensato assolutamente; ora il pensabile non potrebbe essere pensato in modo assoluto, se non fosse reale come idea, e non facesse col pensante una cosa sola. Ben lungi adunque dal *convenire che l'oggetto essenziale del pensiero è l'ente possibile, non reale*, io ripongo tale oggetto in una cosa sommamente reale, qual si è l'idea che è tanto reale, quanto il pensiero assoluto, e da esso non si distingue. Io non mi maraviglio, signor Tarditi, che non abbiate colto un progresso sì chiaro, giacchè voi movete sempre dall'error capitale del vo-

(1) Pag. 115.



stro maestro, cioè dalla distinzione dell'ideale dal reale assoluto; la quale è la causa dei vostri perpetui paralogismi. E questa distinzione assurda nasce da un'assurda confusione; cioè dal credere che la realtà necessaria e la realtà contingente siano della stessa natura. Imperocchè egli è verissimo che il reale creato non è l'ideale; e che dall'ideale essenzialmente si distingue. Ma il reale increato s'immedesima coll'ideale, perchè infinito; giacchè non potrebbe essere infinito se non contenesse idealmente il reale finito, e non avesse virtù di effettuarlo, mediante l'atto creativo. Ora la realtà finita, in quanto si contiene idealmente nell'infinita, è il possibile; il quale è perciò inseparabile e indistinto da quel reale assoluto che ne è la radice. Il possibile è il finito idealmente reale e infinito; tanto che il voler sequestrare il possibile dal reale assoluto è un volerlo segregare da sè medesimo. L'astrazione può benissimo distinguere il possibile dal reale assoluto, come il raggio dal centro; ma nello stesso modo che non si può pensare al raggio come raggio, senza pensare eziandio al centro almanco in modo confuso, non si può pensare al possibile, senza rappresentarsi, almeno confusamente, il reale infinito che lo contiene. Il reale infinito essendo essenzialmente ideale, chi pensa l'ideale pensa esso reale: quel non so che di positivo che sta dinanzi allo spirito, che voi, signor Tarditi, concedete non esser nulla, e che si chiama idealità, intelligibilità, luce mentale, intellettiva, o con altri siffatti nomi, è il reale stesso infinito, comunicante colla mente nostra, e rappresentante idealmente tutte le cose che sono o che possono essere. Se voi aveste fatte queste avvertenze, non avreste osato dire che *il reale non è pensabile*. Ma non vi accorgete che voi lo pensate, dicendo ap-

punto che non è pensabile? Che non potreste affermare contraddittoriamente che non è pensabile, se non fosse da voi pensato? Ma da chi non è pensabile il reale? Da Dio o dall'uomo forse? La vostra proposizione è generalissima, e dovrebbe abbracciare i due casi. Dunque Iddio non potrà pensare sè stesso, nè l'universo; dunque il possibile sarà il solo oggetto della mente divina! Ma voi avete tolto a Dio la cognizion del possibile, come testè vedemmo; tanto che, accoppiando insieme le vostre due sentenze, ne seguirebbe che la Mente increata non conosce nulla. Rispetto all'uomo, distinguete il reale necessario dal contingente. Lo spirito umano non può afferrare la realtà contingente in sè stessa, ma l'apprende, mediante l'intuito dell'azione creatrice; il quale non può aver luogo senza l'apprensione immediata della realtà necessaria. Onde l'impossibilità della cognizione diretta del reale finito, non che escludere, come volete voi, la notizia immediata del reale infinito, la presuppone necessariamente. La prima cognizione è impossibile, perchè il reale finito si distingue essenzialmente dall'ideale: la seconda è necessaria, perchè l'ideale e il reale infinito s'immedesimano insieme; e siccome l'ideale è l'oggetto immediato dell'intelletto, secondo la vostra confessione medesima, si dee dire altrettanto del reale infinito, che fa seco una cosa sola.

Se voi applicherete questo discorso ai varii passi della mia Introduzione, che avete allegati (1), invece di conchiuderne che io collochi l'oggetto dell'intuito nel possibile e non nel reale assoluto, ne trarrete l'inferenza contraria. Imperocchè quando io parlo di *cosa*

(1) Pag. 115, 116.

*intelligibile*, di *cosa possibile*, d'*idea*, non separo mai l'ideale dal reale assoluto; e quando, astratteggiando, distinguo il reale assoluto dall'ideale, io non intendo colla mia astrazione di escludere dal secondo di questi concetti ogni notizia del primo, ma solo una notizia compiuta e distinta; e fondo la mia distinzione mentale nella distinzione effettiva che corre tra l'ideale considerato in sè stesso, come identico al reale assoluto, e la relazione estrinseca di esso verso il nostro pensiero. Finalmente, quando affermo che *la medesimezza dell'ideale e del reale ha luogo nell'ordine dell'Ente, e non in quello delle esistenze*, voglio dire che l'ideale s'immedesima col reale increato e coll'atto creativo, ma non col creato; e che in questo solo senso è vera la sentenza del Vico, che *il vero si converte col generato e col fatto*.

« Quando dite che *l'Ente è l'idea generalissima e la fonte di ogni generalità*, non volete dire, m'immagino, l'Ente reale o Dio, come se Dio fosse ciò che è comune a tutte le cose: il Panteismo, infatti, non potrebbe essere più chiaramente significato. Voi dunque intendete allora senza dubbio l'Ente ideale, non l'Ente reale, che *conferisce la realtà alle esistenze*, come soggiungete poco dopo (1) ». Io intendo di parlare dell'Ente reale e ideale, come apparisce dal contesto, dove l'Ente, che è *l'idea generalissima e la fonte di ogni generalità*, è quel medesimo che *conferisce la realtà alle esistenze*. Non sono perciò panteista, nè corro alcun pericolo di riuscir tale quando che sia, perchè io piglio la voce *idea* secondo l'uso platonico, e non a norma dei psicologisti e dei sensisti. L'idea, giu-

(1) Pag. 446, 447.

sta l'intendimento di Platone, è il pensiero divino e assoluto, cioè una rappresentazione reale e necessaria che ha un'attinenza estrinseca verso un rappresentato creato o creabile, e contingente. In questo modo tutte le idee sono lo stesso Dio; e siccome i concetti divini si diversificano fra loro, solamente in ordine ai loro rispettivi rappresentati, cioè riguardo alla estrinseca relazione di essi concetti verso le cose effettuate o effettuabili, ne segue che, considerate intrinsecamente, le varie idee si riducono all'Idea, identica colla realtà e natura divina e assoluta. In questo senso Iddio è l'idea generalissima, cioè quella rappresentazione universale di ogni possibile che racchiude nella sua unità e semplicità perfettissima tutte le rappresentazioni particolari, in quanto essa ha una relazione estrinseca e multiplice verso i singoli rappresentati, e quindi verso tutti i possibili. Perciò la molteplicità delle idee e la particolarità loro sono estrinseche all'intelletto divino: l'Idea, in quanto non ha attinenze esteriori, è unica e generalissima. Questa dottrina, non che favorire il panteismo, lo spianta, mostrando che la ragione della molteplicità creata, risiede, non già nell'Idea considerata in sè stessa, ma nelle sue estrinseche attinenze accoppiate coll'atto creativo. Per essere panteista e inferire dall'unità dell'Idea che *Dio sia comune a tutte le cose*, egli è d'uopo immedesimare la rappresentazione col rappresentato, e confondere il necessario col contingente, come fa veramente il Rosmini, negando che l'idea del possibile sia reale; il che non può accadere quando la voce *idea* si adopera alla platonica.

« Io ammetto con voi che il vocabolo *realtà* venga da » *res*, e questa dal verbo *rerì*; ammetto che *res* sia l'oggetto *ratum*. Ma invece di conchiudere con voi che

» il *reale* è dunque l'oggetto pensato, e che la *realtà* è  
» la pensabilità; conchiudo invece con Rosmini che la  
» *realtà* non è compresa nel puro pensare, nel cono-  
» scere per idea, ma sì nella cognizione per afferma-  
» zione o nel giudizio, che non è propriamente cogni-  
» zione, ma *assenso*, *persuasione*. Infatti *ratum* da *reri*  
» vuol dire giudicato, assentito.... Il verbo *reri*, nol  
» nego, si traduce anche per *pensare*, perchè *pensare*  
» significa pure giudicare, affermare, opinare, come il  
» latino *sentire* (1) ». *Reri* sinonimizza col *pensare* ita-  
liano, come questo è identico al *pensare* latino, qual  
sinonimo di *pesare* metaforicamente, cioè *giudicare*. In-  
fatti egli è impossibile il pensare senza giudicare, giac-  
chè ogni pensiero importa almeno l'affermazione del-  
l'oggetto pensato, come pensato; onde l'idea è insepa-  
rabile dal giudizio, come l'idealità dalla realtà. Suppo-  
nete, infatti, che l'uomo non abbia altro concetto che  
quello del possibile: non è egli vero che non può pen-  
sare al possibile, senza dire a sè stesso: qualche cosa  
può essere? Ora il dire che qualche cosa può essere è  
un affermare la possibilità di qualche cosa: e ogni affer-  
mazione arguisce la realtà. Il che tanto è vero, che voi  
contradittoriamente ai vostri principi siete costretto a  
considerare il possibile come una *cosa*, e l'oggetto del  
pensiero come una *cosa pensata*, una *res obiecta*: in-  
tendendo col sostantivo *cosa* o *res* il reale, e coll'ag-  
gettivo la relazione di esso colla mente nostra.

« Se non che mi è forza confessare ch'io non so bene  
» comprendere in qual senso per voi s'intenda la *rea-*  
» *lità* che volete compresa nella prima idea dell'essere.  
» *L'ente*, voi dite, *in quanto è primitivamente intui-*

(1) Pag. 148.

» to, non è l'ente possibile dell'illustre Rosmini; non  
 » è il semplice reale (l'esistente), è l'ente necessario.  
 » Ma convien distinguere l'essere necessario *metafisico*  
 » e l'essere necessario *logico*, la necessità metafisica e  
 » la necessità logica, le quali non sono propriamente  
 » due necessità, ma una sola considerata in due rispetti  
 » diversi (1) ». Lasciate da canto il *propriamente*, che  
 è uno dei vostri soliti palliativi, e rispondetemi con pre-  
 cisione se la necessità logica sia diversa dalla metafisi-  
 ca. Se dite che sono diverse, ne segue che noi non pos-  
 siamo conoscere in nessun modo la necessità metafisi-  
 ca, e dobbiamo renderci scettici assoluti. Imperocchè  
 quando si afferma che una cosa è necessaria metafisi-  
 camente l'asserzione è sempre fondata sulla necessità  
 logica; tolta via la quale, l'altra necessità rovina. Così,  
 verbigratia, noi tegniamo per fermo che il contingente  
 senza necessario ripugni metafisicamente, perchè ripu-  
 gna eziandio logicamente: che se logicamente non ri-  
 pugnasse, sarebbe fuor di ragione il sentenziare che  
 tal presupposto inchiuda una contradizion metafisica.  
 Se dunque vi è forza confessare che le due prefate ne-  
 cessità non si diversificano fra di loro, voi non potete  
 distinguere l'una dall'altra, se non in quanto la ne-  
 cessità metafisica esprime la condizione delle cose in se  
 stesse, e la necessità logica vi aggiunge una relazione  
 col nostro conoscimento. Per tal modo la necessità lo-  
 gica inchiude l'altra, la presuppone, e non può stare  
 senza di essa; benchè, all'incontro, la necessità meta-  
 fisica possa consistere dal nostro canto, senza la sua  
 compagna; ogni qual volta non è da noi conosciuta.  
 Dico dal nostro canto, perchè la necessità metafisica è

(1) Pag. 118, 119.

anche logica in sè stessa, se si ha riguardo, non all'umano intelletto, ma al divino, cioè al Logo, in cui il reale e l'ideale insieme si unizzano. Dunque, dovendo il reale assoluto precorrere metafisicamente ad ogni altra cosa, l'idea di esso dee precedere logicamente ogni altro concetto, e il Primo ontologico è identico al psicologico, e forma seco il Primo filosofico. « Il concetto dell'*Essere necessario metafisico* non può essere il primo concetto, perchè è opera d'un giudizio in cui si è paragonato l'Essere stesso sussistente colla possibilità della sua non esistenza, e si è trovato il rapporto di contraddizione o ripugnanza. Questo rapporto è la necessità, la quale è logica o metafisica, secondo che quel rapporto si considera nell'ordine ideale o nell'ordine reale (1) ». Se per avere il concetto dell'Essere necessario metafisico dovessimo paragonare l'Essere stesso sussistente colla possibilità della sua non esistenza, ci troveremmo veramente in un grande impaccio; poichè ci converrebbe avere il concetto dell'Essere necessario metafisico prima di averlo. Che cos'è, infatti, l'Essere sussistente, la cui non esistenza ripugna, se non l'Essere necessario metafisico? Il vostro paragone è dunque inutile per ottenere un concetto che già possedete, e senza l'aiuto del quale non potreste fare il paragone. « L'essere necessario logico precede dunque nell'ordine delle cognizioni l'essere necessario metafisico, il quale è il proprio termine e complemento del primo, e questo una forma di quello, un'appartenenza mentale (2) ». Conchiudete all'incontro, che l'essere metafisico precorre al logico, eziandio nell'or-

(1) Pag. 149.

(2) *Ibidem*.

dine delle cognizioni, poichè la necessità logica non avrebbe alcun valore, se non fosse fondata nella metafisica. « Di che l'Essere necessario deve avere una natura essenzialmente intelligibile (1) ». Certo sì, perchè l'Ente reale e assoluto è essenzialmente intelligibile, ed è il solo che sia tale. « Altrimenti egli non sarebbe assolutamente necessario, perchè dipenderebbe, per esser tale, da una mente o idea prima, se questa idea fosse essenzialmente diversa da lui (2) ». Ma siccome questa idea, non che essere *essenzialmente diversa* dall'Ente assoluto, che è il mio Primo filosofico, s'immunesima seco, il reale e l'ideale soggiacciono a una stessa necessità semplicissima. Voi bensì escludete la necessità dell'Assoluto; perchè considerando la necessità logica come una appartenenza del solo vostro ente possibile, il quale, non che esser Dio, *non forma mai l'oggetto del divino intelletto* (3); non potete senza paralogismo attribuire a Dio la necessità metafisica. « Voi potete quindi vedere con quanta ragione diciate che nella dottrina di Rosmini *il primo psicologico* (ideologico) *non è identico al Primo ontologico*, e che in ciò consiste essenzialmente tutta la parte erronea del suo sistema (4) ». Certo che io posso vederlo, come ha potuto vederlo ogni lettore, e voi in ispecie; signor Tarditi, se avete posto mente alle cose sinora discorse. Imperocchè, secondo il vostro precettore, il Primo psicologico e ideologico, che chiamare il vogliate, essendo l'ideale senza il reale, e il Primo ontologico versando nel reale senza l'ideale, l'uno non

(1) Pag. 119.

(2) *Ibidem.*

(3) Pag. 95, nota.

(4) Pag. 119.



può essere identico all'altro, come Primo, cioè come elemento scientifico in ordine allo spirito umano.

« Ciò che vi fa dissenziente dal sommo Filosofo italiano consiste in questo nè più nè meno, che cioè voi » ponete come oggetto del primo intuito, come *primo noto*, senza di cui ogni altra cosa ci sarebbe ignota, » ciò che *niuno mai vide*, ciò che Rosmini pone ultimo, come il punto più elevato a cui giugner possa » l'umana ragione, l'umana filosofia (1) ». Ciò vuol dire nè più nè meno che, secondo il Rosmini, il Primo ontologico è l'Ultimo psicologico o ideologico, e ne differisce quanto l'Ultimo si differenzia dal Primo. Vero è che voi trovate *il mio linguaggio meno esatto* del vostro (2); ma mi permetterete su questo articolo di riferirmene al parere dei nostri comuni lettori. I quali pure potranno definire qual sia il migliore architetto fra chi pianta l'edifizio della filosofia sopra una base men salda del suo comignolo, e chi, dando alla scienza per fondamento l'assoluto e l'infinito, può convenevolmente riunirne e immedesimarne i due estremi. « E non » solamente in questo voi vi dipartite dal Rosmini, ma » ancora e molto più nel modo con cui ponete Dio come » primo noto, come il punto di partenza dell'umana » filosofia. La cognizione di Dio, quale voi l'ammettete » nell'uomo, è cosa a cui non arriva nessuna filosofia. » Dio *percepito* costituisce, secondo Rosmini, *l'ordine sopranaturale*; in quest'ordine si sente, si percepisce » Iddio nella sua realtà. Voi dunque, senza volerlo, » confondete *l'ordine naturale coll'ordine sovranaturale* (3) ». Proverò altrove che chiunque confonde

(1) Pag. 120.

(2) Pag. 119.

(3) Pag. 120.

la visione ideale di Dio nel senso di santo Agostino, di san Bonaventura, del Malebranche e del Gerdil (volete nomi più cattolici e gloriosi?) colla visione beatifica propria dei comprensori, non sa che cosa siano queste due specie di visione. Per ora mi ristringo a osservare contro di voi e il Rosmini che *l'ordine sopranaturale*, preso generalmente, è cosa assai diversa dalla visione sovranaturale; perchè i viatori che non fruiscono di questa, possono pure appartenere in virtù di doni superiori al predetto ordine. Quanto alla visione sovranaturale, io non la confondo colla naturale, poichè l'una consiste nell'intuito dell'essenza, e l'altra nell'intuito della sussistenza e delle proprietà divine. Ma di ciò un'altra volta. Esaminerò pure in miglior luogo la dottrina che colloca l'ordine sovranaturale nel *sentire* la Divinità; dottrina enorme, inaudita agli orecchi non solo dei cattolici, ma di ogni filosofo che non sia antropomorfità o panteista; giacchè per essa l'Ente assoluto vien collocato nella classe dei sensibili; al che i sensisti medesimi non hanno sinora osato aspirare. Ma ho piacere d'intendere da voi che questa dottrina vi vada a genio e sia professata dal Rosmini; giacchè, dovendo esaminarla nei Dialoghi seguenti, potrò senza scrupolo considerarla come patrimonio comune dei Rosminiani, e come una di quelle note che giovano a far apprezzare convenevolmente il merito di un sistema.

Ecco terminato, signor Tarditi, il doloroso, ma necessario, compito impreso di rispondere alle vostre lettere. Dico doloroso, perchè non mi fu permesso di cominciarlo con quei modi dolci e amichevoli che avrei desiderato di adoperare, e coi quali mi è caro di poterlo conchiudere. Ma io doveva antiporre ad ogni al-

tro riguardo il trionfo del vero; il quale avrebbe corso un grave rischio, se quando la vostra setta fioriva in qualche parte d'Italia, e cercava di coonestare col disprezzo degli avversari e col credito personale del suo capo una falsa dottrina, avessi parlato rimessamente. Ora le condizioni sono mutate, il prestigio del Rosminianismo è spento, e questo sistema, incapace di moto e progresso, si può oggimai paragonare a quei corpi cristallizzati nei quali ogni seme di vita è estinto, e a quei pezzi di stalattiti e di stalagmiti, che si serbano per vezzo e si mostrano ai curiosi nei nostri musei. Coloro che lo professavano si sono ridotti a tacere o a chiaccherare nei giornali (che è tutt'uno) o anche a ingiuriare e calunniare, che è assai peggio; e discorda troppo dall'indole mite dei tempi e da ogni usanza civile. Voi vi siete tirato indietro, e avete ben fatto, perchè l'indirizzo dato alla polemica da alcuni che scrivono in favor del Rosmini in Italia ed in Francia non permette più agli uomini costumati di prendervi alcuna parte, non solo per difenderlo, ma eziandio per oppugnarlo. Laonde anch'io lascerei il campo volentieri, e finirei qui ogni discorso, se l'impegno preso nell'Avvertenza premessa a questa seconda edizione non me lo vietasse. Certo, quando io m'induceva a far tal promessa, era lungi dal prevedere ciò che doveva succedere; nè mi sarei mai immaginato che, procacciando, per quanto era possibile, di salvar l'onore a coloro che avean fatto ogni opera per contaminare il mio, essi, non che saperne qualche grado o almeno tacere, studiandosi col silenzio di far dimenticare le loro passate esorbitanze, avrebbero a poco andare ripresi i loro antichi modi, aggiugnendo alla scortesia e ingiustizia dei primi assalti l'ostinazione e l'ingratitude.

ne (1). Meno ancora avrei antiveduto che a queste nuove trame ordite in Francia contro di me a indotta d'un Italiano, sarebbesi aggiunta (non so se a caso o ad arte) un'aggressione ancor più violenta, fattami nello stesso paese da un altro mio paesano e dal direttore d'un giornale parigino. Accenno questo fatto, acciò si sappia per qual cagione io mi sia tirato indietro; chè le ingiurie

(1) Recherò, ad esempio, le seguenti parole del programma francese, in cui si annunzia la traduzione delle opere filosofiche del Rosmini, riveduta *soigneusement par un des représentants les plus distingués de l'école rosmينية*, M. le marquis G. de Cavour, qui a bien voulu y ajouter une Introduction. L'autore, dopo di avere avvertito che *quand un homme de génie vient proposer à la foule des théories profondes sur les questions les plus subtiles et les plus abstraites* (\*) *il peut s'attendre à essuyer les feux croisés de la médiocrité, de la routine et des petites passions*, soggiunge che il valore del Rosmini « est si incontestable, » que ses détracteurs les plus emportés ont été souvent contrainsts de le reconnaître hautement. Ainsi parcourez la polémique de M. V. Gioberti, vous verrez partout la prévention la plus aveugle, vaincue par l'ascendant irrésistible de l'opinion publique et forcée de s'incliner devant le génie, la science et la vertu du grand homme qu'elle poursuit ». Segue quindi citando gli elogi da me fatti al Rosmini nella Teoria e nella Introduzione, ommettendo però le critiche che gli accompagnavano e ne modificavano il senso, per far credere che io sia in contraddizione meco medesimo. Un discorso così ridicolo non ha d'uopo di commento; perchè tutti gl'Italiani sanno quanto l'*ascendant irrésistible de l'opinion publique* sia favorevole al Rosminianismo, e obblighi i suoi avversari a parlarne bene. Ho voluto citarlo per mostrare come i Rosminiani di tutti i paesi si accordano nello stesso nobilissimo procedere, di mutilar le parole di coloro che li combattono, e di volgere loro a vergogna ed a colpa la moderazione medesima e la cortesia.

(\*) *Se un homme de génie propose à la foule des théories profondes sur les questions les plus subtiles et les plus abstraites*, egli è un babbeco, e non avrà probabilmente a sostenere *les feux croisés*, di cui parla l'elegante aulor del programma.

troppo abbiette ed ignobili ricadono sui loro autori, e dispensano l'uomo onorato dal richiamarsene, quando a tal effetto sarebbe d'uopo fare alle braccia coi mascalzoni. Del resto non mi stupisce che gli spigolistri e i cattivi filosofi cospirino nell'insultarmi; e che gli uni, pretesendo l'edificazione delle *anime pie*, e gli altri ostentando il patrocinio degli stranieri, si accordino nel dare addosso a un loro compatriota che fa professione, scrivendo e operando, di fuggire i pareri e i partiti eccessivi, e colloca nella moderazione della vita e dei giudizi la cima della sapienza. Non mi stupisce anco che, amando io e adorando la mia patria, sia bersaglio alle ire di coloro che, dopo averla solennemente rinnegata, si sbracciano per avvilirla. Ben mi darebbe qualche meraviglia il vedere che un giornalista francese abbia preso parte a quest'opera vituperosa, imbrattando la sua penna con impudenti calunnie e con facondia d'ingiurie stupidamente vili, se non sapessi che le regole, non che essere distrutte, vengono mirabilmente confermate dalle eccezioni. Laonde io mi risolvo che il procedere di questo scrittore, a mio riguardo, giovi non poco a corroborare il credito universale che hanno i Francesi di essere il popolo più leale e più gentile di Europa.

Di Brusselle, ai 18 giugno, 1844.



TRILOGIA

DELLA FORMOLA IDEALE

E

DELL' ENTE POSSIBILE

---

DIALOGO PRIMO

---

L'ENTE. Olà. Ehi, signorina.

LA FORMOLA. Chi mi chiama?

L'ENTE. Sono io. Non mi conosci?

LA FORMOLA. Come posso conoscerti, se non ti veggo?

L'ENTE. Non mi vedi? Oh questa è bella! Sei forse divenuta cieca? Io sono il tuo antagonista e signore, l'ente possibile.

LA FORMOLA. Non déi stupirti se mi riesci invisibile, benchè la mia vista, che comprende ogni cosa, soglia essere acutissima. Come potrei vederti, se non sussisti?

L'ENTE. Bricconcella! Io già doveva sapere che hai le occhiaie vuote come la zucca.

LA FORMOLA. Caro Ente, non andare in collera. Tu hai da sapere che i miei occhi hanno solamente virtù di apprendere gli oggetti reali, e non i chimerici; come tu

déi essere; poichè per tua confessione medesima non sei una cosa effettiva. Ma benchè le mie pupille colgano la realtà sola, e non possano afferrare le ombre, tuttavia i miei orecchi hanno il potere di sentire a discorrere eziandio i tuoi pari, e ci sono avvezzi molto spesso, da che nacque la scuola a cui appartieni. Perciò, quantunque tu sii invisibile, niente vieta che facciamo, se vuoi, conversazione insieme.

L'ENTE. Tu mi hai per una chimera, e tuttavia parli di me a ogni tratto, e hai scritti dei volumi a mio proposito.

LA FORMOLA. Vedi, amico, se non sia più giusto il dire che io non mi occupo di te, ma di chi differisce essenzialmente dalla tua natura, e non ha teco di comune altro che il nome. Così almeno mi sembra di dover giudicare se ti ragguaglio con quell'Ente che fa parte di me stessa, ed è il personaggio più importante ch'io mi abbia in casa; il quale è di siffatta corporatura, e ha tali polpe e fattezze, che può esser veduto distintamente eziandio da lontano; dove che tu sei così smilzo e sparuto, che a fiecarti su il naso, nè anco il Centocchi ti potrà scorgere.

L'ENTE. Basta bene che io sia veduto da chi è capace di apprezzarmi. Tu mostri d'ignorare che ho molti omaccioni dal mio, i quali fanno di me un grandissimo caso; e che ogni giorno vo ampliando le mie conquiste.

LA FORMOLA. Veramente io non lo sapeva; anzi da quanto intesi dire, io credeva il contrario. Ma poichè tu me lo affermi, io debbo prestarti fede; niuno potendo ragionevolmente conoscere i fatti tuoi meglio di te medesimo. Vorrei solo che in cortesia tu mi nominassi qualcuno di cotesti uomini grandi che sono per te, e che mi dèssi così in succinto notizia di quegli acquisti maravigliosi che vai facendo.



L'ENTE. Già vorrebbe un lungo discorso, e io non ho tempo da perdere. E poi ti confesso che l'entrare in questa materia non mi piace, perchè potrebbe parere ch'io voglia vantarmi; il che ripugna troppo alla mia modestia.

LA FORMOLA. Ente mio, tu sai ch'io sono una donna fatta alla buona e senza malizia. Perciò, se mel permetti, ti esporrò candidamente ciò che ho udito dire da un mio amico intorno al contegno solito a tenersi da te e da' tuoi fautori, quando altri vorrebbe conoscere le forze della vostra setta.

L'ENTE. Di' pure: già m'immagino di dover udire qualche sciocchezza.

LA FORMOLA. Chi ti dà il torto, mio caro Ente, non potrà mai negare che tu sii cortese e garbatissimo. L'amico dunque mi diceva che le forze di una setta filosofica consistono negli argomenti a cui ella si appoggia, e nella qualità de' suoi patrocinatori. E siccome i Rosminiani paiono, da qualche anno, rimasti in secco quanto alle ragioni, e non citano alcun nome un po' autorevole che siasi aggiunto alla loro causa, benchè tuttavia si vantino di essere gagliardissimi, egli ne conchiudeva che la loro dottrina dee essere divenuta una tradizione acroamatica, nota solo a un piccol numero di eletti; e la scuola loro, una società secreta. Il che posto, non è meraviglia che niuno fuori di essa sia in grado di conoscere e di apprezzare la moltitudine de' suoi proseliti.

L'ENTE. Cotesta è una satira o un'insinuazione maligna.

LA FORMOLA. Assicúراتi che non è l'una cosa, nè l'altra. Se l'amico s'inganna, l'error suo procede solo da ignoranza e dal sincero desiderio che nutre di concii-

liare i fatti e le apparenze colla nota veracità delle vostre parole.

L'ENTE. A buon conto, se i miei seguaci sono o passiono pochi di numero, vorrei un po' sapere quanti siano i tuoi.

LA FORMOLA. Amico, io vivo nella solitudine e lungi da quei luoghi dove la lingua che parlo è universalmente intesa; e non mi glorio di avere molti compagni. Ma fra il mio caso e il tuo corrono due differenze notabili. L'una, che in mancanza degli uomini, io procaccio di sostenere la mia causa colle ragioni, le quali posso senza presunzione avere per valide, finchè non vengono ribattute con altro, che coi pettegolezzi, colle ingiurie e colle calunnie. L'altra, che io non pretendo d'imporre agli studiosi un sistema filosofico compiuto, e mi contento d'invitarli a svolger meco alcuni principi fecondissimi, somministrati di conserva dalla ragione e dalla religione; nè mi aggiudico in quest'opera altra parte che quella di avere avvertita l'inesausta feracità di tali principi, in ordine alle scienze speculative. E ancorchè niuno approvasse il mio progresso e le mie deduzioni, io mi terrei abbastanza ricompensata delle mie fatiche, quando potessi dare alle ricerche e meditazioni filosofiche un nuovo indirizzo, sterminando dalla mia patria quel frivolo e servile psicologismo che ci regna da due secoli; il quale dovrebbe essere ripudiato dai buoni Italiani, non pur come falso, ma eziandio come straniero per genio e per origine. Eccoti qual è l'intento che io mi propongo, e il sommo divario che da te mi divide. Tu miri a far setta, e a piantare una scuola che ripeta scrupolosamente i tuoi dettati e abbia il tuo nome: io vólgo i miei sforzi a creare un metodo, un indirizzo, un periodo di speculazione, veramente nostrale, e a destar

gl'intelletti, sollevandoli dalla bassezza presente all'altezza dell'ontologia platonica, fonte di ogni bella e magnanima ispirazione, anzichè ad addormentarli e a costringerli fra i ceppi di un sistema immobile ed inerte. Tu vuoi far dei filosofi rosminiani, e io dei filosofi cattolici e italiani. Tu brami di essere adorato, come certi savì orientali, da' tuoi umili discepoli, e consultato, ubbidito, venerato come un oracolo: laddove io mi appago d'imitar dalla lunga, e giusta il mio valsente, l'esempio assai più modesto, ma più utile e liberale, di Socrate, o dirò meglio, di Diotima (giacchè, come vedi, sono femmina), facendomi a' miei compatrioti iniziatrice del vero e ostetricante di sapienza. Perciò a te dee rincrescere di avere uno scarso numero di seguaci che giurino nelle tue parole; laddove a me dorrebbe non poco se un sol uomo giurasse nelle mie.

L'ENTE. Da questo canto puoi vivere tranquilla; chè non avrai, credo, cagione di addolorarti. Ma poichè veggo che metti in dubbio il mio dire, e per convincerti si dee por mano ai fatti, ti vo' contentare, allegandoti l'autorità di tale, che val per mille, e il cui solo nome ti empierà di stupore.

LA FORMOLA. Chi è cotesto tale?

L'ENTE. Paolo Barone.

LA FORMOLA. Tu non sei generoso, mio caro Ente.

L'ENTE. Ah! ah! Questo nome ti scotta. Non avresti mai creduto, eh, che Paolo Barone fosse de' miei buoni amici?

LA FORMOLA. Anzi io l'aveva creduto finora; ma ora comincio a dubitarne. E mi spiace che tu usi meco poca generosità, facendo menzione di un uomo egregio, che mi costringe a confessare la mia propria ignoranza.

L'ENTE. Tu hai dunque letto lo scritto recente del mio Paolo?

**LA FORMOLA.** Ho letto e meditato lo scritto del tuo e mio Paolo, e non ti posso dissimulare che mi ha messo in una perplessità grandissima. Finora io m'era affidato di potere, senza molta fatica, stare a petto dei Rosminiani; ma ora il discorso del nostro comune amico mi ha fatto perdere il bandolo, e m'induce quasi a credere di essere incompetente in questa materia.

**L'ENTE.** Vedi, se hai trovato chi seppe aggiustarti a dovere! Ben ti sta: la tua albagia meritava di essere mortificata. D'ora innanzi sarai più docile alle buone ragioni; e io non dispero che quando che sia tu divenga de' nostri.

**LA FORMOLA.** Se l'amico s'appone, io non posso diventare uno de' tuoi, perchè già lo sono.

**L'ENTE.** Diavolo! Che tu sii già convertita? Se parli da senno, convien dire che il mio Paolo abbia virtù di far miracoli.

**LA FORMOLA.** In tal caso il miracolo sarebbe succeduto dal canto tuo come dal mio, poichè ciascuno di noi avrebbe mutata la propria natura.

**L'ENTE.** Se discorri così, egli è impossibile che io t'intenda; e mi sembri tornata alle sofisterie tue solite.

**LA FORMOLA.** Tu non devi adirarti, Ente mio; se discorro male e ti riesco poco in cervello, poichè, come ti dico, il nostro Paolo mi ha fatto perdere la scherma, e non so quasi più dove mi trovi. Ma se tu hai pazienza, mi studierò di aprirti la vera cagione del mio turbamento, poichè m'avveggo che non l'hai capita, o piuttosto io non ho saputo spiegartela.

**L'ENTE.** La sentirò con piacere. Prima però vorrei sapere con qual diritto tu collochi Paolo fra' tuoi, mentre non puoi ignorare ch'egli è mio amicissimo; se già non hai dismesse le tue opinioni; il che mi si fa duro a credere, conoscendo la pervicacia delle tue pari.

LA FORMOLA. Ancorchè Paolo fosse del tuo parere in filosofia, io non veggo perchè non potrei averlo per amico, quando l'affetto può accordarsi benissimo colla disparità delle opinioni; e l'amicizia di Paolo è tale, che ogni galantuomo dee averla cara e onorarsene. Ma il fatto si è, che io non so risolvermi, se intorno al soggetto della controversia che ho teco, il nostro Paolo mi sia contro o in favore.

L'ENTE. Cara Formola, mi avveggo proprio che l'amico ti fa vaneggiare, poichè ignori qual sia la sua sentenza nel punto medesimo ch'egli pubblica un libro per confutarti.

LA FORMOLA. Credi tu che mi abbia confutata vittoriosamente?

L'ENTE. Se ne dubitassi, il modo in cui discorri basterebbe a chiarirmene.

LA FORMOLA. Abbi pazienza, divino Ente, se io peno alquanto a ripigliare gli spiriti, e rispondimi con pacatezza. Chi è confutato vittoriosamente, ha egli ragione o torto?

L'ENTE. Pare che abbia il torto.

LA FORMOLA. Ma pure, se io debbo dar fede a Paolo, non posso avere il torto, perchè sono d'accordo teco; con lui, col Rosmini, e non corre fra noi altro divario che di parole. Eccoti ciò che mi conturba, e che non posso intendere, se tu non mi aiuti. Io m'era immaginato finora che tu ed io non avessimo nulla a comune, e tra noi corresse quella differenza che passa fra due cose contrarie e affatto incompatibili. Fondata in questa persuasione, io combatteva con buon animo, perchè mi pareva di conoscere il nemico e di saper dove dirizzare i miei colpi. Ma ora viene uno il quale mi assicura che ho finora armeggiato al vento, e che, stimando di avere

a fare con un avversario vivo e reale, ho combattuto soltanto meco medesima. Questo è assai peggio che schermir colle ombre, o, come accadeva all'eroe del Cervantes, colle fatture della propria immaginazione.

L'ENTE. Eormola mia, quando nel principio del nostro dialogo ti accusasti di semplicità, io pensai che tu parlassi in tal forma per ironia o per modestia. Ma ora m'accorgo che tu hai parlato da senno, poichè, leggendo la scrittura dell'amico, non sapesti penetrare il suo intendimento, e credesti ch'egli voglia davvero eguagliarti a me, immedesimarti colla mia persona; quando egli mirò solo a farti intendere con buona creanza la vanità delle tue pretensioni e la giustizia della mia causa.

LA FORMOLA. Se il fatto è così, io ti sarò obbligata del mio disinganno; giacchè, per quanto mi fosse di grande onore il far teco una cosa sola, sentirei però una certa passione a perdere l'individualità mia propria. Ma se Paolo non ha voluto privarmene, qual è il costrutto del suo discorso?

L'ENTE. Tu mi riesci molto dolce di sale; se hai bisogno ch'io te l'insegni. Ma non ricuso di farlo, quando ciò possa giovare a rimetterti sul buon sentiero. Dimmi: quando mi perseguitavi co' tuoi sofismi, e pretendevi di provare che io non sono al mondo, non ti ricordi che il tuo principale argomento si riduceva a supporre che non si dia mezzo tra la realtà e il nulla?

LA FORMOLA. Me ne ricordo.

L'ENTE. Se la tua asserzione fosse vera, io dovrei essere un nulla, non possedendo realtà di sorta, come confesso di buon grado io medesimo.

LA FORMOLA. Comincio a capire il granchio che presi, facendo ragione che, al parere di Paolo, tu fossi un ente reale.

L'ENTE. Io dovrei certo essere un ente reale, se non si dèsse mezzo tra la realtà e il nulla, poichè, in fine in fine, io sono pur qualche cosa. Ma Paolo ha provato che si dà mezzo; il quale consiste nell'ente ideale, che non è alcun che di effettivo, e tuttavia non è nulla. Capisci ora ciò che vuol dire?

LA FORMOLA. Capisco in parte; ma da una incertezza io cado ora in un'altra. Imperocchè, sebbene io intenda la parte negativa della sentenza proferita dal tuo difensore, non intendo però l'affermazione che vi si contiene. Mi dichiaro. Quando si dice *l'ente ideale non è l'ente reale, nè il nulla*, so benissimo che cosa siano l'ente reale ed il nulla, che vengono rimossi; ma di un ente ideale che non sia nè l'uno nè l'altro, non posso farmi alcun concetto.

L'ENTE. Tu devi aver letta molto sbadatamente la scrittura dell'amico, se non hai saputo intendere una cosa sì chiara.

LA FORMOLA. Ente mio garbatissimo, tu mi riesci così sagace e cortese, che m'arrischio a pregarti di un segnalato favore. Vorresti tu farmi così in fretta in fretta un po' di commento al testo dell'amico per diradare le nebbie che m'impediscono di coglierne il vero senso?

L'ENTE. Ti servirei, se credessi che la mia chiosa possa riuscirti intelligibile; ma ne dubito, e temo che il difetto provenga non dall'altrui espressiva, ma dal tuo accorgimento.

LA FORMOLA. Tu sei la gentilezza in persona. Vo a cercare il libro.

L'ENTE. Non occorre: eccolo a' tuoi comandi. Se vuoi anche leggere qualcun altro de' miei apologisti, ti posso servire; perchè gli ho tutti in tasca.

LA FORMOLA. Per quanto veggo, ti porti la libreria dietro.

L'ENTE. Amo di averli meco; e non mi danno alcun fastidio, perchè fan poca mole e son leggerissimi.

LA FORMOLA. Sarà bene, per evitar lunghezza, che tu mi mostri il luogo del libro che contiene, al parer tuo, la sostanza della difesa; perchè non vorrei affaticarti nè abusare della tua cortesia.

L'ENTE. Volentieri. Senti dunque ciò che sta scritto a facce 7. «O l'idea dell'essere è un nulla, od è qualche cosa: se è un nulla, non occorre filosofare; se è qualche cosa, ella è certo qualche cosa di sussistente (1)». Hai capito?

LA FORMOLA. Cotesto mi pare un argomento che fa per me.

L'ENTE. Questo è appunto l'argomento de' tuoi avvocati, che ti gioverebbe, se i sofismi potessero approdare. Ma odi con che agevolezza il mio Paolo ne mostri la nullità. «A rigor di argomentazione oppongo rigoroso discorso. *Se l'idea dell'essere è un nulla, non occorre filosofare*, concedo: se è qualche cosa, ella è al certo qualche cosa di sussistente; distinguo: se colla frase è cosa sussistente intende dire che ogni essere ideale deve avere un sussistente, a cui, direi quasi, si appoggi, lo concedo ancora: ma se intende dire che ogni ideale sia un reale, lo nego assolutamente, come nego che l'intendere sia sentire (2)». Che ti pare, eh?

LA FORMOLA. Ente mio, io strabilio.

L'ENTE. Hai ragione di maravigliartene. Si può egli raziocinare in modo più rigoroso e stringente? O meglio iucalzar l'avversario, e toglierli ogni sutterfugio? E chi

(1) BARONE, *Lettera a Domenico Anselmi*. Torino, 1843, p. 7.

(2) *Ibidem*, p. 7, 8.



ha saputo immaginare un tale argomento non ha ragione di compiacersene, e di affermare che in virtù di esso «sparisca, quasi per tocco di magica verga, ogni materia di criminazione e ogni specie di contradizion »rosminiana si dilegui? (1) » Se tu non ti arrendi a un discorso di tal calibro, io ti lascio; poichè quanto potrei aggiungere a sua confermazione, ti riuscirebbe ancor più difficile ad intendere; e io ti consiglierei piuttosto a dismettere d'ora innanzi queste speculazioni, come troppo superiori alla tua apprensiva.

LA FORMOLA. Generoso amico, non mi abbandonare, perchè non ho mai avuto bisogno di te, quanto in questo momento. La dialettica del nostro Paolo mi sbalordisce; ma tu non ti déi stupire nè sdegnare, se non ne sento così al primo tutta la forza, e ho bisogno di qualche spiegazione; perchè la debolezza del mio cervello non mi permette di considerare molte cose nello stesso tempo. Ora il buon Paolo ha accumulate tante idee in quel suo terribile periodo, che, udendolo rileggere, io mi trovo così confusa e perplessa, come quando lo lessi per la prima volta nel mio stanzino.

L'ENTE. Via, io voglio oggi essere condiscendente verso di te oltre il mio dovere, poichè tu mi riesci umile e modesta più del tuo costume. Esponi dunque i tuoi dubbi, e io farò ogni mio potere per liberartene, e dissipar le tenebre della tua mente.

LA FORMOLA. Inprima, ciò che mi fa specie si è l'udire che, al parer tuo e dell'amico, *ogni essere ideale dec avere un sussistente a cui si appoggi*. Io m'immaginava che voi pensaste il contrario.

L'ENTE. Come se noi non avessimo il senso comune, e potessimo e volessimo ripugnare all'evidenza.

(1) BARONE, Lettera citata, p. 8.

LA FORMOLA. Tu dunque credi che ogni essere ideale dee avere un sussistente a cui si appoggi?

L'ENTE. Certo sì, poichè altrimenti l'ente ideale sarebbe nulla.

LA FORMOLA. Dunque ciò che non sussiste in sè o in altro è nulla?

L'ENTE. Tu vuoi la baia di me, monna Formola, se mi fai interrogazioni così triviali.

LA FORMOLA. Attendi. Se ciò che non sussiste in sè o in altro è nulla, non vi può esser mezzo tra il nulla e la sussistenza; e quindi l'ente ideale è nulla, o è eziandio sussistente.

L'ENTE. Tu confondi, mia buona Formola, l'ordine delle cose con quello delle cognizioni; e mi stupisco che, dopo gli avvertimenti del mio Tarditi a questo proposito, tu possa tuttavia cadere in un sofisma così meschino.

LA FORMOLA. L'ente ideale a qual ordine appartiene?

L'ENTE. A quello delle idee, cioè delle cognizioni.

LA FORMOLA. E l'ente sussistente?

L'ENTE. A quello delle cose, cioè delle realtà.

LA FORMOLA. Quando tu dici che *ogni essere dee avere un sussistente a cui si appoggi*, la tua proposizione è ella vera nell'ordine delle cose, o in quello delle cognizioni, o in entrambi?

L'ENTE. Nell'ordine delle cose solamente.

LA FORMOLA. Perchè nell'ordine delle cognizioni l'essere ideale è scompagnato dalla sussistenza.

L'ENTE. Bravissimo; veggio che cominci a capire. Se continui così, io non mi dorrò di aver gittato affatto il mio tempo, trattenendomi teco su questa materia.

LA FORMOLA. Lo spero. Ma come può essere che la proposizione affermantе *ogni essere ideale dover avere*

*un sussistente a cui si appoggi, si adatti solo all'ordine delle cose, quando uno de' suoi termini appartiene unicamente all'ordine delle cognizioni? A me pare strano che un giudizio composto di due termini di natura diversa si riferisca a un solo degli ordini corrispondenti, quando quest'ordine non può somministrargli che uno di essi termini. Allorchè i fisici dicono: la luna esercita un'azione attrattiva sul globo terrestre, ti par egli che il loro pronunziato concerna soltanto l'ordine della luna o quel della terra?*

L'ENTE. No; li comprende entrambi.

LA FORMOLA. Perchè l'ordine solo della luna non comprende la terra, e l'ordine solo della terra non comprende la luna; tanto che non si può affermare un'attinenza fra la luna e la terra, senza abbracciare insieme i due ordini.

L'ENTE. Verissimo.

LA FORMOLA. Laonde la proposizione: *la luna esercita un'azione attrattiva sul globo terrestre*, non si può riferire al sistema lunare, nè al sistema tellurico separatamente presi; ma bensì a un ordine più ampio che li contiene entrambi, qual è, verbigratia, il nostro sistema solare. Tu taci. Non ti par egli che l'inferenza sia giusta?

L'ENTE. Pare.

LA FORMOLA. Or vedi un poco se il nostro caso non sia affatto conforme. Imperocchè, l'ente ideale appartenendo all'ordine delle cognizioni, e l'ente reale all'ordine delle cose, ogni giudizio composto di entrambi dee necessariamente stendersi pei due ordini, e partecipare alla loro natura. Ma siccome, d'altra parte, ogni giudizio è uno, in quanto è giudizio, e come tale dee riferirsi a un solo ordine, mi par giocoforza l'ammet-

tere un ordine superiore che inchiuda ed unifichi amendue gli altri. E se l'ordine delle cognizioni si suol chiamar psicologico, e quello delle cose ontologico, noi potremo dare all'ordine sovrastante il nome di filosofico.

L'ENTE. Io non conosco cotesto ordine filosofico di cui vai chiaccherando; perchè il Rosmini e il Tarditi non ne parlano; dai quali ho appreso tutto quello che so dei fatti miei. Ma io posso supporre, senza però concederlo, che quest'ordine abbia luogo; quando ciò non monta nulla al soggetto che abbiain per le mani. Imperocchè, in ogni caso sarà sempre fuori di dubbio che, comunque vadano le faccende, secondo il tuo ordine filosofico, la cosa procede nel psicologico, come dice il mio Paolo; e che ivi *l'ente ideale non è il reale*, e quindi può essere pensato senza di esso. Ecco il punto della quistione, da cui non devi dilungarti un dito, per quanto hai cara la logica e la riputazione.

LA FORMOLA. Potrei replicarti che l'ordine psicologico e l'ontologico sono lo stesso ordine filosofico, considerato relativamente alle cognizioni e alle cose; onde non può darsi la contrarietà di cui discorri. Ma lasciamo questo da parte. Tu affermi dunque che nel giro delle cognizioni l'ideale non è reale?

L'ENTE. Certamente.

LA FORMOLA. M'immagino che lo affermi, perchè lo credi vero.

L'ENTE. Se avessi capriccio di asseverare il falso, mi appiglierei al tuo sistema.

LA FORMOLA. Ciò che non è vero è egli falso?

L'ENTE. Senza dubbio.

LA FORMOLA. Dimmi ora, secondo qual ordine tu sentenzii che l'ideale non è reale?

L'ENTE. Secondo l'ordine delle cognizioni.

LA FORMOLA. Dunque la proposizione: *l'ideale non è reale*, è vera nell'ordine delle cognizioni, ma falsa nell'ordine delle cose.

L'ENTE. Ed è appunto per questo che io ho ragione e tu hai il torto.

LA FORMOLA. Ora risolvimi un altro dubbio. Il vero, considerato generalmente e rispetto alla sua intrinseca natura, a qual ordine appartiene?

L'ENTE. Mi sembra, mia buona Formola, che tu esci del seminato, e miri ad imbrogliarmi con inutili sottigliezze e con domande che non fanno nulla al proposito.

LA FORMOLA. Se facciano o non facciano al proposito, lo vedremo fra poco. Io ti fo tali interrogazioni, non per sofisticare, ma per instruirmi; e tu, da quel dotto e cortese che sei, non rifiuterai, spero, di soddisfare al mio desiderio, e di togliermi dall'incertezza in cui mi trovo. Quanto al timore di essere illaqueato, so che non parli sul sodo; perchè certo non potrà mai accadere che la formola ideale metta in sacco l'ente possibile. Rispondimi adunque da valentuomo: il vero, considerato generalmente, a qual ordine appartiene?

L'ENTE. Aspetta che ci pensi un momento.

LA FORMOLA. Il vero non è egli un'idea?

L'ENTE. Sì; e ciò dee bastare a chiarirti che appartiene all'ordine delle cognizioni.

LA FORMOLA. Dunque non si può affermare che una proposizione sia falsa nell'ordine delle cognizioni, perchè ella non è vera nell'ordine delle cose; e quindi non si può concludere dalla realtà al conoscimento, quando si tratta del vero.

L'ENTE. Non si può concludere.

LA FORMOLA. Se io ti dico che il mondo non esiste, la mia asserzione è vera o falsa?

L'ENTE. Falsa.

LA FORMOLA. In qual ordine?

L'ENTE. In quello delle cose.

LA FORMOLA. Ma tu hai concesso che non si può concludere dall'ordine delle cose a quello delle cognizioni, per ciò che riguarda il vero.

L'ENTE. Te l'ho concesso.

LA FORMOLA. Dunque, se io dirò che la proposizione: *il mondo non esiste*, è vera nell'ordine delle cognizioni, non avrai nulla da apporre.

L'ENTE. Bene; che monta, purchè l'esistenza del mondo sia vera nell'ordine delle cose? In ciò sta l'importanza del tutto. Hai tu paura che il mondo vada in fascio, quando se ne impugni metafisicamente l'esistenza?

LA FORMOLA. Credo che non andrebbe in fascio, ancorchè altri l'impugnasse in modo assoluto, secondo l'usanza degli idealisti. Ma qui non si tratta del mondo, che, in ogni caso, è sicuro; si tratta di noi, dei nostri pensieri, delle nostre parole, e io vorrei che tu m'insegnassi a pensare e parlare in modo, che io possa intendere me stesso ed essere inteso. Se io dicessi che ciò che è falso nell'ordine delle cose è vero in quello delle cognizioni o viceversa, credi tu che sarei capito dall'universale?

L'ENTE. Lo saresti dai Rosminiani, e ciò ti dovrebbe bastare; perchè un solo di noi vale un esercito. Io ti posso essere una viva prova della tua proposizione; perchè, come ente ideale, so di essere la verità stessa, ma come reale, non so che mi sia, e non ho pretensione alcuna.

LA FORMOLA. Ma siccome tutto il genere umano non

ha ancora abbracciato il Rosminianismo, io temerei di non essere inteso se parlassi a tuo modo, e collocassi il vero nella cognizione sola, disgiunta dalla realtà. La cognizione non è anch'ella una cosa reale?

L'ENTE. Reale, anzi realissima; poichè il conoscere è una perfezione degli esseri spirituali ed intelligenti.

LA FORMOLA. Quante cose si richieggono a costituire la cognizione?

L'ENTE. Tre, per farti piacere; cioè un soggetto conoscente, un oggetto conosciuto, e una relazione fra il soggetto e l'oggetto.

LA FORMOLA. La cognizione potrebbe ella essere una cosa reale, se i tre membri che la compongono reali non fossero?

L'ENTE. No, certamente.

LA FORMOLA. Dunque il soggetto conoscente dee essere reale, affinchè reale sia la cognizione.

L'ENTE. Chi ne dubita? Credi tu che i miei amici e conoscenti non sussistano?

LA FORMOLA. Ma se il soggetto conoscente non avesse un'attinenza reale coll'oggetto conosciuto, la cognizione potrebbe forse aver luogo?

L'ENTE. No, perchè tale attinenza dee conformarsi alla natura della cognizione, che, essendo reale, non può emergere da un'attinenza meramente possibile.

LA FORMOLA. Or che diremo dell'oggetto conosciuto? Dovremo stabilire che sia di qualità diversa da quella delle altre due cose? Se di realtà fosse privo, come mai la cognizione potrebbe dirsi reale in tutte le sue parti? Ora noi siamo rimasti d'accordo che la cognizione è una cosa reale. Ciò che si afferma di un tutto qualunque dee pure asseverarsi de' suoi componenti essenziali; e siccome l'oggetto è parte essenzialissima della

cognizione, non pare che questa possa dirsi reale, se tale non è anche l'oggetto conosciuto. Che te ne sembra? Pensi tu che il nostro Paolo sia disposto a menarci buona questa inferenza?

L'ENTE. Non l'ho detto che tu volevi farmi girare il capo co' tuoi sofismi? Guarda dov'io m'ero lasciato condurre da cotesta pettegola! Concedere che l'oggetto conosciuto sia una cosa effettiva e reale? Alla larga! Se questa eresia si verificasse, affè di Dio che starei fresco. Non sono io l'ente possibile? E il Rosmini non mi assicura che non solo io sono un oggetto, ma l'unico oggetto della cognizione; e non me ne ha fatto patente di sua mano? Vedi, com'io era sciocco a lasciarmi rapire la mia prerogativa dai cavilli di costei. Formola mia, io ritratto la parola che mi uscì inconsideratamente di bocca, e ti do la mia fede che il vero appartiene solo all'ordine delle cose, e non a quello delle cognizioni.

LA FORMOLA. Siccome io ti amo e ti venero come mio maestro, non vorrei che, adirandoti, tu perdessi la tranquillità di animo, richiesta all'uso dell'ingegno, e mi privassi dei frutti che io mi prometto dalle tue lezioni. E che ciò possa succedere, tu me lo provi, impegnandomi la tua fede intorno a un'opinione, che con tutta la maravigliosa perspicacia della tua mente non può essere sostenuta. Ma per chiarirti che io voglio instruirti, e non cavillare, ti restituisco la parola che mi hai data, e acciò consenti di ripigliarla, ti prego di rispondere a due sole mie interrogazioni. Sei tu vero o falso?

L'ENTE. Tu scherzi, facendomi questa domanda; perchè devi sapere che, grazie al Rosmini, non solo io sono vero, ma sono la fonte unica e suprema di ogni verità.

LA FORMOLA. E tu appartieni soltanto all'ordine delle cognizioni?



L'ENTE. Sì.

LA FORMOLA. Dunque il vero non appartiene unicamente all'ordine delle cose; altrimenti tu saresti falso, ovvero reale; due presupposti che disconvengono egualmente alla tua natura.

L'ENTE. Non so che dire: si vede proprio che oggi io non sono troppo in vena di filosofare. Avrei dovuto insegnarti sin da principio che tutte le verità non sono dello stesso genere; onde alcune di esse si riferiscono solamente all'ordine delle cognizioni, e le altre a quello delle cose. Così tutti i riguardi mi paiono salvi e ogni partita bene acconcia.

LA FORMOLA. Ho caro che non mi abbi dato cotesta risposta, perchè forse dovresti anco ripigliarla. Imperocchè quanto alle verità concernenti l'ordine delle cognizioni, io torno a chiederti se la notizia loro sia reale: e posto che sia tale, vorrei che mi spiegassi come una notizia possa meritar questo titolo, se il suo oggetto non è reale eziandio.

L'ENTE. Diciamo adunque che tutte le verità ideali sono ancor reali; ma che e converso non tutte le verità reali sono ideali.

LA FORMOLA. Tu sarai a ridirti. Ogni verità, almeno a rispetto nostro, non è ella una proposizione?

L'ENTE. Che cosa vuoi dir con cotesto? Io non t'intendo.

LA FORMOLA. Ti chieggo, se, dicendo, verbigrizia, che tu sei l'ente possibile, io non esprimo una verità sotto forma di proposizione? E se ogni altro vero non è riducibile a una forma somigliante?

L'ENTE. Certo che ogni verità pensabile dagli uomini può essere significata con una proposizione.

LA FORMOLA. Una proposizione può ella stare senza giudizio?

L'ENTE. Non può stare; perchè ogni proposizione è un giudizio espresso coll'aiuto di alcuni segni.

LA FORMOLA. Dunque ogni verità concepibile dalla nostra mente ed atta ad essere espressa sotto forma di proposizione, è un giudizio.

L'ENTE. Bene.

LA FORMOLA. Il giudizio non è egli una cognizione?

L'ENTE. Aspetta. Il mio maestro lo chiama un'affermazione.

LA FORMOLA. Si può egli affermare senza conosceré? o conoscere senza affermare, comechesia, l'oggetto della cognizione? Senza affermarlo almeno come possibile? E l'affermare che il possibile è possibile non è egli un giudizio? Trovami un giudizio che non consti d'idee e quindi non appartenga agli ordini della conoscenza. Or se ogni verità è esprimibile con una proposizione, se ogni proposizione importa un giudizio, e se ogni giudizio consta d'idee, cioè di elementi che appartengono all'ordine delle cognizioni, vedi tu medesimo col tuo solito accorgimento ciò che ne segue.

L'ENTE. Ne segue che ogni vero appartiene all'ordine delle cognizioni.

LA FORMOLA. E siccome testè vedemmo che ogni vero appartiene egualmente all'ordine delle cose, non ti pare che se ne debba conchiudere che per questo rispetto tutte le verità sono fatte a un modo, e si riferiscono congiuntamente ai due ordini? Di maniera che nella stessa guisa che, a tenore del nostro primo discorso, la proposizione di Paolo, asseverante che *ogni essere ideale dee avere un sussistente a cui si appoggi*, verificandosi del pari nell'ordine psicologico e nell'ontologico, appartiene a un ordine superiore che amendue gli abbraccia, a cui demmo il nome di filosofico; altrettanto si dee dire di ogni altra verità.

L'ENTE. Cara Formola, abbiám proprio fatto male a voler filosofare quest'oggi, poichè, nè tu, nè io, non siamo in umore da ciò. Vedi che dopo un sì lungo cammino siam riusciti a una conclusione triviale nelle scuole dei filosofi, che io avrei dovuto insegnarti in sulle prime, poichè mi ricordo di averla imparata nelle scuole, quando ero un putto tant'alto e facevo il mio corso di logica. Non devi però troppo meravigliarti della mia smemorataggine, perchè a' miei pari, continuamente occupati nelle più alte speculazioni della scienza, accade talvolta di non averne così bene pronte allo spirito le verità più elementari.

LA FORMOLA. Qual è cotesta dottrina così triviale?

L'ENTE. Che la verità consiste nella corrispondenza dell'idea col suo soggetto.

LA FORMOLA. Questa corrispondenza è dunque reale?

L'ENTE. Chi ne dubita? Giacchè reale è il vero, che in essa risiede.

LA FORMOLA. Ma il dire che l'idea corrisponde al suo oggetto, e l'affermare che l'ordine delle cognizioni corrisponde a quello delle cose, non è forse tutt'uno?

L'ENTE. Tutt'uno.

LA FORMOLA. Sei tu veramente chiaro di questo punto, e mi consigli a tenerlo per risoluto?

L'ENTE. Non solo te lo consiglio, ma te lo comando. Imperocchè, se tu mettessi in dubbio la corrispondenza dell'idea coll'oggetto, dubiteresti del vero, e quindi di me medesimo; giacchè io sono la verità in petto e in persona.

LA FORMOLA. E coloro che dubitano di te, cioè della verità, come si chiamano?

L'ENTE. Scéttici assoluti.

LA FORMOLA. Il negare adunque che l'ordine delle

cognizioni risponda a quello delle cose conduce necessariamente allo scetticismo assoluto?

L'ENTE. Sicuro; e però ti guarderai cautamente, d'ora innanzi, da tale errore, per quanto apprezzi la mia grazia e la mia protezione.

LA FORMOLA. Poichè posso aver per sicura questa conclusione, vorrei, se non ti dispiace, che prima di passare ad altro, riepilogassimo le cose dette.

L'ENTE. Facciamo come ti aggrada.

LA FORMOLA. La nostra discussione, se ben mi ricorda, cominciò dalla sentenza di Paolo, che *ogni essere ideale deve avere un sussistente a cui si appoggi*. Fummo subito d'accordo questa proposizione esser vera nell'ordine delle cose; ma ne dubitammo, quanto all'ordine delle cognizioni.

L'ENTE. Me ne rammento benissimo.

LA FORMOLA. Ci chiarimmo quindi che l'ordine delle cognizioni si riscontra sempre con quello delle cose; e che non si può presupporre il contrario senza incorrere in assurdi evidenti.

L'ENTE. E mi sovviene che togliemmo agli avversari ogni diverticolo, esaminando la loro ipotesi per tutti i versi.

LA FORMOLA. Dunque ci è forza inferirne che la proposizione affermante che *ogni essere ideale deve avere un sussistente a cui si appoggi*, è ugualmente vera nei due ordini.

L'ENTE. L'inferenza è irrepugnabile.

LA FORMOLA. Ma il dire che *ogni essere ideale deve avere un sussistente a cui si appoggi*, eziandio nell'ordine delle cognizioni, e l'affermare che noi non possiamo conoscere l'ente ideale senza pensare insieme al sussistente, e senza vedere mentalmente il primo appoggiato al secondo, non è una cosa medesima?

L'ENTE. Pare.

LA FORMOLA. Imperocchè, se per un solo istante potessimo aver l'intuito dell'ideale senza il sussistente, la proposizione del nostro Paolo non sarebbe vera nell'ordine delle cognizioni.

L'ENTE. Io ti posso concedere tutto questo, poichè torna a gloria del mio amico; il quale certo sarà lieto di udire che, facendo buona la sua sentenza per ogni rispetto, la tieni per la verità assoluta. Formola mia, tu mostri di mal conoscere il senno dei Rosminiani, quando supponi che i lor pronunziati possano esser falsi per qualche verso.

LA FORMOLA. Debbono esserlo, se sono veri; giacchè, secondo il vostro dogma fondamentale, l'ordine delle cose si disforma essenzialmente da quello delle cognizioni. Laonde, se il Rosminianismo è vero nel secondo di questi ordini, dee essere falso nel primo; e se è vero nel primo, dee esser falso nel secondo; e quando per mala ventura si abbattesse ad esser vero in entrambi, sarebbe falso assolutamente. Nel qual senso gli avversari tuoi possono concederti che sia verissimo.

L'ENTE. Tu vuoi aggirarmi il cervello co' tuoi sofismi.

LA FORMOLA. Vedi se la colpa non sia de' tuoi difensori, poichè io mi contento di tirare le conseguenze immediate delle loro asserzioni. Ma lasciamo questo da parte, e torniamo a bomba. Quando pensiamo l'ente ideale appoggiato al sussistente, secondo la sentenza del nostro Paolo, pensiam forse a due enti diversi, ovvero a un solo ente che sia nello stesso tempo sussistente e ideale?

L'ENTE. A un solo ente.

LA FORMOLA. Perchè altrimenti l'ordine delle cognizioni non risponderrebbe a quello delle cose.

L'ENTE. E perchè, se l'ente ideale fosse nella mente nostra separato e diverso dal reale, anche solo numericamente, l'uno non avrebbe bisogno dell'appoggio dell'altro nel giro delle cognizioni, e quindi la sentenza di Paolo non sarebbe assolutamente vera.

LA FORMOLA. Dunque v'ha un solo ente presente allo spirito; il qual ente nella sua indivisibile unità è sussistente e ideale per forma, che l'idealità sua non può essere pensata senza che si appoggi alla sua sussistenza. E il nostro Paolo ha torto, quando *nega assolutamente che ogni ideale sia un reale* (1); sentenza che, ripugnando manifestamente all'altra, è falsa nell'ordine delle cognizioni non meno che in quello delle cose. Perciò la *magica verga* con cui egli ha voluto *dileguare la contraddizione rosmiminiana*, non ha sortito il suo effetto; e questa contraddizione rimane tuttavia in piedi come prima. La distinzione fra il reale assoluto e l'ideale, introdotta dal Rosmini, non che essere giustificata, apparisce evidentemente assurda; onde puoi raccogliere da te stesso con quanta ragione il nostro amico conchiuda più innanzi che « afferrata bene la distinzione tra *reale* e *ideale* resta evidente poter noi » intuire un oggetto veramente esistente, anzi esistente » per propria necessità, il quale perciò non può non » essere; benchè non lo intuiamo ancora reale nè sussistente (2) ».

L'ENTE. Lascero a Paolo la cura di mostrarti che egli non si contraddice, e di rispondere all'ultima parte del tuo discorso; la quale non mi capacita; perchè chi prova troppo, come accade a te in questa occasione, non prova nulla.

(1) Pag. 8.

(2) Pag. 9.

LA FORMOLA. Io sono tua discepolo, e disputo teco per imparare; laonde ti saprò grado se mi rimetti sulla buona via, correggendo i vizi del mio ragionamento. Dimmi adunque per qual motivo tu credi che la mia conclusione provi troppo.

L'ENTE. Perchè, se ella fosse giusta, ne seguirebbe che l'ideale e il sussistente sono assolutamente una cosa sola. Ora egli è chiaro che v'ha fra loro qualche distinzione; perchè altrimenti le voci *ideale* e *sussistente* sarebbero affatto sinonime; il che non succede in alcuna lingua del mondo. Ben sai che la diversa significazione delle parole importa una differenza fra le idee.

LA FORMOLA. Questa differenza ha ella luogo nell'ordine delle cose o in quello delle cognizioni?

L'ENTE. Secondo i principi testè fermati, dee aver luogo in ambo gli ordini; altrimenti questi discorderebbono fra loro.

LA FORMOLA. Dunque la differenza che corre, al parer tuo, fra l'ideale e il sussistente, non riguarda solo la cognizione, ma eziandio l'oggetto conosciuto. E però, se l'oggetto conosciuto è *veramente esistente*, anzi *esistente per propria necessità*, onde non può non essere, come dice il nostro Paolo, dovremo inferirne che in esso l'idealità si distingue realmente dalla sussistenza.

L'ENTE. Sicuramente.

LA FORMOLA. Or dimmi qual sia cotesto *ente esistente per propria necessità*, che è l'oggetto del nostro conoscimento.

L'ENTE. Egli è Dio; poichè fuori di Lui non v'ha alcun essere necessario.

LA FORMOLA. Tu credi dunque che in Dio l'idealità si distingue realmente dalla sussistenza.

**L'ENTE.** Posso ben crederlo sulla parola del Rosmini, del Tarditi, di Paolo e di tutti i miei amici.

**LA FORMOLA.** Su questo punto ti dico risolutamente che i tuoi amici s'ingannano; perchè non si può filosoficamente, nè teologicamente ammettere alcuna reale distinzione nella proprietà e appartenenze divine che ci sono conte col lume della ragion naturale. La sola distinzione reale in Dio occorrente è quella che passa fra le persone divine, e ci è manifestata dalla rivelazione sola, appartenendo all'ordine del sovrintelligibile, non a quello dell'intelligibile. Ora, siccome l'idealità e la sussistenza divina spettano all'ordine dell'intelligibile, non può correre fra loro alcuna distinzione effettiva, almeno in quanto ci son note razionalmente.

**L'ENTE.** Se la cosa è così come tu dici, lascerò a te, che pizzichi di teologia, il cercare una risposta.

**LA FORMOLA.** Hai torto, mio caro Ente, a essere così modesto; perchè metto pegno che, pensandoci un poco, troverai la risposta da te medesimo. Dimmi: stimi tu che l'idealità divina si riferisca a Dio stesso o alle cose create?

**L'ENTE.** Spiegati meglio, perchè non ti capisco.

**LA FORMOLA.** Ti chieggo se in virtù della propria intelligibilità Iddio sia intelligibile a sè stesso e alle menti create?

**L'ENTE.** Egli è intelligibile nei due modi; cioè nel primo, perchè egli è intelligente; nel secondo, perchè gli spiriti creati non potrebbero intender nulla, senza l'intervento dell'intelligibile assoluto.

**LA FORMOLA.** Parti egli che fra questi due rispetti dell'intelligibilità divina non corra alcuna differenza?

**L'ENTE.** Corre certo questo divario, che l'intelligibilità di Dio è assoluta rispetto a esso Dio, essendo impos-



sibile ch'egli non intenda sè stesso; laddove è condizionata rispetto alle creature, non avendo luogo per questo verso, se non posto che si trovino spiriti creati.

LA FORMOLA. Bada un poco, se da questo divario non ne seguiti un altro.

L'ENTE. Quale?

LA FORMOLA. Che l'intelligibilità della prima specie è intrinseca, come quella che appartiene all'essenza divina; e che, all'incontro, quella della seconda specie è estrinseca, perchè le creature possono essere, e non essere, e quando si danno in effetto, distinguonsi da Dio sostanzialmente.

L'ENTE. Vero.

LA FORMOLA. Or che cos'è l'intelligibilità estrinseca di Dio, se non una semplice relazione della sua intelligibilità intrinseca verso le menti create?

L'ENTE. Relazione meramente estrinseca, come tutte quelle che corrono fra Dio e le creature, e che vengono chiamate dagli Scolastici relazioni *ad extra*.

LA FORMOLA. Benissimo. Dimmi ora, se la distinzione fra l'intelligibilità intrinseca di Dio e la sua sussistenza sia reale?

L'ENTE. Non è reale, poichè questa intelligibilità non si distingue realmente dall'intelligenza e dalla natura divina.

LA FORMOLA. E la distinzione che abbiamo avvertita fra la sussistenza divina e l'intelligibilità estrinseca, è ella reale?

L'ENTE. Pare che debba essere, come quella che non avrebbe luogo se non ci fossero menti create, e quindi non appartiene alla divina essenza.

LA FORMOLA. E perciò tal distinzione, benchè reale, non offende la semplicissima unità della divina natura,

qual ci è razionalmente conosciuta, perchè riguarda un'attinenza meramente estrinseca di essa.

**L'ENTE.** Egli è dunque chiaro che per questo rispetto l'ordine delle cognizioni risponde perfettamente a quello delle cose. Ma non si può già dire altrettanto riguardo alla distinzione della seconda specie; la qual distinzione, benchè reale non sia, è tuttavia razionale, poichè i filosofi sogliono valersene nei loro scritti, e noi medesimi l'adoperiamo nel nostro ragionamento. Il mio Paolo ha quindi ragione di affermare per questo verso che il reale divino non è l'ideale; e tu hai torto ad immedesimare anche in questo caso l'ordine delle cose con quello delle cognizioni; onde, come testè ti obbiettava, volendo provar troppo, non provi nulla.

**LA FORMOLA.** Quando tu distingui nell'oggetto necessario, appreso dal tuo spirito, l'ideale dal sussistente, l'idealità divina su cui cade la distinzione, è forse l'intelligibilità intrinseca della divina natura?

**L'ENTE.** Lascero a te, che ti diletta di sottigliezze, il rispondere a tal domanda.

**LA FORMOLA.** Le sottigliezze, quando sono fondate sulle cose, non sulle parole, costituiscono la parte viva e sostanziale della scienza: la quale si divide appunto dalla cognizione più volgare col distinguere sottilmente ciò che l'altra confonde e mescola grossamente. Se tu ripudii le sottigliezze dei metafisici, devi del paro ripudiare quelle dei matematici; giacchè le une non sono mica più minute e delicate o men rigorose delle altre. Dichiarami dunque col tuo acutissimo ingegno il dubbio ch'io ti ho accennato.

**L'ENTE.** Siccome non si può in alcun modo operare mentalmente sopra un oggetto, se non in quanto ci è noto, e l'intelligibilità assoluta è solo apprensibile dallo

menti create nelle sue estrinseche attinenze, e' pare che la distinzione fatta tra l'ideale e il sussistente riguardi unicamente l'idealità esteriore della divina natura.

LA FORMOLA. L'ideale divino, in quanto lo distingui dal sussistente, è dunque una pretta relazione estrinseca; ed è in virtù di questa relazione estrinseca che tu concepisci l'attinenza intrinseca di esso ideale verso la propria intelligenza. Cosicchè l'intelligibilità di dentro vien distinta dal sussistente, in quanto essa si distingue dall'intelligibilità di fuori: rimossa questa seconda distinzione, che è razionale e reale insieme, manca affatto la prima, non solo realmente, ma eziandio razionalmente.

L'ENTE. Io ti posso concedere tutto ciò, senza pregiudizio del mio Paolo; il quale avrà sempre ragione a dire e sostenere che l'ideale divino, almeno a rispetto nostro, non è il sussistente; e quindi se ne dovrà inferire che noi possiamo pensare esso ideale, senza la sua sussistenza.

LA FORMOLA. Credi tu che si possa pensare una relazione, senza i termini che la costituiscono; come sarebbe a dire una equazione, senza la quantità da cui risulta?

L'ENTE. Non credo; perchè una relazione, senza termini che la costituiscano, non è una relazione; onde il pensarla in tal modo importa una ripugnanza assoluta.

LA FORMOLA. Dunque, nello stesso modo che, giusta l'ordine delle cose, una relazione non può stare senza certi termini da cui emerga, secondo l'ordine delle cognizioni essa non può essere pensata senza qualche notizia di tali termini.

L'ENTE. Bene.

LA FORMOLA. Se l'ideale, che è l'oggetto immediato del nostro conoscimento, è una relazione estrinseca dell'in-

telligibilità divina, egli è impossibile l'apprenderlo, senza apprendere unitamente tal relazione e quindi i termini onde risulta. Quali sono questi termini?

L'ENTE. Lo spirito umano e la natura divina.

LA FORMOLA. Il primo di tali termini, cioè lo spirito umano, basta forse a costituire quella relazione in cui consiste l'ideale presente a esso spirito?

L'ENTE. Non basta; perchè tale relazione importa, oltre il soggetto conoscente, un oggetto conosciuto.

LA FORMOLA. Ora quest'oggetto non può essere l'ideale, in quanto ci è noto; giacchè nell'ideale considerato per questo verso consiste la relazione, e non alcuno de' suoi termini. L'oggetto conosciuto dee dunque collocarsi fuori di esso ideale in un termine distinto dal soggetto conoscente, che è l'altro termine della relazione.

L'ENTE. Collochiamolo nell'ideale assoluto, cioè nella intelligibilità intrinseca della divina natura.

LA FORMOLA. Ma siccome, giusta le cose dianzi discorse, l'intelligibilità intrinseca della divina natura non si distingue realmente nè razionalmente dalla divina sussistenza, ne segue che il termine di cui abbisogniamo è il sussistente assoluto; cosicchè l'ideale, rispetto a noi, è la relazione di questo sussistente verso il nostro spirito. Dunque egli è impossibile il pensare all'ideale, scompagnato dalla realtà, e il vero oggetto del conoscimento è *l'ideale reale* contro l'affermazione del nostro comune amico. E siccome la facoltà che apprende il soggetto conoscente, è la riflessione, quella che afferra l'oggetto dee originalmente essere l'intuito; il quale perciò viene a percepire la sussistenza divina, come inseparabile dall'idealità dell'oggetto conoscitivo. Tu vedi che con tutta la distinzione che corre fra l'ideale e il reale, l'uno è assolutamente indiviso dall'altro eziandio nell'ordine

delle cognizioni, come la percezione del relativo non si può disgiungere dalla notizia, almen confusa, dell'assunto, onde deriva, e che certo è distinto da esso.

L'ENTE. Non so che dire: il tuo raziocinio mi pare irreprensibile. Ma in tal caso, come mai il perspicace ingegno del mio Paolo ha potuto supporre che noi abbiamo l'intuito dell'oggetto ideale, *benchè non lo intuimo ancora reale nè sussistente?*

LA FORMOLA. Il nostro amico fu indotto in errore da due cagioni. Egli in prima credette che l'idealità estrinseca dell'oggetto intellettuale sia una cosa assoluta, quando la è una semplice relazione della sussistenza di esso oggetto col nostro conoscimento. S'immaginò quindi che l'idealità e la realtà siano due doti parallele e separabili della divina natura, come le voci *ideale* e *reale* si disgiungono nel nostro discorso, benchè abbiano grammaticalmente la medesima desinenza. L'intelligibilità divina, considerata in sè stessa, è certo una perfezione intrinseca di Dio, nè più nè meno della sua sussistenza; ma non si può già dire altrettanto di essa intelligibilità nella sua attinenza collo spirito nostro; la quale è tutta estrinseca, e come le altre relazioni divine della stessa sorte, dipende dall'atto creativo. In questa attinenza estrinseca consiste l'ideale di cui parliamo; giacchè l'Idea, rispetto a noi, è l'Ente-reale posto in relazione col nostro conoscimento. L'intelligibile in ogni caso è la semplice correlazione dell'inteso verso l'intelligente: e come l'intelligibilità intrinseca di Dio è il legame che l'intelligenza divina ha seco medesima; così l'intelligibilità estrinseca di Lui risiede nei riguardi dell'intelligenza divina verso la mente nostra. Ora io non credo che tu, nè il Rosmini, nè Paolo nostro vogliate distinguere effettivamente l'intelligenza di Dio dalla sua realtà e

sussistenza; e però l'ideale divino da noi appreso è lo stesso reale, in quanto allo spirito creato si riferisce, e forma l'oggetto conoscitivo del nostro intelletto. E di vero, che cos'è cotesto ideale per confessione dei Rosminiani medesimi? Non è egli l'Ente? Ora l'idea dell'Ente, non che escludere, contiene ed esprime la somma realtà. Niu- no sforzo di mente potrà mai riuscire a concepir l'ideali- tà come una cosa diversa dal nulla, se non la concepisce simultaneamente come reale. E come l'Ente reale si ap- pella, in quanto si distingue dal nulla e sussiste; così gli si dà il nome d'ideale, in quanto, essendo assolutamente intelligibile in sè stesso, è altresì in relazione col nostro intelletto; la qual relazione, non che potersi disgiun- gere dalla realtà, l'includere e presuppone necessariamen- te. L'altra cagione che fece errare il nostro amico, si è il non avere avvertito il divario che corre fra la cogni- zione confusa propria dell'intuito e la cognizione distin- ta, propria della riflessione. Quando noi parliamo dell'i- deale, segregatamente dal reale, e volgiamo al primo tut- ta la nostra attenzione, la sola idea distinta che ci sia presente allo spirito è quella di esso ideale; come il solo distinto concetto che risplende alla mente del matematico, quando egli discorre del diametro o della corda, ri- guarda le attinenze del cerchio rappresentate da questi nomi. Ma nello stesso modo che ripugna il pensare di- stintamente alla corda e al diametro, senza possedere simultaneamente una notizia confusa delle altre parti del circolo; egli è contraddittorio che altri abbia la no- zione dell'ideale, senza percepire nello stesso tempo con- fusamente la realtà, indivisa da esso. E come niuno può affisare il suo pensiero nel diametro, se prima non lo apprende simultaneamente con tutto il circolo; così niu- no può fermarsi nella considerazione dell'ideale, se

dianzi non l'ha colto congiuntamente alla realtà. La cognizione distinta della parte non è possibile nei due casi, senza la concomitante notizia confusa e la precedente notizia distinta del tutto, perchè il concetto dell'ideale, come quello del diametro o della corda, rappresenta una semplice relazione, che torna inescogitabile senza i termini da cui risulta. Ma come mai lo spirito può avere simultaneamente una cognizione distinta e confusa? Mediante il concorso dell'intuito e della riflessione. L'intuito, porgendo del continuo alla mente la tela ideale, le dà una notizia rudimentale e confusa di tutto lo scibile; la quale non può divenir compiuta e distinta, se non per opera della riflessione. Ma la riflessione, essendo costretta a procedere parzialmente e successivamente, e a perdere per estensione ciò che acquista dal canto della intensità o comprensione, dee concentrare le sue forze in un punto della conoscenza intuitiva; e il fa da principio fatalmente, guidata dalla parola; giacchè il primo atto riflessivo, essendo preceduto dal semplice intuito, non può essere padrone della sua scelta. Ma la riflessione, come tosto entra in esercizio, munita della parola, diventa libera; e può eleggere nella sintesi intuitiva l'oggetto che più le torna a grado, per operarvi le sue virtù. E siccome ella è capace di varii gradi, la cognizione da lei partorita può essere più o meno distinta; e quindi fra le medesime idee riflesse se ne trovano molte che sono imperfette e però confuse rispetto alle altre; giacchè confusione e distinzione sono termini relativi e non assoluti. Ora quando l'idea distinta, in cui la nostra riflessiva si esercita, esprime una semplice attinenza, egli è chiaro che si dee avere simultaneamente la notizia confusa dei termini che la costituiscono; e che tal notizia non dee pur es-

sere rudimentale e intuitiva, ma riverberare nella riflessione, benchè solo confusamente. Tal è il concetto dell'ideale; perchè l'intelligibilità intrinseca di Dio non potendo essere pensata da noi senza l'estrinseca, e questa versando nella relazione della natura divina verso il nostro conoscimento, egli è tanto impossibile il pensare distintamente all'ideale senza pensare confusamente al reale, quanto è assurdo l'immaginare un'attinenza qualunque, senza i termini da cui procede. Dicasi altrettanto del possibile; il quale esprime eziandio una semplice relazione dell'intelletto, e del volere divino verso le cose contingenti e creabili; e quindi importa la nozione di una potenza reale e assoluta. Ma siccome, quando noi volgiamo la nostra attenzione all'ideale e al possibile, la contezza del reale e del sussistente che ci rimane è confusa assolutamente in ordine all'intuito, e relativamente in ordine alla riflessione; non è meraviglia se non ci badiamo; e se ci sembra di non possederla in modo alcuno; com'è paruto appunto al nostro egregio Paolo. Tali sbagli intorno alle idee confuse son frequentissimi; anzi l'errore universalmente proviene dalla confusione dei concetti, ed è soltanto per via di essa che la facoltà riflessiva ne è capace. Imperocchè le sole idee di cui non possiamo ignorare il possesso, nè travisare l'essenza, permischiandole con altre idee diverse, talvolta discrepantissime, sono quelle che risplendono distintamente e spiccatamente al nostro intelletto.

L'ENTE. Io vorrei, se è possibile, salvare il mio Paolo dallo sbaglio che gli attribuisce; tanto più ch'egli mi par concorrere fino ad un certo segno nella tua sentenza. Senti, infatti, ciò ch'egli dice a carte 9 e 10: «Niu-» no mai di sana mente negò che un ideale possa stare



» senza appoggio di qualche reale: ma altro è *esservi*  
» questo reale, o *conoscere che ci è o ci dev'essere*, altro  
» è *sentirne la sussistenza*, cioè la sua operazione sulla  
» parte di noi sensitiva, nel che solo (convien ripeterlo)  
» sta il concetto di realtà ».

LA FORMOLA. Ente mio, sei tu ben sicuro che Paolo sia de' tuoi?

L'ENTE. Puoi dubitarne dopo di aver letto il suo libro?

LA FORMOLA. Egli è appunto dal suo libro che nasce la mia incertezza. Che se per altri argomenti sei chiaro delle intenzioni favorevoli dell'amico, mi par difficile il credere che cotesto libro sia di lui, o che almeno non sia stato interpolato da qualche malevolo.

L'ENTE. Diavolo! Il nome dell'autore è stampato a grosse lettere sul frontispizio.

LA FORMOLA. Se fossi in tuo luogo, amerei piuttosto di avere lo scritto per apocrifo, che attribuirlo ad alcuno de' miei. Imperocchè se un vostro accorto avversario si fosse proposto di dar l'ultimo crollo al Rosminianismo, non avrebbe potuto far meglio che stampare a sua difesa il passo da te citato.

L'ENTE. Mi è impossibile il volgere in dubbio la perfetta autenticità di un'opera che mi venne regalata dall'autore medesimo.

LA FORMOLA. In tal caso io ammiro il coraggio del nostro Paolo, e mi risolvo che la sua lealtà superi eziandio l'affetto ch'egli porta alle proprie dottrine.

L'ENTE. A udirti parrebbe quasi che l'amico abbia poco ingegno, e sia uno di quegli smemorati o malaccorti che si danno della falce in sui piedi.

LA FORMOLA. Tu non pigli la cosa pel suo verso. Io riconosco e stimo moltissimo, oltre le rare virtù dell'animo, l'ingegno del nostro Paolo, e la stima che ne fo

è tanto più sincera e cordiale, che ho avute di quello moltissime prove. Ma l'ingegno non giova punto contro la logica; e l'amico, senza nulla scapitare delle lodi dovute alla finezza del suo intendimento, merita nel caso presente un elogio particolare per l'ingenuità e la lealtà del suo procedere.

L'ENTE. Non so se tu parli in sul serio o ironicamente.

LA FORMOLA. Io parlo colla maggiore serietà possibile, e dico che non si può immaginare una prova più bella di candore filosofico, che la confessione dell'amico nel brano da te allegato.

L'ENTE. Perchè?

LA FORMOLA. Perchè egli, benchè faccia professione di essere rosminiano, viene a confermare in modo chiaro, espresso e solenne una delle più gravi accuse che siano state mosse contro il Rosminianismo.

L'ENTE. Quale accusa?

LA FORMOLA. Quella di sensismo.

L'ENTE. Convien dire che tu vaneggi o che vaneggio io medesimo, e frantendo le tue parole. Non sai tu che il Rosmini e tutti i suoi discepoli sono mortali nemici del sensismo, e che la cagion principale onde si mossero a filosofare è la distruzione di esso?

LA FORMOLA. Lo so; e non metto in dubbio le ottime intenzioni, nè lo zelo religioso del Rosmini e della sua scuola; ma so pure che contro l'egregio loro proposito i Rosminiani sono riusciti, non già a sterminare il sensismo, ma a stabilirlo vie meglio e a renderlo più seducente, dandogli un sembiante ortodosso. E non ne sono mai stato così persuaso come ora, che ho letto il libro del nostro Paolo; il quale, non ostante l'eccellenza dell'animo e dell'ingegno, tratto dai fati prepotenti della logica e dal desiderio di giustificare il dogma fonda-

tale del suo maestro, cioè la separazione dell'ideale dal reale assoluto, fa nel suo componimento professione di sensismo in modo così spiattellato, che se ne possono disgradare Epicuro, il Gassendi, l'Hobbes, il Condillae, il Destutt-Tracy, il Gioia e tutti i loro consorti. Ed è appunto in virtù di questa considerazione che io dava al nostro esimio amico la lode di candido e di sincerissimo.

L'ENTE. Spero che in un argomento di tanta importanza non pretenderai che io ti presti fede così al primo, e condanni l'amico sulla semplice autorità delle tue parole.

LA FORMOLA. No, certamente; ma siccome l'ora è tarda, sarà bene che riserviamo a un altro giorno la discussione di questo articolo, che è veramente, come dici, di grandissimo rilievo. Frattanto, per concludere l'odierno ragionamento, vorrei che mi dichiarassi in succinto il vero intendimento di Paolo nel luogo testè recitato, lasciando da parte ciò che riguarda la facoltà di sentire, e restringendoti al punto di controversia che abbiām per le mani.

L'ENTE. Il testo mi par chiaro, e mi maraviglio che tu abbi bisogno di chiosa. L'autore afferma che *un ideale non può stare senza l'appoggio di qualche reale*; e aggiunge che *nissun uomo di mente sana può pensare altrimenti* (1).

LA FORMOLA. Infatti egli avea già detto dianzi che *ogni essere ideale deve avere un sussistente a cui si appoggi* (2).

L'ENTE. Tu vedi come il mio Paolo s'accorda seco stesso, perchè si conforma col vero.

(1) Pag. 9.

(2) Pag. 7.

LA FORMOLA. Abbiamo dunque a facce 7 e 9 del suo libro due proposizioni che paiono identiche; se non che, l'una di esse è accompagnata da tale clausola, che manca all'altra, e mi sembra distruggere la loro medesimezza.

L'ENTE. Qual è cotesta clausola?

LA FORMOLA. Se ho bene inteso, Paolo dice in un luogo che *l'ideale non potendo stare senza l'appoggio di qualche reale*, egli è certo esservi questo reale e conoscersi da ogni uomo di mente sana che ci è o dev'essere; benchè soggiunga che non ne sentiamo la sussistenza. Pare adunque ch'egli tenga la cognizion del reale per simultanea a quella dell'ideale, e indivisa da essa. Laddove nell'altro luogo egli parla solo della necessità in cui è ogni ideale di appoggiarsi a un reale; ma non dice che questa necessità sia sempre presente allo spirito, e accompagni la notizia dell'ideale in ogni caso.

L'ENTE. Noi dice espressamente, ma non lo nega nè anco, e a carte 9 supplisce a ciò che dianzi avea taciuto. Oltre che, non ci siamo noi chiariti che la proposizione affermantе *ogni essere ideale dover avere un sussistente a cui si appoggi*, è vera nell'ordine delle cognizioni, come in quello delle cose? Egli è dunque conforme alla mente di Paolo il dir che l'uomo apprende in ogni caso la necessità di tal sussistenza.

LA FORMOLA. E l'apprende nell'atto stesso che apprende l'ideale; nè potrebbe conoscer l'ideale, se non conoscesse tal sussistenza.

L'ENTE. Sicuro.

LA FORMOLA. Ma può egli conoscerla, senza affermarla? Conoscere il reale e affermarlo, non è tutt'uno?

L'ENTE. Pare.

LA FORMOLA. E affermare non è giudicare?

L'ENTE. Non v'ha dubbio.

LA FORMOLA. Dunque lo spirito umano non può conoscere l'ideale senza giudicare che v'ha il reale a cui si appoggia esso ideale, e che questo senza il sostegno di quello non potrebbe aver luogo. Il giudizio con cui si affermano questi varii capi, accompagna ogni atto conoscitivo; tanto che l'idea è in ogni caso inseparabile dal giudizio.

L'ENTE. Sia in buon'ora; ma a che giovano tutte queste illazioni?

LA FORMOLA. Giovanò a mostrare che io non aveya affatto il torto, quando sospettavo che il nostro Paolo fosse de' miei anzichè de' tuoi; giacchè non credo che altri possa professare una dottrina di cui annulla le fondamenta.

L'ENTE. Io sono fuori del secolo. Sta a vedere che, se continuo a darti retta, lascerò di essere rosminiano io medesimo.

LA FORMOLA. Non sarebbe gran male. Dimmi: conosci tu la teorica del giudizio, insegnata dal Rosmini?

L'ENTE. Tu mi tieni da manco di uno scolare, se supponi che io ignori le dottrine del mio maestro.

LA FORMOLA. Saprai adunque che, secondo il tuo maestro, l'intendere e il giudicare sono due operazioni diverse.

L'ENTE. Lo so.

LA FORMOLA. Qual è la facoltà che intende?

L'ENTE. L'intelletto.

LA FORMOLA. Qual è la facoltà che giudica?

L'ENTE. La ragione.

LA FORMOLA. L'oggetto dell'intelletto qual è?

L'ENTE. L'ente ideale; che è quanto dire io medesimo.

LA FORMOLA. E l'oggetto della ragione, o piuttosto il termine delle operazioni?

L'ENTE. L'ente reale.

LA FORMOLA. L'intelletto dunque da sè solo non può portare alcun giudizio, nè apprendere alcuna realtà.

L'ENTE. No, certo.

LA FORMOLA. Credi tu che intendere e conoscere siano sottosopra la stessa cosa?

L'ENTE. Lo credo, perchè la facoltà che conosce è l'intelletto.

LA FORMOLA. Conoscere e giudicare sono adunque due operazioni diverse?

L'ENTE. Sono.

LA FORMOLA. Si può conoscere, senza giudicare?

L'ENTE. Si può certamente. Il Rosmini lo afferma in cento luoghi delle sue opere, ed è questa, si può dire, la sostanza del suo Nuovo Saggio.

LA FORMOLA. Ma il nostro Paolo non concede in termini espressi che non si può conoscere l'ideale, senza conoscere che *ci è o ci dev'essere* un reale a cui si appoggi; che è quanto dire non poter conoscersi l'ideale senza il reale, e quindi senza giudicare che questo abbia luogo, e l'ideale sussista in virtù di esso?

L'ENTE. Sì.

LA FORMOLA. Ora lascio a te il definire se l'amico si possa tuttavia tenere per Rosminiano.

L'ENTE. Tu mostri di non ricordarti ch'egli nega assolutamente, che quando si conosce la necessità di un reale, *se ne senta la sussistenza*. Ora il giudizio, versando appunto, giusta il Rosmini, nel sentimento della sussistenza, tu non puoi far dire a Paolo che in ogni notizia del reale intervenga la facoltà di giudicare.

LA FORMOLA. Cotesta proposizione che *il giudicare*

*sia sentire*, la quale par tolta di peso dalle opere di un francese filosofo, la esamineremo un'altra volta. Per ora mi contento di concludere che, se la cognizione dell'ideale importa di necessità la cognizione del reale e della relazione che gli stringe insieme, in quanto questo è l'appoggio di quello, egli è impossibile il conoscere senza giudicare, e il pensare all'ideale senza pensare al reale. Il che è sufficiente per rovinare da capo a fondo tutto il sistema rosminiano. Che se il tuo Paolo per salvare in qualche parte il Rosmini si è lasciato indurre a collocare il giudizio nel sentimento, ciò mostra soltanto che i migliori intelletti non possono evitare le contraddizioni, quando non si risolvono ad abbracciare il vero in ogni sua parte. A me basta che il nostro egregio amico, costretto dall'evidenza e dalla forza della verità, abbia, almeno da un canto, fatto buon viso alla mia dottrina, e abbandonati in modo non equivoco i principi della tua.

L'ENTE. Tu parli in modo assai presuntuoso; e mi sembri dismettere la modestia che mestravi nel principio del nostro ragionamento.

LA FORMOLA. Perdona, mio caro Ente, se l'amor del vero mi fa dimenticare la riverenza che io ti debbo e che ti porto. Nè credo con questo di farti ingiuria; poichè il mio trionfo tornerà eziandio a tuo profitto, migliorando la tua condizione, e innalzandoti alla dignità suprema di ente reale dal grado assai meschino che occupi presentemente come ente possibile.

L'ENTE. Pensi tu che l'amico sia per consentirmi questa metamorfosi? Se egli se ne contenta, quasi quasi l'avrei cara anch'io. Imperocchè, da qualche tempo in qua, la mia condizione ha scapitato assai del suo antico decoro: molti non solo mi trascurano, ma si ridono dei

fatti miei, e non posso oggimai comparire in pubblico, che non mi senta dar la baia o sonare le tabelle dietro.

LA FORMOLA. Non solo Paolo l'approva, ma, come vedi, ci dà la mano.

L'ENTE. E pure egli nega che *che ogni ideale sia un reale*; e conseguentemente non mi par disposto a permettermi che io muti stato e accetti il grado che mi proponi.

LA FORMOLA. Anch'io nego e ho sempre negato che ogni ideale sia un reale, se, dicendo il contrario, s'intende di affermare che tra il reale divino e l'ideale non corra alcuna distinzione, secondo i termini dianzi accennati. Ma qui non istà il punto. L'importanza è di sapere se si possa pensar l'ideale, senza pensare simultaneamente il reale, e senza conoscere la loro medesimezza o attinenza reciproca, in quanto quello è una proprietà essenziale o una relazione di questo, secondo che s'intrinseca o si estrinseca alla divina natura. Il nostro Paolo mi par dissenziente dal Rosmini su questo punto, e d'accordo meco; poichè egli ammette che il pensiero dell'ideale inchiude quello del reale e della loro congiuntura reciproca; il che è altrettanto che dire, il pensiero umano importare in ogni caso le nozioni di Ente, di creazione e di esistente col loro organismo in una sola formola. Ben sai quanto questa formola abbia scandalizzati tutti i Rosminiani; e come il loro maestro ripudii espressamente quella cognizione immediata del reale assoluto, che io ammetto con santo Agostino, con san Bonaventura, col Malebranche, col Ficino, col Gerdil, e ora posso quasi dire col nostro Paolo.

L'ENTE. Hai fatto bene a dir quasi; perchè questa è una particella che raggiusta ogni cosa. Oh povero me! Dove aveva io il capo, quando m'indussi presso che a concederti che il mio buon amico sia divenuto de' tuoi?



LA FORMOLA. Tu stimi adunque che la sua opinione si scosti dalla mia?

L'ENTE. Le mille miglia. Non sei tu di parere che lo spirito umano in ogni suo atto cogitativo ha una cognizione immediata del reale assoluto, cioè di Dio?

LA FORMOLA. Tal è la mia dottrina.

L'ENTE. E tu t'immagini che Paolo ti faccia buona co-testa sentenza?

LA FORMOLA. Lascero di crederlo, se tu mi mostri che mi sia ingannato.

L'ENTE. Te lo mostrerò il mio stesso amico. Senti ciò ch'egli scrive a proposito dell'intuito di Dio. « Se piace » a taluno dire che il dono dell'idea universale dell'es- » sere e confusa sia un intuito di Dio, perchè compren- » de in sè la nozione (benchè confusa ed inosserva- » ta) del necessario; e' si contenti pure, parli pure » così (1)..... »

LA FORMOLA. Ah! Ah! Ah!

L'ENTE. Perchè ridi?

LA FORMOLA. Rido perchè le parole del buon Paolo mi fanno ricordare tutti quei luoghi delle opere del Rosmini in cui questo autore si mostra impacciaticissimo nel definire se tu, mio caro Ente (giacchè qui si tratta di te), sii dio o no, ora affermando che tu lo sei davvero, ora che nol sei, e talvolta pigliando l'ingegnoso temperamento di dire che puoi essere chiamato dio, benchè non sii tale in effetto (2). Il signor Tarditi ha la stessa perplessità di linguaggio; e ora mi avveggo che il nostro Paolo non intende scostarsi dall'usanza de'

(1) Pag. 17.

(2) Veggansi i passi del Rosmini che fanno a questo proposito, citati nella mia Introduzione.

suoi precessori. A me pare che, se i Rosminiani fossero ben chiari e certi della verità del loro sistema e della innocenza delle sue conclusioni, dovrebbero parlare un po' più risolutamente, e studiarsi di essere conformi non solo al vero, ma eziandio a sè stessi. Se tu presenti agli uomini un cerchio, tutti diranno che è un cerchio; e niuno dubiterà che possa essere un quadrato; perchè il divario che corre tra il concetto del quadrato e quello del cerchio, è essenziale e chiarissimo. Così, quando i Rosminiani avessero una nozione schietta e precisa del loro ente ideale, dovrebbero saperci dire determinatamente, se cotal ente sia Dio o non sia; giacchè fra l'esser Dio e non essere non credo che si dia mezzo. Che un Gentile potesse mostrarsi dubbioso sulla natura divina di quegli esseri fantastici che venivano adorati dagli uomini, non mi stupisce, perchè l'idea riflessiva della Divinità era allora offuscata eziandio nei migliori intelletti; ma che un filosofo illuminato dalla luce del Cristianesimo e della civiltà moderna ora dica che l'ente ideale è Dio, ora lo neghi, ora permetta agli avversari di riputarlo Dio, ancorchè egli non lo abbia per tale, come se non si trattasse di Dio, ma di un insetto e di una pianta, intorno a cui ciascuno può opinare come gli aggrada, mi sembra una cosa assai singolare e degna di molta considerazione. Se non che, essendo io pienamente persuasa della buona fede dei Rosminiani, invece di sdegnarmi di tali tergiversazioni, o di pigliarne scandalo, mi pare più opportuno di riderne.

L'ENTE. Tu calunnii il Rosmini, accusandolo di ambiguità su questo articolo. Senti come parla in un brano di lettera, inserito dal mio Paolo nella sua scrittura « La parola *Dio* » (è il maestro che parla) « nel comune

» significato non indica solamente un essere necessario,  
» ma indica di più un essere reale, indica l'essere reale,  
» infinito, epperò necessario (1) ».

LA FORMOLA. Gran buona ventura che siasi pubblicato  
cotesto periodetto inedito del tuo maestro.

L'ENTE. Perché?

LA FORMOLA. Perché niun filosofo dogmatico prima  
del Rosmini aveva scoperto che si possa esser necessa-  
rio senza essere reale; giacchè finora si era creduto da  
tutti (salvo che dagli scettici e dai seguaci della scuola  
critica) che la necessità sia una somma realtà. Niuno  
pure sapeva che la necessità di Dio sia una conseguenza  
della sua realtà infinita; e che tuttavia Egli si possa co-  
noscere come necessario, senza esser noto eziandio co-  
me reale; il che presuppone che le proprietà possano  
stare senza la sostanza, e la conclusione senza le pre-  
messe.

L'ENTE. Tu uccelli ai sofismi.

LA FORMOLA. Quando ne incontro. Ma via prosegui a  
leggere il passo dianzi incominciato.

L'ENTE. « Gli uomini in tutte le lingue intendono ed  
» hanno sempre inteso di significare colla parola *Dio*  
» non l'essere ideale, ma l'essere reale infinito. Di che  
» ella vede che il non poter applicarsi il nome di Dio  
» all'essere ideale che noi naturalmente veggiamo, non  
» fa sì ch'egli sia perciò diverso da Dio in sè stesso: ma  
» solo che a noi appaia diverso, attesa la limitazione  
» nostra, il modo parziale con cui ci viene comunica-  
» to (2) ». Hai capito?

LA FORMOLA. Ho capito che la quistione è tuttora di

(1) Pag. 22.

(2) Pag. 23.

grammatica, e non di filosofia; e che il Rosmini consente di buon grado che tu sii dio, con questo patto però che niuno ti chiami con questo nome. Che se *la nostra limitazione, e il modo parziale con cui ci vieni comunicato*, ti tolgono il diritto di essere chiamato dio, non so come potremo applicare questa denominazione ad alcun termine dei nostri pensieri; perchè qualunque sia il concetto che noi ci studiamo di formarci dell'Ente assoluto, esso sarà sempre parziale, circoscritto e indegno dell'oggetto che rappresenta. Tanto che, a questo ragguaglio, Iddio solo potrà invocar sè stesso, avendo egli il privilegio incomunicabile di conoscersi adeguatamente; e gli spiriti finiti, senza pur eccettuare i comprensori meglio privilegiati, dovranno oggimai professare un ateismo almanco nominale.

L'ENTE. Tu parli molto malignamente e presuntuosamente, perchè ti confidi di aver Paolo dalla tua parte; ma t'inganni. E, senza continuar la lettura del passo che hai interrotto con poca creanza, odi come conchiude: « Si può dire senza tema di contradizione alcuna: » 1.° che il principio ideologico non è l'intuito di Dio » reale, concreto, sussistente, sostanziale, cioè non è Dio » sentito. 2.° Non è nemmeno l'idea di Dio, cioè la no- » zione precisa, determinata, riflessa dell'essere neces- » sario. 3.° Ma è l'idea dell'essere universale, possibile, » indeterminata (1) ». Ti par egli di dover rallegrarti di queste conclusioni?

LA FORMOLA. Se si accozzano colle altre che abbiamo testè trovate nello scritto dell'amico, ne son contentissima. Imperocchè, secondo le parole del maestro da lui citate, l'oggetto dell'intuito è Dio, benchè non si possa

(1) Pag. 49.

chiamare con questo nome; laddove, secondo il discepolo, l'oggetto dell'intuito si può chiamar Dio, benchè nel sia in effetto (1). L'uno mi dà la cosa, e non il nome; l'altro mi porge il nome senza la cosa; cotalchè, pigliando da entrambi ciò che mi concedono, vengo ad avere tutto il mio bisogno, senza la menoma fatica. Quanto ai loro rispettivi rifiuti, non me ne dò molta pena, poichè si contraddicono l'un l'altro; e, invece di entrare in terzo, lascerò che si azzuffino insieme o se la intendano fra loro; contentandomi per ora di congratularmi teco della buona armonia che regna nella tua scuola.

L'ENTE. A ogni modo il mio Paolo non è dalla tua intorno a ciò che più importa.

LA FORMOLA. Di' il nostro Paolo, e non il mio Paolo, perchè l'amico mi può comandare, avendo trovato il verso di dar ragione a tutti e due nello stesso tempo. Imperocchè, se l'epilogo del suo scritto ti è favorevole, a me giova il prologo, come quello in cui l'autore confessa che l'ideale non si può conoscere senza il reale a cui si appoggia.

L'ENTE. Tu ritorni a quel benedetto testo; ma puoi tu supporre che un uomo così ingegnoso, il quale non ha tema di contraddizione alcuna, si contraddica?

LA FORMOLA. Quando un autore, benchè dotto e saggace, è costretto dal vizio della sua causa a contraddire se stesso, non è meraviglia che sia poco o nulla pauroso della contraddizione altrui. Nel resto, se tu puoi in qualche modo liberare il nostro egregio amico da cotal ripugnanza, fallo pure, che, sebbene l'ora sia tarda, non mi darà punto fastidio il produrre questo colloquio.

(1) Pag. 17.

L'ENTE. Ecco qua un passo che mi pare affatto a nostro proposito. « L'ente necessario », dice l'autor della Lettera, « porta nel suo concetto medesimo la persuasione della sua realtà; imperocchè, siccome nella forma di cognizione che intuiamo continuamente, scorgiamo che un' idea non può star senza puntello di una realtà, ecco che nella concezion dell'ideale infinito ne concepiamo simultaneamente la necessità. La concepiamo, io dico; il che è ben altro che *intuirla, percepirla, averla presente* in sua realtà (1) ». Non ti pare che l'amico abbia antiveduti i tuoi cavilli, e scritto a bella posta queste parole per dissiparli?

LA FORMOLA. Mi pare che, temendo la tua contraddizione non fosse colta così bene da ogni lettore per essere le contraddittorie divise da qualche pagina, egli abbia voluto metterle a costa l'una dell'altra e riunirle in un solo periodo.

L'ENTE. Tu sei satirica e insolente, secondo il tuo consueto.

LA FORMOLA. Paolo è mio amico, e cogli amici si può scherzare liberamente. Ma se vuoi che parli sul sodo, dimmi che cosa voglia dire il nostro autore, asseverando che *l'ente necessario porta nel suo concetto medesimo la persuasione della sua realtà*.

L'ENTE. Vuol dire che non si può pensare l'ente necessario senza essere persuaso che sia reale.

LA FORMOLA. Si può essere persuaso di ciò che non si pensa?

L'ENTE. Impossibile.

LA FORMOLA. Pensare a una cosa non vuol dire averla presente allo spirito?

L'ENTE. Certo.

LA FORMOLA. Dunque non si può pensare alla realtà dell'ente necessario ed esserne persuaso, senza averla presente allo spirito. Tuttavia l'autore nega espressamente che questa realtà sia *presente*.

L'ENTE. Egli ti nega, è vero, che sia presente, perchè *averla presente* è; al suo parere, altrettanto che *intuirla* e *percepirla*; ma ti concede che noi *la concepiamo*; e aggiunge che il *concepirla* è *ben altro che intuirla, percepirla, averla presente*.

LA FORMOLA. In che consiste tal differenza?

L'ENTE. Consiste in ciò, che per *concepire* una cosa non è d'uopo eh'essa *sia presente*.

LA FORMOLA. Si possono dunque concepire le cose assenti?

L'ENTE. Chi può dubitarne? Tu viaggi, pogniamo, in paese forestiero, e hai tuttavia il concetto della tua patria; ogni qual volta te ne ricordi.

LA FORMOLA. Ma quando, pellegrinando, mi ricordo della mia patria, ho io qualche cosa presente allo spirito?

L'ENTE. Hai l'idea o imagine del tuo paese natio.

LA FORMOLA. E se non avessi presente cotesta idea o imagine, potrei forse ricordarmi dell'oggetto che le corrisponde?

L'ENTE. No, in nessun modo.

LA FORMOLA. Dunque io non posso concepire la realtà dell'ente necessario, se non ho presente allo spirito l'idea di questa realtà.

L'ENTE. No, sicuramente.

LA FORMOLA. Ma l'idea della realtà dell'ente necessario, e l'idea dell'ente necessario sono forse due idee diverse o un'idea sola?

**L'ENTE.** Sono due idee diverse; perchè altrimenti l'idea dell'ente necessario non includerebbe la persuasione della sua realtà, ovvero l'ente necessario e ideale sarebbe pure reale; due cose che ripugnano alla mia dottrina.

**LA FORMOLA.** In che consiste cotesta differenza? Dobbiamo noi collocarla nelle due idee, come idee, o negli oggetti loro?

**L'ENTE.** Le idee, come idee, sono tutte fatte ad un modo; e il divario non può consistere che nei loro rispettivi oggetti.

**LA FORMOLA.** Il divario che corre fra l'idea della realtà dell'ente necessario e l'idea dell'ente necessario, dee dunque versare in ciò, che l'oggetto della prima è reale, e quello della seconda ideale. Il che è quanto dire che l'una è l'idea di una realtà, e l'altra l'idea di un'idea.

**L'ENTE.** Benissimo.

**LA FORMOLA.** L'oggetto di un'idea dee egli essere presente, affinchè essa idea possa aver luogo?

**L'ENTE.** Senza fallo.

**LA FORMOLA.** Dunque, stando che il reale sia l'oggetto dell'idea della realtà dell'ente necessario, questa idea non può aver luogo se la realtà non è presente.

**L'ENTE.** La presenza dell'oggetto non è richiesta, purchè esso venga supplito dall'idea.

**LA FORMOLA.** Verissimo; ma questo compenso non può darsi nel nostro caso. Imperocchè, se l'oggetto dell'idea che abbiám per le mani, è assente, l'idea della realtà dell'ente necessario si risolve nell'idea dell'idea della realtà dell'ente necessario; e così via via in infinito con assurdo processo, finchè non piaccia a questa benedetta realtà di onorarci della sua presenza. Da questo discor-



so puoi concludere che, se l'idea della realtà dell'ente necessario differisce dall'idea dell'ente necessario, egli è giocosforza che tal realtà sia presente allo spirito; e che quindi la differenza introdotta fra il *concepire* da un lato, e l'*intuire, percepire, aver presente* dall'altro, è affatto chimerica.

L'ENTE. Bene; per evitare questo inconveniente diciamo che l'idea della realtà dell'ente necessario e l'idea dell'ente necessario sono tutt'uno.

LA FORMOLA. Se cotesto partito ti quadra, io non ho che apporre. Imperocchè l'oggetto della prima essendo il reale, e l'oggetto della seconda l'ideale, ne segue che il reale e l'ideale sono una cosa sola, o almeno due cose al tutto indivise e inseparabili.

L'ENTE. E non lo confessa l'amico, affermando che *un'idea non può star senza puntello d'una realtà, e che nella concezion dell'ideale infinito ne concepiamo simultaneamente la necessità?*

LA FORMOLA. Vedi allora com'egli possa soggiungere che noi non *intuiamo*, non *percepriamo*, non *abbiamo presente* la realtà dell'ente necessario.

L'ENTE. Altro è l'aver presente la realtà dell'ente necessario, altro è il concepire *la necessità* di questa realtà. Ora Paolo nega il primo presupposto e ammette il secondo.

LA FORMOLA. Si può egli pensare alla necessità di una cosa che non si pensa?

L'ENTE. No, perchè sarebbe d'uopo pensare e non pensare insieme.

LA FORMOLA. Non si può dunque pensare la necessità del reale, se non si pensa la realtà; nè stando le cose dette, la realtà si può pensare senza che sia presente. Pensare la necessità del reale è altrettanto che dire: il

reale è necessario, pronunziando un giudizio in cui la realtà esercita le parti di soggetto, e dee quindi essere percepita, acciò esso giudizio possa aver luogo.

L'ENTE. Concepita, e non percepita. Imperocchè le cose non si percepiscono, ma si concepiscono, allorchè si conoscono per opera del raziocinio solamente. Quando perciò il mio Paolo afferma che noi concepiamo la necessità del reale, benchè questo non sia presente allo spirito, egli intende parlare di una notizia raziocinale, come quella che ci fa conte molte cose che non cadono sotto la nostra apprensione immediata e sensitiva.

LA FORMOLA. Cotesta interpretazione ripugna alle parole dello scrittore; poichè egli dice che *nella concezion dell'ideale infinito ne concepiamo simultaneamente la necessità*. L'avverbio *simultaneamente* esclude il processo discorsivo, e importa una cognizione immediata e diretta. Ma ancorchè si ammettesse la tua chiosa, non credo che la causa di Paolo se ne vantaggerebbe. Che cos'è il raziocinio?

L'ENTE. La deduzione di un vero da altri veri.

LA FORMOLA. Una verità può ella esser dedotta da un'altra, in cui virtualmente non si contenga?

L'ENTE. No.

LA FORMOLA. Dunque la conclusione di un raziocinio è sempre racchiusa potenzialmente nelle sue premesse; e quindi chi conosce le premesse conosce eziandio per qualche verso e anticipatamente la conclusione, che vi è compresa in modo virtuale. Perciò, se dalla cognizione dell'ideale si può dedurre quella del reale, come fa appunto il Rosmini nel suo ragionamento *a priori*; forza è che il reale già si trovi fontalmente nell'ideale, e venga seco percepito dalla mente nostra sin dal primo punto che ella apprende esso ideale.

L'ENTE. Ben dici che la notizia della conclusione si racchiude in quella delle premesse soltanto per un certo verso; giacchè ella vi sta dentro rannicchiata e confusa, e non esplicita e distinta; altrimenti il raziocinio sarebbe inutile. Ora l'amico non ti ha mai negato che la nozion del reale si trovi *in germe, confusa ed inosservata* in quella dell'ideale; anzi lo ammette espressamente (1).

LA FORMOLA. Ciò basterebbe a provare che l'amico su questo articolo non è Rosminiano. Imperocchè il Rosmini, sequestrando affatto la notizia dell'ideale da quella del reale, ripetendo la prima da una facoltà, e la seconda da un'altra, collocando quella in un'idea senza giudizio, e questa in un giudizio causato non già da un'idea, ma da un sentimento, non potrà mai concedere che l'ideale contenga sinteticamente il reale, eziandio solo in modo confuso. Ma che dirai se ti fo affermar dal nostro Paolo che lo contiene ancora in modo distinto?

L'ENTE. Tu devi avere l'alchimia di far dire agli autori ciò che ti garba.

LA FORMOLA. Di' piuttosto che ho il dono di far replicare agli autori ciò che hanno detto, forse senza avvedersene. Non afferma egli che *un'idea non può star senza puntello d'una realtà?* (2).

L'ENTE. Lo afferma.

LA FORMOLA. Cotesta proposizione è ella un antecedente o un conseguente?

L'ENTE. Un conseguente.

LA FORMOLA. Ogni conseguente importa un antece-

(1) Pag. 17.

(2) Pag. 11.

dente: qual è dunque l'antecedente della illazione predetta?

L'ENTE. Il principio di sostanza che si può esprimere così: *una qualità non può stare senza il puntello di una sostanza*. Imperocchè, applicando questo principio alla notizia dell'ideale, se ne deduce l'esistenza del reale senza difficoltà alcuna. Ben sai che tale è appunto il processo del Rosmini nella sua famosa dimostrazione *a priori* dell'esistenza di Dio.

LA FORMOLA. Ma quando tu dici che *una qualità non può stare senza il puntello di una sostanza*, parli tu di una sostanza prettamente ideale o di una sostanza reale?

L'ENTE. Parlo di una sostanza reale; perchè se si trattasse di una sostanza solamente ideale, che è quanto dire dell'idea della sostanza, questa idea non essendo una sostanza, ma una qualità, il principio che ne seguirebbe sarebbe questo: *una qualità non può stare senza il puntello di una qualità*; proposizione la quale, non che esprimere il principio di sostanza, è una meschina tautologia.

LA FORMOLA. Quando esprimi il principio di sostanza, intendendo sotto questo nome una sostanza reale, hai tu una notizia confusa o distinta di tal principio?

L'ENTE. Ne ho una notizia distinta, trattandosi di una premessa. Imperocchè una verità non può fare ufficio di premessa in un raziocinio, se non in quanto è pensata distintamente da colui che l'adopera.

LA FORMOLA. Dunque, quando tu col maestro ti fondi sul principio di sostanza distintamente conosciuto per ordire un raziocinio, e provare il reale coll'aiuto dell'ideale, tu hai già una notizia distinta di esso reale, poichè hai quella di una reale sostanza; e quindi la fa-

mosa dimostrazione di cui parlavi, è un gretto paralogismo.

L'ENTE. Non so che dire. Tu discorri in modo che mi togli il potere di replicare. Tuttavia non posso indurmi a credere che il mio sagace Paolo si contraddica così apertamente, come supponi; e mi risolvo che, se fosse qui presente, egli scioglierebbe le tue obbiezioni senza una fatica al mondo.

LA FORMOLA. Lo credo anch'io, se l'ingegno bastasse a mettere l'errore d'accordo seco medesimo. Ma questo è un prodigio che non si può operare dagli uomini, ancor più perspicaci, poichè eccede le forze della stessa onnipotenza divina. Le materie che abbiám per le mani, non sono di quelle che appartengono alla semplice opinione; dove altri può a suo talento pigliare il partito che gli torna meglio, e spacciarsene con onore; perchè l'opinione è come una pasta molle, duttile, arrendevole, che tu puoi maneggiare a tuo capriccio e tirarla dove ti aggrada. Qui si tratta di matematica rigorosa e purissima; dove tutto l'acume dell'intelletto non può alterare l'immutabile essenza delle cose; e i sofismi più sottili non provano contro l'evidenza del vero. Il Rosminianismo è al di d'oggi disfatto senza rimedio; e tutti gli sforzi che si faranno per rialzarlo, non serviranno ad altro che a rincacciarlo più al fondo, e a renderne più manifesto il naufragio. Egli è da dolere che alcuni Italiani (pochi veramente) si ostinino ancora a difendere una causa affatto perduta, e non si riscuotano dal loro inganno; il che riuscirebbe agevolissimo, quando si rifacessero alquanto indietro, e cominciassero dal sottoporre a rigoroso esame quelle idee prime nelle quali si fonda il loro sistema. Così, per cagion d'esempio, tutto il discorso del nostro esimio Paolo si

aggira intorno ai concetti d'idealità, di realtà, d'intuito, di percezione e simili, o piuttosto intorno alle parole con cui vengono significati; ma credi tu ch'egli abbia fatto un'analisi accurata delle nozioni che soggiacciono a tali vocaboli? Se avesse esaminato la natura dell'ideale, l'avrebbe egli riposta nella sola *idea dell'essere universale, possibile, indeterminato*? (1) Ne avrebbe egli parlato come di una entità assoluta, che può star mentalmente, senza il reale? Che cosa è, infatti, l'idea, se non una semplice relazione? se non la relazione di una cosa reale? se non la relazione del reale verso l'intelligente increato e creato? E come si può pensare una semplice relazione, senza pensare l'oggetto che la costituisce? Quando adunque io penso l'ente, non posso pensarlo come ideale, se non pensandolo come reale; non posso pensarlo come un'idea, se non lo penso come una cosa. Di' lo stesso dell'intuizione e della percezione; le quali non sono altro che la relazione di un atto mentale con un oggetto che gli è presente, ed è quindi ideale e reale nel medesimo tempo; perchè l'idealità essendo una semplice attinenza, l'oggetto non può esser presente come ideale, se non è presente eziandio come reale.

L'ENTE. Tu mostri d'ignorare che percepire è sinonimo di sentire, e non di conoscere.

LA FORMOLA. Domani esamineremo cotesta proposizione, e cercheremo se ella giovi o pregiudichi a' tuoi interessi. Ora è tempo che andiamo a riposarci. Addio.

L'ENTE *solo*. Grazie al cielo ch'ella è partita. La mi ha proprio fatto sudare, e non so più dove abbia il capo. Gran seccatrice che è cotesta Formola con quelle

(1) Pag. 19.

sue interrogazioni! La disputa di quest'oggi non è riuscita troppo bene; e domani come andrà? Eh! via non diamoci fastidio; a ogni modo, se mi metterà in sacco, tornerò da capo, e ripeterò i miei argomenti come se fossero inespugnabili. Egli è buon tempo che ci sono avvezzo. L'importanza è di non tacere, e di far le viste di creder d'aver ragione.

---

## DIALOGO SECONDO

L'ENTE. Oh, oh! Così di buon'ora?

LA FORMOLA. Scusa, caro Ente, se vengo forse più presto che non è consentito dalle regole della buona creanza. Ma la conversazione cominciata ieri mi preme tanto, che sono impaziente di vederne il fine.

L'ENTE. Tu sei molto vaga di disputare.

LA FORMOLA. Di' piuttosto d'imparare. E siccome non conosco persona più atta di te ad adempiere questo mio desiderio, devi compatirmi colla cortesia tua solita, se io mi ti mostro importuna.

L'ENTE. Non si può negare che tu sii gentile e ben costumata. Ma se mi permetti di dirti il vero, io vorrei che tu fossi meno cavillatrice. Ieri co' tuoi lambicchi e co' tuoi tritumi mi hai fatto perdere due ore di tempo; quasi che io abbia da scioperarne in cotali inezie.

LA FORMOLA. So che sei occupatissimo; ma so pure che sei generoso, e che non ti grava di far dal canto tuo qualche dispendio di tempo, quando sia con altrui guadagno.



L'ENTE. Se dai nostri colloqui si cavasse qualche costrutto, avrei caro d'intrattenermi teco anche lungamente. Ma temo che ciò non accada; perchè tu sei troppo fisleosa intorno alle cose che mi riguardano; e ami di cercare il pel nell'uovo, invece di ammettere bonamente ciò che ti dico; tanto che le ore che passiamo insieme se ne vanno in disutili sottigliezze.

LA FORMOLA. Io benedirò sempre il giorno che ti ho conosciuto, e hai impresso ad instruirmi amorevolmente, adattandoti al mio corto ingegno e portando con pazienza la mia piccola levatura. E non tanto che io ti conceda che i nostri ragionamenti riescano inutili dal canto mio, ti posso assicurare che ne ho ricavato per lo passato, e me ne prometto per l'avvenire molto profitto.

L'ENTE. Sia in buon'ora. Ma non veggo quanto ti giovi il far girare altrui il cervello con quelle tue sofisticherie, che non so donde le cavi, togliendomi così ogni potere di venire a una conclusione. Ieri, per esempio, mi hai fatto perdere il fiato: e che abbiamo conchiuso? Nulla.

LA FORMOLA. Tu vivi abitualmente in una regione così eccelsa, e attendi a sì sublimi contemplazioni, che non è meraviglia se non ti accorgi del bene che fanno altrui le tue parole; o facilmente lo dimentichi. Il discorso di ieri è stato per me di grandissimo frutto, poichè restammo d'accordo che la verità o la falsità delle cose dette dal nostro Paolo a difesa del Rosminianismo, e in parte da noi ventilate, dipende, in fine in fine, dal valore di questa sentenza, che il giudicare sia sentire. Perciò se oggi favorirai di spiegarmi i concetti di Paolo su questo articolo, e di farmi capace della verità loro (poichè sai che sono alquanto grossetta d'intendimen-

to), potrò senza scrupolo abbracciare la vostra dottrina, e diventare anch'io rosminianiana.

L'ENTE. Dici tu da senno? Tu sei dunque disposta a professare il Rosminianismo?

LA FORMOLA. Sicuro; purchè tu mi provi che il Rosminianismo è vero. E per conseguir l'effetto hai una via corta e spedita; la qual si riduce a mostrarmi che *il concetto di realtà stia nell'operazione dell'ente sulla parte di noi sensitiva* (1); imperocchè se tu metti in chiaro questa sola sentenza, io mi ti dò per vinta.

L'ENTE. Se parli in sul sodo, e non ci è altra difficoltà, io spero che potrò fin da quest'oggi dar la buona novella a' miei amici. Dimmi dunque per qual ragione cotesta sentenza non ti capacita; giacchè ella mi pare così evidente, che mi troverei impacciato a provarla.

LA FORMOLA. Vorrei prima che mi spiegassi bene la mente di Paolo, perchè dubito di non averla capita. Non abbiamo veduto ieri ch'egli ammette in più d'un luogo che la cognizione dell'ideale importa quella del reale, in quanto non si può conoscere il primo, senza *conoscere che ci è o ci dev'essere il secondo?* (2)

L'ENTE. Sì.

LA FORMOLA. Altrove egli insegna in modo conforme che *nella concezion dell'ideale infinito concepiamo simultaneamente la necessità d'una realtà*; che serva di *puntello all'idea*; perchè *l'essere necessario porta nel suo concetto medesimo la persuasione della sua realtà* (3). Ora io non so conciliare questi passi con quelli che dobbiamo quest'oggi sottoporre ad esame.

L'ENTE. Perchè?

(1) Pag. 10.

(2) Pag. 9.

(3) Pag. 11.

LA FORMOLA. Se Paolo oggi mi dice che *il concetto di realtà sta nel sentire la sussistenza dell'ente ideale*, come mai ieri poteva affermare che l'essere ideale *porta nel suo concetto medesimo la persuasione della sua realtà*? Queste due sentenze non sono elle contraddittorie? Giusta la prima, *il concetto di realtà* deriva dal sentimento: giusta la seconda, esso procede dalla cognizione. A tenor dell'una io non posso concepire il reale senza sentirlo, e il concetto medesimo consiste in un'affezion sensitiva: a tenor dell'altra si può concepire il reale senza sentirlo, e si apprende necessariamente colla cognizione dell'ideale. In verità che, se tu non mi aiuti, io mi tengo inetta a scoprire l'armonia secreta che corre senza alcun fallo fra tali due proposizioni, in apparenza ripugnantissime.

L'ENTE. Formola mia, permettimi che per tuo bene io sia oggi teco più rigido che non sono stato ieri, e non ti comporti, come feci, l'uscire a ogni passo dal seminato. Io ti ho promesso per al presente di provarti, se occorre, che *il concetto di realtà sta nell'operazione dell'ente sulla parte di noi sensitiva*; e non già di accordare questo pronunziato del mio Paolo con ciò che egli disse per avventura in altri luoghi. Tienti adunque nei termini della quistione che abbiain per le mani, se vuoi che io ti ascolti e soddisfaccia alle tue domande; altrimenti io ti pregherò di studiar da te sola un po' di logica, in vece di venire a rubarmi il tempo.

LA FORMOLA. Ti ringrazio dell'avviso, e ti chieggo perdono se, per la mia rozza indole, sono ancora poco esperta di logica. Poichè dunque, secondo il nostro Paolo, *il concetto di realtà* deriva dalla *parte di noi sensitiva*, pregoti ad insegnarmi che cosa sia sentire?

L'ENTE. Anche i fanciulli e le bestie lo sanno. Sentire è provare una sensazione.

**LA FORMOLA.** Che cosa è la sensazione?

**L'ENTE.** Un'impressione fatta nel nostro animo da un oggetto esteriore.

**LA FORMOLA.** Non sentiamo noi altra cosa, che le impressioni ricevute dagli oggetti esterni?

**L'ENTE.** Sentiamo ancora noi stessi, cioè le nostre proprietà, potenze ed operazioni.

**LA FORMOLA.** Perciò sentire è provare una sensazione o un sentimento; intendendo per sentimento quelle affezioni che non muovono da un oggetto esteriore.

**L'ENTE.** Sia in buon'ora.

**LA FORMOLA.** Benchè la sensazione e il sentimento differiscano fra loro per un certo rispetto, non hanno tuttavia qualcosa di comune?

**L'ENTE.** Hanno certo; poichè l'una e l'altro sono del pari qualità o modificazioni del nostro proprio animo.

**LA FORMOLA.** Non si potrebbe dunque dire che la subbiettività è la proprietà comune delle sensazioni e dei sentimenti, perchè sebbene queste due specie di affezioni siano fra loro diverse, si somigliano però in quanto sono subbiettive?

**L'ENTE.** Benissimo.

**LA FORMOLA.** Ora, dimmi: credi tu che il reale sia subbiettivo?

**L'ENTE.** Di qual reale vuoi tu parlare?

**LA FORMOLA.** Del reale universalmente; perchè, quantunque le varie specie di realtà abbiano una natura diversa, io m'immagino che tutte si somiglino in quanto sono reali. E però, quando ti piaccia d'insegnarmi se una data specie di realtà sia o non sia subbiettiva, la tua sentenza si potrà applicare a tutte le altre specie.

**L'ENTE.** In tal caso ti dirò che il reale è obbiettivo. Tanto più che ora mi ricordo, il reale, secondo la dot-

trina del mio maestro, essere uno dei tre modi dell'ente, il quale non solo è obbiettivo, ma è l'oggetto per eccellenza (1).

LA FORMOLA. Quali sono gli altri modi dell'ente?

L'ENTE. L'ideale e il morale (2).

LA FORMOLA. L'ideale è dunque obbiettivo come il reale?

L'ENTE. Senza dubbio.

LA FORMOLA. Qual è la facoltà che porge il concetto dell'ideale?

L'ENTE. L'intelletto o sia la facoltà di conoscere.

LA FORMOLA. E il concetto del reale da qual facoltà procede?

L'ENTE. Dalla facoltà di sentire; giacchè *il concetto del reale sta nell'operazione di esso sulla facoltà sensitiva*.

LA FORMOLA. I portati della facoltà di sentire sono sensazioni e sentimenti?

L'ENTE. L'abbiamo già detto.

LA FORMOLA. La sensazione e il sentimento sono cose subbiettive?

L'ENTE. Quante volte dovrò ripeterlo?

LA FORMOLA. Dunque il concetto del reale dee essere una sensazione o un sentimento.

L'ENTE. Ciò non può essere, perchè il reale è obbiettivo.

LA FORMOLA. Vedi adunque se il reale essendo obbiettivo come l'ideale, e non subbiettivo come le sensazioni e i sentimenti, non sarebbe molto più ragionevole il farne derivare il concetto dalla facoltà apprensiva di esso ideale, cioè dall'intelletto, che è la propria facoltà

(1) Pag. 21.

(2) *Ibidem*.

di conoscere, invece di dedurlo da una potenza d'indole differentissima, qual si è quella di sentire. Io m'immagino che tra una facoltà e i suoi portati, e fra un portato e l'altro di ciascuna facoltà in particolare, dee correre una certa proporzione; e non so comprendere come da un lato la sensibilità, che è la potenza produttrice di cose subbiettive, quali sono la sensazione e il sentimento, possa farmi apprendere una cosa obbiettiva, qual si è il reale; e come, dall'altro lato, l'intelletto, che mi dà coll'ideale la radice di ogni obbiettività, sia inetto a somministrarmi il reale, egualmente obbiettivo. Tanto più che, secondo il Rosmini, l'ideale e il reale essendo due facce parallele dell'oggetto medesimo, cioè dell'ente, ragion vuole che siano appresi unitamente da una facoltà medesima; la quale, afferrando l'ente nel suo doppio aspetto, rendendolo fedelmente (per quanto è concesso a uno spirito finito), e non iscavezzandolo, dee mostrarcelo simultaneamente come ideale e come reale. Se questo discorso non ti capacita, tu devi mostrarmi come mai l'intelletto, apprendendo l'ente, in cui l'idealità e la realtà sono indivise, possa mutilarlo, tronearlo e rappresentarne solo una parte; e come l'apprensione di questa parte, a lui negata, possa tuttavia esser colta da una facoltà molto men nobile, qual si è la potenza sensitiva. Tu devi ancora provare che il concetto del reale, derivando dalla facoltà generatrice delle sensazioni e dei sentimenti, non partecipi della subbiettività loro, e non sia una sensazione o un sentimento.

L'ENTE. Mi è facile il soddisfarti. « Il carattere dell'essere reale è quello di *agire* producendo o modificando il sentimento (1) ». Sono parole del maestro. Tu

(1) Pag. 21.

vedi adunque che il concetto del reale nasce dalla sensibilità, non già perchè esso sia una sensazione o un sentimento, ma perchè vien dedotto da essi; imperocchè ogni qual volta si desta in noi una sensazione o un sentimento, noi sentiamo un'azione che li produce.

LA FORMOLA. E in cotesta azione consiste il reale?

L'ENTE. Appunto.

LA FORMOLA. L'azione può ella stare senza un agente?

L'ENTE. No.

LA FORMOLA. E questo agente è anch'esso reale?

L'ENTE. Realissimó. Come mai un'azione reale potrebbe nascere da un agente non reale?

LA FORMOLA. Or mi sembra di cominciare a comprendere. Senti un po' se ho dato nel segno. Il fatto psicologico della cognizion del reale importa tre cose, cioè una passione, un'azione e un agente. La passione è la sensazione o il sentimento. Or, siccome da un lato la passione importa l'azione, e dall'altro l'azione presuppone un agente, ogni qual volta io provo una modificazione nella sensibilità, il mio spirito corre tosto a pensare un'azione produttiva di tal passione, e un agente autor dell'azione. L'azione e l'agente uniti insieme (giacchè l'una non si può scompagnare dall'altro) mi danno il concetto della realtà.

L'ENTE. A meraviglia. Tu hai imbrotteato a capello nella dottrina del Rosmini.

LA FORMOLA. Ora mi viene un dubbio. Il primo dei suddetti termini, cioè la passione, è egli reale, come l'azione e l'agente?

L'ENTE. Senza fallo.

LA FORMOLA. Perchè, se la passione non fosse reale, il suo corrispettivo, cioè l'azione, non potrebbe esserlo.

L'ENTE. Bravissima.

LA FORMOLA. Se è reale, dee eziandio essere obbiettiva; poichè abbiain veduto che ogni reale è obbiettivo.

L'ENTE. L'inferenza è giusta.

LA FORMOLA. Ma come mai la sensazione e il sentimento possono essere obbiettivi, poichè il loro carattere comune nella subbiettività risiede? E che cos'è la passione, se non una sensazione o un sentimento?

L'ENTE. La sensazione e il sentimento, come tali, cioè come semplici modificazioni della facoltà di sentire, non sono e non possono essere altro che subbiettivi. Ma essi diventano obbiettivi, quando si considerano come passioni.

LA FORMOLA. Capisco; giacchè l'idea di passione, essendo correlativa di quella di azione, partecipa all'obbiettività dell'agente. Ma non intendo egualmente per qual prestigio una sensazione o un sentimento, cioè due cose meramente subbiettive, possano pigliare il sembiante di passioni, e acquistare così una relazione obbiettiva.

L'ENTE. Ciò succede quando la sensazione e il sentimento sono contemplati come effetti di un'azione.

LA FORMOLA. L'idea di azione precede adunque quella di passione?

L'ENTE. Sicuro; perchè lo spirito non potrebbe conoscere la sensazione e il sentimento come passioni, e quindi come cose reali e obbiettive, se non gli avesse per effetti di un'azione e però di un agente.

LA FORMOLA. Di modo che in questo processo psicologico lo spirito trapassa dall'idea di azione a quella di passione, invece di tenere il cammino contrario. Imperocchè egli non può concepire le modificazioni della sensibilità sua come passioni, se non in quanto le considera come originate da un'azione.



L'ENTE. Egregiamente.

LA FORMOLA. Insegnami ora qual sia la facoltà che ci porge l'idea di azione.

L'ENTE. La facoltà di sentire.

LA FORMOLA. Ciò non può essere; perchè la facoltà di sentire non produce che sensazioni e sentimenti, cioè modificazioni meramente subbiettive, le quali non possono diventare obbiettive, se non mediante l'idea di azione, che ce le fa considerare come passioni. Il concetto di azione, generativo di quello di passione, non può dunque ripetersi dalla sensibilità stessa, senza circolo vizioso. Altretanto si dee dire del concetto di agente. E siccome il concetto del reale risulta dai due altri, la sua origine non può collocarsi nella facoltà sensitiva.

L'ENTE. Bene; se non possiam collocarla nella sola facoltà di sentire, mettiamola in quella di giudicare, cioè nella ragione, per parlare il linguaggio rosminiano. Non è questa appunto la dottrina del Rosmini dichiarata in tanti luoghi del Nuovo Saggio? Vero è che a tal effetto bisogna fare un po' di violenza alle parole del mio Paolo testè riferite; ma egli è così buono, che non se l'avrà per male. L'importanza del tutto per lui e per me si è di stabilire che ad ogni modo la nozion del reale non ci è data dalla sola facoltà di conoscere, cioè dall'intelletto; perchè le conseguenze che nascono dall'asserzione contraria, sono troppo discordi dai canoni fondamentali del nostro sistema.

LA FORMOLA. Il concetto del reale ci è dunque dato dalla facoltà di giudicare?

L'ENTE. Sì. *Magister dixit.*

LA FORMOLA. In che consiste tal facoltà?

L'ENTE. Fa tuo conto che la facoltà di giudicare sia un compimento di quella d'intendere e di quella di sentire.

LA FORMOLA. Perciò il giudizio non è nè più nè meno che un'idea accoppiata con una sensazione e con un sentimento.

L'ENTE. Così è.

LA FORMOLA. E il concetto del reale è il risultato di un giudizio.

L'ENTE. Maisi.

LA FORMOLA. E quindi esso consta di un'idea e di una sensazione o di un sentimento.

L'ENTE. Appunto.

LA FORMOLA. Ma l'essenza del reale deriva essa dall'idea sola, o dalla sola impressione sensitiva, o da entrambe?

L'ENTE. Da entrambe; perchè l'idea sola e l'impressione sola non inchiudono il concetto di realtà.

LA FORMOLA. Dunque l'idea di realtà è un'idea composta.

L'ENTE. Senza dubbio.

LA FORMOLA. E la facoltà di giudicare è l'autrice di questo componimento.

L'ENTE. Sicuro.

LA FORMOLA. Quante idee si richieggono a formare un giudizio?

L'ENTE. Due; quella del soggetto e quella del predicato.

LA FORMOLA. Se bene intendo, coteste due idee debbono corrispondere ai due elementi onde consta il concetto di realtà.

L'ENTE. A meraviglia. Il soggetto risponde all'impressione sensitiva, e il predicato all'idea universale dell'essere.

LA FORMOLA. Così, poniamo, quando io dico: *questo corpo esiste*, le voci *questo corpo* esprimono la sensa-

zione, o piuttosto la somma delle sensazioni, onde risulta il concetto di corpo; e la parola *esiste* significa la nozione dell'essere ideale e meramente possibile. Accoppiando questa nozione con quel cumulo di sensazioni, io acquisto l'idea di realtà e dico: *questo corpo esiste*.

L'ENTE. Brava, Formola, tu mi riesci valente, e se prosegui su questo piede, non dispero di poterti abbracciare come mia sorella, prima che cada il sole.

LA FORMOLA. Non lodarmi, magnanimo amico, innanzi tempo; acciò non ti tocchi per avventura di dovere ritrattar le tue lodi. Io so di essere molto grossa e di pel tondo; e in questo punto medesimo ne ho la prova; perchè non capisco più un iota di ciò che abbiamo detto.

L'ENTE. Come?

LA FORMOLA. Attendi. Nel giudizio: *il corpo esiste*, la voce *esiste*, che forma il predicato, presa separatamente, non esprime altro che l'idea schietta; cioè l'ente ideale destituito di ogni realtà. Non è vero?

L'ENTE. Verissimo; perchè altrimenti tale idea non sarebbe semplice, e presupporrebbe un giudizio anteriore.

LA FORMOLA. *Esistere* dunque ed *esser possibile* sono sinonimi in questo caso.

L'ENTE. Sono sinonimi in questo caso, e dovrebbero essere in ogni altro: imperocchè il Rosmini, che ci ha insegnata la vera proprietà del parlare filosofico, usa promiscuamente *essere* ed *esistere* per esprimere la semplice idealità o possibilità delle cose. Altrettanto fanno i suoi discepoli, e segnatamente il mio Paolo, in molti luoghi della sua Lettera; com'è, per esempio, il seguente: « Afferrata bene la distinzione tra *reale* e

» *ideale*, resta evidente poter noi intuire un oggetto  
 » veramente esistente, anzi esistente per propria neces-  
 » sità, il quale per ciò non può non essere; benchè non  
 » lo intuiamo ancora reale, nè sussistente. Capisca: *in-*  
 » *tuire un oggetto reale*, per me è *intenderlo*, e per  
 » soprappiù anche *sentirlo* (1) ».

LA FORMOLA. Se la è così, e i due termini sono equi-  
 valenti, ci sarà lecito il sostituir l'uno all'altro, e in vece  
 di dire: *questo corpo esiste*, potrem dire: *questo corpo*  
*è possibile*, senza perciò mutare il giudizio.

L'ENTE. Tu vuoi la baia. Párti egli che il giudizio non  
 sia mutato? Trasformare il reale in possibile? Alla lar-  
 ga! Quasi che dall'uno all'altro non corra un infinito  
 divario.

LA FORMOLA. Ma se *esistere* ed *essere possibile* sono  
 sinonimi, come mai il giudizio può essere alterato da  
 questa semplice sostituzione? Io non mi credeva che  
 una variazione di suono potesse, senz'altro, cambiare  
 le idee.

L'ENTE. *Esistere* preso separatamente è certo sinonimo  
 di *esser possibile*; ma quando tu dici: *questo corpo*  
*esiste*, la voce *esistere* trae da questo accoppiamento un  
 nuovo significato, e perdendo la sua sinonimia con *es-*  
*sere possibile*, riesce equivalente di *essere reale*, cioè  
*sussistere*.

LA FORMOLA. Il dire: *questo corpo esiste*, è dunque  
 altrettanto che dire: *questo corpo sussiste*.

L'ENTE. Altretanto.

LA FORMOLA. Perchè *sussistere* non è sinonimo di *esi-*  
*stere* preso separatamente.

L'ENTE. Appunto. La voce *esistere* presa separata-

(1) Pag. 9.

mente esprime una semplice possibilità; laddove, incastrata nella proposizione anzidetta, significa una realtà, e diventa sinonima di *sussistere*.

LA FORMOLA. Ma donde mai ella cava cotesto nuovo valore? La sussistenza aggiunge qualche cosa alla semplice possibilità; giacchè tutto ciò che sussiste è anco possibile, e se possibile non fosse, non potrebbe sussistere; laddove tutto ciò che è possibile, e può sussistere, non sussiste in effetto. Bisogna dunque che la voce *esistere*, come sinonima di *esser possibile*, acquisti un nuovo elemento, per poter diventare sinonima di *sussistere* nel giudizio di cui parliamo. Ora io non comprendo donde nasca questo novello elemento.

L'ENTE. Nasce dall'accoppiamento del predicato col soggetto del giudizio.

LA FORMOLA. Egli è dunque il soggetto del giudizio che trasfonde questa virtù nel predicato. Così quando io dico: *questo corpo esiste*, la voce *esistere*, che per sé stessa significa una semplice possibilità, diventa espressiva della sussistenza, in quanto riceve il concetto di tal sussistenza dal contenuto del soggetto.

L'ENTE. Così è.

LA FORMOLA. M'immagino che anche nel giro delle parole e delle idee niuno può dare ciò che non possiede.

L'ENTE. Certo.

LA FORMOLA. Se adunque il soggetto del nostro giudizio comunica al predicato l'elemento che gli manca, e per cui la semplice possibilità si trasforma in sussistenza, uopo è che lo contenga in sé medesimo.

L'ENTE. Te lo concedo.

LA FORMOLA. Or qual è questo elemento, se non la realtà?

L'ENTE. Come?

LA FORMOLA. L'ente possibile non sussiste, perchè non è reale. La metamorfosi della possibilità in sussistenza non può dunque aver luogo, se non mediante l'accessione della realtà.

L'ENTE. Non si può negare.

LA FORMOLA. Dunque il soggetto del giudizio: *questo corpo esiste*, contiene già in sè stesso, anche prescindendo dal giudizio medesimo, l'elemento della realtà, e quindi lo comunica al predicato, che, mediante quest'arrotta, viene a significare non una mera possibilità, ma una sussistenza.

L'ENTE. La cosa è evidente; imperocchè, quando tu dici *questo corpo*, hai già il concetto della realtà, ancorchè non aggiunghi il predicato *esiste*. Altrimenti esprimeresti un nulla, o una mera possibilità; il che ripugna; perchè il vocabolo *questo* accenna a un individuo.

LA FORMOLA. Non abbiamo noi veduto da principio che le voci *questo corpo* esprimono soltanto un cumulo di sensazioni?

L'ENTE. Sì.

LA FORMOLA. E che quindi la cosa significata da tali due vocaboli è un portato della sola facoltà di sentire?

L'ENTE. L'abbiamo veduto.

LA FORMOLA. Non abbiain provato che le sensazioni e i sentimenti non ci possono somministrar da sè soli il concetto del reale?

L'ENTE. L'abbiamo provato.

LA FORMOLA. Non ci siamo anche convinti che la sensazione, come tale, non può essere da noi considerata come passione, e che quindi non può darci notizia di un'azione e di un agente?

L'ENTE. Sì, me ne ricordo.

LA FORMOLA. Non abbiamo inferito da tutto questo che la sola facoltà di sentire non può spiegare l'origine del concetto del reale, e che bisogna aver ricorso a una facoltà diversa?

L'ENTE. Sicuro; e ci appigliammo per tal effetto alla potenza di conoscere, che, accoppiata colla potenza di sentire, ci diede la facoltà mista di giudicare, alla quale appartiene il privilegio di rivelarci la realtà.

LA FORMOLA. E abbiamo stabilito che il giudizio ci dà il reale, mediante l'unione di un soggetto meramente sensibile con un predicato meramente intelligibile.

L'ENTE. Certo: veggo che hai buona memoria.

LA FORMOLA. Avendo poi sottoposti all'analisi questi due elementi, raccogliemmo dal nostro esame che l'elemento intelligibile considerato in sè stesso non contiene per alcun modo quella realtà che andiamo cercando. Ne conchiudemmo quindi ch'esso dee ricevere essa realtà dall'altro elemento acchiuso nel soggetto.

L'ENTE. Bene.

LA FORMOLA. Ma se questo elemento è un mero sensibile, la conclusione del nostro ragionamento ne distrugge il principio. Tanto che noi passiamo dall'intelligibile al sensibile, dal predicato al soggetto e reciprocamente, senza rinvenire ciò che cerchiamo, e senza poterci riposare in nessun luogo.

L'ENTE. Non capisco bene quel che tu voglia dire.

LA FORMOLA. Mi proverò di spiegarmi meglio. Ciò che vogliamo trovare colle nostre ricerche è il concetto del reale. La tua scuola nega che tal concetto ci venga somministrato dalla sola facoltà di conoscere. Escluso questo presupposto, rimangono due soli casi possibili; cioè che il concetto del reale derivi dalla sola facoltà di sen-

tire, ovvero dalle facoltà di sentire e di conoscere, non già scompagnate, ma insieme congiunte. Esaminata la prima di queste ipotesi, noi la trovammo assurda; e perciò fummo astretti di ricorrere alla seconda; la quale è l'unico rifugio che ci resta, se non vogliam ripudiare il dogma fondamentale del tuo maestro, e ripetere la nozion del reale dalla sola e pretta facoltà di conoscere. Siccome la facoltà del giudicare abbraccia le due altre, i suoi portati debbono pure esser misti, e constare di un elemento sensibile e di un elemento intelligibile, secondo che le sue operazioni tirano la virtù loro dalla prima o dalla seconda delle due potenze semplici e anteriori. Perciò noi cimentammo col crogiuolo analitico questi due elementi; e vedemmo che l'intelligibile del giudizio non contiene in sè stesso quel reale di cui andiamo in cerca; e nol può avere, se non in quanto lo riceve dal sensibile seco accoppiato. Eccoci dunque costretti a ripetere il reale dalla sola facoltà sensitiva, e quindi ad abbracciare la prima ipotesi, di cui dianzi chiarimmo l'insussistenza. Tu vedi perciò che questo benedetto reale, dopo averci balzati dall'intelletto al senso, e trabalzati dal senso all'intelletto, non si lascia cogliere e non si trova in nessun sito.

**L'ENTE.** Ma come può essere che il raziocinio ci sforzi a negare le sue premesse, e si distrugga da sè? Bisogna che, senza addarcene, siamo caduti in qualche paralogismo nel progresso del nostro discorso.

**LA FORMOLA.** Bisogna; e conviene chiarirsene. Noi abbiamo stabilito, se ben mi ricorda, che la nozion del reale non ci è data dall'intelletto, nè dal senso, disgiunti, ma dal loro accoppiamento nella facoltà di giudicare.

**L'ENTE.** Fin qui mi pare che abbiamo ragionato a dovere.



**LA FORMOLA.** Poi, avendo sottilmente ricereo, se questo reale risulti dall'impressione sensitiva, che è il soggetto del giudizio, o dalla nozione intellettuale, che ne è il predicato, restammo capaci che non si trova nell'una, nè nell'altra, perchè quando esaminammo l'impressione ci fu forza ricorrere alla nozione; ma come tosto giugnemmo alla nozione, fummo delusi della nostra aspettativa, e saremmo tornati all'impressione, se il discorso precedente non ce l'avesse vietato.

**L'ENTE.** Il nostro procedere non meritava miglior fortuna. Vedi, madonna Formola, come il paralogizzare è un male appiccaticcio. Io non mi ricordo di aver mai ragionato così male, e di essere stato così smemorato, da che ci vivo; onde so ragione che il mio presente vaneggiare derivi dalla tua compagnia. Potevamo noi contraddirci in modo più evidente? Imperocchè, se la nozione del reale non è opera dell'intelletto nè del senso considerati in disparte, a cercarla cent'anni non si potrebbe trovare nelle intellezioni e nelle impressioni sensitive.

**LA FORMOLA.** Quanto io sono fortunata, sublime Ente, per aver fatta la tua conoscenza! Chè tu mi avverti de' miei scappucci, mi rimetti sul buon cammino, e mi guidi quasi per mano alla meta desiderata del vero. Dimmi adunque, se il cielo ti aiuti, a che partita dobbiamo appigliarci per evitare il brutto sofisma nel quale io caddi, e in cui per vizzo d'imitazione, o più tosto per condiscendenza di affetto, mi seguisti involontariamente.

**L'ENTE.** Avrei dovuto dirtelo sin da principio, poichè il Rosmini lo insegna a dilungo; ma tu mi fai perdere la memoria. Il reale non è una cosa assoluta e che stia da sé, come l'impression sensitiva e l'idea, ma una semplice relazione.

**LA FORMOLA.** Iddio adunque, che è la somma realtà, non è una cosa assoluta?

**L'ENTE.** No; almeno a rispetto nostro.

**LA FORMOLA.** Intendo. Quali sono i termini fra cui corre cotesta relazione?

**L'ENTE.** L'idea e il senso, l'intelligibile e il sensibile, l'ente possibile o ideale e la modificazione del nostro sentimento.

**LA FORMOLA.** E cotesta relazione ci è somministrata dalla ragione, cioè dalla facoltà di giudicare, la quale, abbracciando in sè stessa le due facoltà sottostanti d'intendere e di sentire, si appropria i loro trovati, cioè l'idea e l'impressione, e vi aggiunge di più un novello elemento suo proprio, che non è assoluto, ma relativo e versa in una semplice attinenza di quelle. In questa attinenza consiste il reale; il quale perciò, come semplice attinenza, è un dono proprio della ragione; ma in quanto si fonda su due termini preesistenti, assoluti e correlativi, si riferisce alla sensibilità e all'intelletto. Ti pare che io abbia capito?

**L'ENTE.** A meraviglia.

**LA FORMOLA.** Ma di che sorta è cotesta relazione? Giacchè le relazioni possono essere di più specie.

**L'ENTE.** È un'equazione.

**LA FORMOLA.** Ah, tu accenni alla celebre teorica dell'equazione, che ha fatto tanto romore nel mondo filosofico.

**L'ENTE.** E che è una gloria del mio Rosmini e della mia scuola. Credi tu forse che questa teorica non istia a martello, e che chiunque la professa non possa ridere de' suoi contraddittori?

**LA FORMOLA.** Non ne dubito. Il concetto del reale si fonda dunque sopra un'equazione dell'idea e del senso, dell'ente possibile e della impressione sensitiva?

L'ENTE. Appunto.

LA FORMOLA. Che cos'è un'equazione?

L'ENTE. È una relazione di medesimezza. Tu mostri di aver dimenticati gli elementi dell'algebra, o, ciò che è più probabile, di non averli studiati.

LA FORMOLA. Di quale medesimezza? Numerica o specifica?

L'ENTE. Numerica; giacchè la perfetta medesimezza dee esser tale.

LA FORMOLA. L'ente possibile e l'impressione sensitiva fanno dunque numericamente una cosa sola.

L'ENTE. Ben dici; e quindi è che lo spirito, conoscendo questa medesimezza occorrente fra l'idea dell'ente e l'impressione sensibile di un corpo, acquista la nozione del reale, e dice: *questo corpo esiste*.

LA FORMOLA. Che cos'è l'ente ideale e possibile? Non è egli una forma di Dio, secondo il tuo maestro?

L'ENTE. Ben sai che sì; ond'egli afferma espressamente nel brano di lettera già citato, che *l'essere ideale che noi naturalmente vediamo non è diverso da Dio in se stesso* (1).

LA FORMOLA. E l'impressione sensitiva non è ella una modificazione dell'animo umano, come dotato della facoltà di sentire, e quindi una cosa schiettamente subbiettiva?

L'ENTE. Sì; ne siamo rimasti d'accordo.

LA FORMOLA. Se dunque il reale consiste in una equazione di medesimezza numerica fra l'ente ideale, che è l'obbiettività suprema, e una modificazione dello spirito, la quale è cosa affatto subbiettiva, e se esso ente ideale è Dio, ne conseguì che noi siamo l'Assoluto, in

(1) Pag. 23.

cui s'unificano il soggetto e l'oggetto, e che quindi l'animo umano è la stessa sostanza divina. Perciò non a torto gli avversari del Rosmini accusano il suo sistema di condurre diritto e per fato di logica al panteismo.

**L'ENTE.** Via, per evitare questo inconveniente, diciamo che la medesimezza fra l'ideale e l'impressione sensata sia solamente specifica, e non numerica.

**LA FORMOLA.** Non so se il partito sarà sufficiente per cansar lo scoglio che temi. Le cose che sono specificamente identiche, hanno esse la medesima natura?

**L'ENTE.** Sì; perchè quando la natura è diversa, la specie non è più la stessa.

**LA FORMOLA.** L'ente ideale e l'impressione sensitiva hanno dunque la stessa natura, benchè fra loro numericamente si distinguano?

**L'ENTE.** Non c'è rimedio; così dee essere.

**LA FORMOLA.** Ma come mai possono avere la medesima natura, quando le loro proprietà sono opposte e contraddittorie? Imperocchè l'ente ideale per confessione di tutti i Rosminiani è uno, uniforme, necessario, universale, obbiettivo, increato, divino; dovechè le impressioni sensitive sono molte, varie, contingenti, particolari, subbiettive e create. Vi può esser divario maggiore di quello che corre fra il Creatore e la creatura? D'altra parte, se togli queste differenze, il rimuovere la medesimezza numerica non ti salva dal panteismo; poichè, se l'idea e il senso hanno in sostanza la stessa natura, siccome il primo è Dio, converrà ammettere due iddii, e correggere il panteismo col dualismo; rimedio cattivo quanto il male; se pur non è peggiore.

**L'ENTE.** Tu mostri di aver dimenticato ciò che il mio Tarditi ti ha fatto toccar con mano; cioè che, sebbene io sia l'ente ideale, non sono però Dio, e che mi conten-

to di occupare un luogo intermedio fra il Creatore e le creature.

LA FORMOLA. So che il Tarditi in alcuni luoghi lo afferma; ma in altri asserisce il contrario, e dice col suo maestro che tu sei una forma divina. Il Rosmini anzi va più avanti; e nel passo testè allegato, come spesso altrove (1), ci assicura che tu sei proprio Iddio, benchè per un singolare scrupolo, che mi pare un'impertinenza, ti neghi il diritto di essere chiamato tale, e trovi fra te e Dio tanta similitudine, quanta ne corre fra una *macchia nera* ed un uomo effettivo (2). A ogni modo egli è difficile il negarti la prerogativa di essere Iddio, se tu sei veramente una forma divina; e in tal caso quel seggio mezzano che il Tarditi s'ingegnò di fabbricarti tra il cielo e la terra, cioè nelle nuvole, facendoti tramezzare fra il Creatore e le creature, va del tutto in fumo; lasciando stare le cose dette altrove intorno all'ortodossia di tal distinzione, le quali non appartengono al nostro proposito.

L'ENTE. Ti vo' contentare e supporre per un momento che io sia una creatura: in tal caso l'equazione rosminiana tra il fatto mio e l'impressione sensitiva non ti dee più dare fastidio alcuno.

LA FORMOLA. Amico, non si tratta di contentar me, ma di mettere il tuo sistema d'accordo seco medesimo. Se tu sei una creatura, vedi come si possa dire che tu sei necessario, infinito, eterno, immutabile e via discorrendo, come il Rosmini fa ad ogni poco; e quanto sia ragionevole il considerarti qual principio ideologico e qual base assoluta del vero. Ma i sistemi, che per essere

(1) Vedi i passi citati nella mia Introduzione.

(2) Presso il BARONE, Lettera citata, p. 23, 24.

fondati sul falso si contradicono, hanno questo vantaggio dagli altri, che sono vulnerabili, non da uno, ma da molti lati; imperocchè, pugnando seco stessi, non evitano mai uno scoglio, che non intoppino in un altro senza rimedio. Così, ancorchè tu consenta a riporti modestamente fra le creature, non potrai però mai immedesimarti specificamente colla impressione sensitiva; perchè troppo enorme è la discrepanza che corre fra le rispettive vostre nature.

L'ENTE. Come? Io mi credeva pure che l'impressione convenisse meco nell'essere un ente.

LA FORMOLA. Inprima, se la è un ente, ella dee essere un ente reale, e non un ente possibile. Oseresti tu dire che l'impressione sia un mero possibile?

L'ENTE. È un possibile diventato reale.

LA FORMOLA. Non v'ha dunque medesimezza specifica tra voi due. Oltre che, il possibile può egli diventare reale, se non mediante una qualche aggiunta alla sua essenza come possibile? Or donde cava egli quest'aggiunta? Forse dall'impression sensitiva? Ma abbiamo già veduto dianzi che questa non può dare ciò che non ha in sè.

L'ENTE. E credi tu che io vorrei ricevere il dono, ancorchè ella fosse in grado di farmelo, e saperle obbligo della mia metamorfosi in reale? L'impressione non è che una mia ancella; e non potrei accettare da lei un tal servizio senza porre in oblio il mio proprio decoro.

LA FORMOLA. Inoltre, se tu fossi specificamente identico all'impressione, ne seguirebbe che l'uno di voi sarebbe l'altro; l'idea sarebbe il senso, e il senso l'idea.

L'ENTE. Oh questa sì che sarebbe bella!

LA FORMOLA. Onde, siccome tutte le uova di una serqua essendo specificamente identiche, chi ne conosce

uno conosce tutta la sèrqua; così altrettanto sarebbe aver l'idea del possibile, quanto percepire un colore, e tanto percepire un colore, quanto apprendere il possibile.

L'ENTE. E in tal caso anche le bestie avrebbero contezza dei fatti miei, poichè provano molte sensazioni; e potrebbero quindi, con pregiudizio del mio decoro, essere rosminiane.

LA FORMOLA. E siccome le sensazioni si fanno coll'aiuto del corpo e per via di qualche senso, tu dovresti anco entrare nello spirito umano per la stessa strada: e allora si dovrebbe determinare qual sia il senso dell'ente possibile.

L'ENTE. Ho caro che tu metta in mostra coteste asurdità; perchè esse sono tali, che assicurano la mia dignità e i miei diritti in eterno.

LA FORMOLA. Dunque?

L'ENTE. Dunque, se si dee conchiudere qualche cosa, ne lascio a te il carico; perchè gli strani concetti che sei venuta snocciolando, mi hanno fatto perdere il filo del ragionamento.

LA FORMOLA. Tali stranezze sono un corollario inevitabile dell'opinione che introduce fra la tua natura e l'impression sensitiva una medesimezza specifica. Concludiamo adunque che questa medesimezza non ha luogo.

L'ENTE. Sì, concludiamo.

LA FORMOLA. E siccome siamo pure rimasti che fra te e l'impressione non corre medesimezza numerica; oltre che questa non può stare dove interviene una diversità specifica; si dee eziandio inferire che fra l'ente ideale e l'impression sensitiva non passa medesimezza di sorte.

L'ENTE. Accetto le tue conclusioni; perchè io m'in-

duceva a malincuore • quasi sforzatamente ad accomunare il mio essere e grado coll'impressione dei sensi.

LA FORMOLA. Ciò posto, devi pure concedere che il reale non risulta da un'equazione fra l'idea e il senso, come vuole il Rosmini.

L'ENTE. Ma in tal caso come può stare che l'impressione sia un ente? Questa proposizione mi par pure impossibile a negarsi; e tuttavia ella non può esser vera, se non corre fra le due cose una certa eguaglianza o similitudine.

LA FORMOLA. Quando tu dici: *l'impressione sensitiva è un ente*, la voce *ente* suona ella un concreto o un astratto?

L'ENTE. Un astratto.

LA FORMOLA. È ella sinonima di *ente necessario*, ovvero di *esistenza*, pigliando questa voce nel mio senso, per significare una cosa contingente, che non ha in sè stessa la ragion sufficiente della realtà propria?

L'ENTE. Di un'esistenza.

LA FORMOLA. Ora quando tu dici: *io sono l'ente*, questa parola *ente* significa anch'ella un astratto?

L'ENTE. No, se per astratto intendi il risultato dell'astrazione; giacchè io sono una forma divina, come hai inteso più volte. Lo stesso tenore grammaticale della proposizione te lo dimostra; poichè se io fossi un astratto, dovrei dire: *io sono un ente*; e non: *io sono l'ente*.

LA FORMOLA. Sei tu per avventura una cosa esistente, nel senso ch'io dò a questa parola?

L'ENTE. Nemmeno; poichè io son necessario, e ho in me stesso la ragione sufficiente dell'esser mio.

LA FORMOLA. Dunque, allorchè si dice che l'impressione sensitiva è un *ente*, questo vocabolo non ha la medesima significanza che quando viene a te applicato;



tanto che i predicati delle due proposizioni non sono identici altro che verbalmente.

L'ENTE. Non si potrebbe dire che l'entità dell'impressione sensitiva si contiene in me stesso, come il particolare nell'universale, e che quindi fra noi due corre quella parentela e convenienza che passa tra la specie ed il genere? Oh to', non ci aveva pensato: ecco il vero scioglimento del nodo che ci dà fastidio. Il concetto del reale nasce veramente da un paragone che altri fa dell'impressione sensata coll'ente ideale, e dall'equazione che ne risulta. La qual equazione non è totale, ma parziale, e importa fra i suoi termini una relazione, non mica di medesimezza, ma sì bene di continenza, in quanto l'impressione è compresa nell'ideale.

LA FORMOLA. Vorrei che mi dichiarassi un po' meglio il tuo pensiero.

L'ENTE. Volentieri. Rispondimi categoricamente. Non sono io l'ente possibile?

LA FORMOLA. Sì.

L'ENTE. Il possibile, inteso generalmente, non è egli di sua natura indeterminato, e non può attuarsi in mille modi diversi?

LA FORMOLA. Tu puoi dunque, come Proteo, trasformarti a tuo talento?

L'ENTE. Sicuro.

LA FORMOLA. Io non era informata di cotesta tua prerogativa, e credeva che le metamorfosi degli iddii fossero finite ai tempi di Ovidio; anzi io portava ferma opinione che tu fossi immutabile. Ma poichè m'insegni che non è così, io debbo prestarti fede; perchè ragionevolmente niuno dee conoscere meglio di te stesso la tua natura.

L'ENTE. Se dunque io posso essere determinato in

mille guise diverse, non è egli vero che l'impressione sensitiva è una di queste determinazioni?

LA FORMOLA. Avendoti accordate le premesse, non posso negarti la conseguenza. Ben mi dà qualche meraviglia l'intendere che tu possa discendere dalla maestà del trono, e lasciare in disparte quella forma divina che mi hai detto essere tua propria, per diventare, verbigrazia, un sapore o un profumo.

L'ENTE. La mia dignità consiste appunto nel poter essere ogni cosa, senza abbandonare l'essenza mia propria, che consiste nella indeterminazione.

LA FORMOLA. Come il dio de' panteisti.

L'ENTE. Appunto; laonde puoi, senza adularmi, applicare a me, ente possibile, ciò che un antico affermava di Giove, dicendo *ch'egli è tutto ciò che si vede ed ha movimento*. Imperocchè, secondo uno dei canoni del mio maestro, tutte le cose create sono altrettante determinazioni dell'ente ideale o possibile; ma siccome io sono infinito, e niuna di esse può esaurire la capacità mia, io non posso *compiermi ed assolvermi*, che in Dio medesimo.

LA FORMOLA. Tu sei dunque, se colgo bene il tuo pensiero, un ente *iniziale*, che comincia a realizzarsi (vocabolo purissimo, perchè rosminiano) nel mondo, ma non può assolversi che in Dio, di cui sei una forma.

L'ENTE. A meraviglia. Tu mi raffinisci tra le mani, diletta Formola: hai indovinato a capello il pensiero, e persino le locuzioni del mio Rosmini.

LA FORMOLA. Io veggio un solo pericolo in cotesta tua dottrina.

L'ENTE. Quale?

LA FORMOLA. Quello di riscuotere gli applausi dei panteisti.

L'ENTE. Non sarebbe gran male; perchè essendo io universale, come ti ho detto, debbo essere amico di tutto il mondo.

LA FORMOLA. Non ho che apporre. Ora ripiglia il tuo raziocinio.

L'ENTE. Se dunque l'impressione sensitiva è una delle mie determinazioni, ben vedi che tra me ed essa dee correre una certa medesimezza parziale; quella cioè, che ha luogo fra una parte e il tutto, fra il contenuto e il suo contenente, tanto che, sebbene, propriamente parlando, dir non si possa che l'impressione sia l'ente, si può tuttavia affermare a rigor di termini che l'ente, essendo tutto, è anche l'impressione.

LA FORMOLA. Il reale consiste adunque in cotesta medesimezza parziale che corre tra il fatto tuo e l'impressione sensitiva.

L'ENTE. Sicuro. Che dici ora di questa soluzione? Non ti par bella, eh?

LA FORMOLA. Bellissima; ma acciò io possa gustarla perfettamente, uopo è che ti degni di spiegarmela a parte a parte.

L'ENTE. Ti compiacerò tanto più volentieri, che ora ho buono in mano, e non mi fai più paura co' tuoi sofismi.

LA FORMOLA. Tu dici adunque che l'impressione del senso ha verso di te la relazione della parte col tutto, e della specie col genere?

L'ENTE. Sì; e in ciò consiste la nostra medesimezza.

LA FORMOLA. Tu sei l'ente possibile?

L'ENTE. Diavolo! Che abbia ancora da dirti il mio nome?

LA FORMOLA. Essendo tu l'ente possibile in universale, comprendi tutti i possibili in particolare.

L'ENTE. Li comprendo, e perciò sono identico a ciascuno di essi.

LA FORMOLA. Contieni tu qualche altra cosa, oltre tutti i possibili particolari?

L'ENTE. No, perchè la mia essenza è di esser l'ente possibile; nulla meno e nulla più.

LA FORMOLA. Niuna cosa adunque può far parte della tua natura, e racchiudersi in te, se non in quanto è possibile?

L'ENTE. Niuna.

LA FORMOLA. Testè mi dicesti che l'impressione sensibile ti appartiene come la specie appartiene al genere, e come la parte è contenuta nel tutto.

L'ENTE. Sì.

LA FORMOLA. Ma cotesta impressione che ti appartiene, è ella solo possibile o di un'altra natura?

L'ENTE. È solamente possibile; perchè io non posso, secondo la mia essenza, contener nulla, se non in quanto è possibile.

LA FORMOLA. Dunque l'equazione e la parziale medesimezza di eui ragionavi, corre solo fra te e un'impressione possibile. Ora insegnami come due possibilità unite insieme possano costituire una realtà. Per me ti confesso che io non lo veggio; e tengo per fermo che, non che due, ma mille possibilità non potranno mai fare una cosa reale. Fra il possibile e il reale corre un infinito intervallo, che non può essere superato se non da un altro infinito, cioè dall'azione creatrice della Causa prima. L'impressione effettiva, che sola è atta a darci il reale, perchè già lo contiene, non è cosa che ti appartenga, e non ha teco alcuna comunità di natura; perchè essa è reale; e tu sei solamente possibile. Tu taci?

L'ENTE. Povero me! Non so per qual fato accada che,

parlande teco, io mi dimentichi le più belle mie prerogative. Come mai poteva io concederti di esser semplicemente l'ente possibile, quando sono anco l'ente ideale, e una delle tre forme di Dio?

LA FORMOLA. Tu credi dunque con cotesto titolo di poter mantenere la tua parziale medesimezza coll'impressione sensitiva?

L'ENTE. Senza dubbio; e se io non ho la realtà in proprio, posso bene accattarla dall'altra forma mia sorella, e servirmene per le mie occorrenze.

LA FORMOLA. Il che vuol dire che l'impressione sensitiva fa teco un'equazione, in quanto essendo tu una forma divina, e Dio non essendo solo ideale, ma eziandio reale, tu vieni di rimbalzo a poter disporre della realtà, e a pareggiarti in virtù di essa all'impressione effettiva del senso.

L'ENTE. Così è.

LA FORMOLA. Ma dimmi: come mai posso io sapere che Iddio, oltre la forma dell'ideale, abbia eziandio quella del reale?

L'ENTE. Perchè lo vedi.

LA FORMOLA. Cogli occhi del corpo?

L'ENTE. Baie. Credi tu che lo spirito non abbia anch'esso il vedere?

LA FORMOLA. Lo spirito ha dunque una facoltà con cui può vedere la forma reale di Dio. Ti ringrazio dell'avviso; perchè io credeva che, conforme a' tuoi dettati, si potesse bensì vedere l'idealità divina, ma non la realtà.

L'ENTE. Intendiamoci bene, acciò non mi accusi di contraddizione al tuo solito. Quando dissi vedere, parlai per metafora; a rigor di termini l'uomo può conoscere la realtà divina, ma non averne l'intuito, nè la visione.

**LA FORMOLA.** In che la conoscenza differisce dalla visione e dall'intuito?

**L'ENTE.** La conoscenza ci porge bensì un'idea astratta e generica, ma non concreta nè individuata della cosa.

**LA FORMOLA.** Tanto che noi conosciamo la realtà divina, in quanto applichiamo a Dio il concetto del reale astratto e generico.

**L'ENTE.** Così è.

**LA FORMOLA.** Qual è la facoltà che fa questa applicazione? Forse quella d'intendere?

**L'ENTE.** No, perchè essa apprende solo l'ideale.

**LA FORMOLA.** O quella di sentire?

**L'ENTE.** No, perchè il reale non è un'impressione sensibile.

**LA FORMOLA.** Dunque sarà la ragione nel senso rosminiano?

**L'ENTE.** Attendi. La ragione, come potenza semplicemente giudicatrice, non pare che possa procreare il reale; poichè essa non ha altro ufficio che quello di congiungere l'intelligibile col sensibile. Ora abbiamo veduto che da questo solo accoppiamento non può emergere il concetto di realtà.

**LA FORMOLA.** Sarà dunque la ragione, come facoltà raziocinatrice.

**L'ENTE.** Sicuro; perchè lo spirito, benchè non possenga ancora il reale divino, può sulle ali del raziocinio pervenire a scoprirlo.

**LA FORMOLA.** Mostrami ora come si faccia cotesta scoperta.

**L'ENTE.** Lo spirito, contemplando il reale, conosce che è una semplice proprietà, e applicando il principio di sostanza.....

LA FORMOLA. Cotesto è l'argomento *a priori* del Rosmini, ed è inutile il ripeterlo, perchè ci siamo già chiariti che si fonda in una petizion di principio, e presuppone nello spirito umano quel concetto del reale di cui si vuole esplicare l'acquisto (1).

L'ENTE. Oh vedi; non me ne ricordava. Dunque per toglierci d'impiccio, diciamo che l'idea del reale è innata.

LA FORMOLA. Se vuoi toglierti d'impiccio, rinunziando al sistema del tuo maestro, sta bene; ma se perseveri in esso, non puoi ammetter nulla d'ingenito nello spirito umano, fuorchè te stesso.

L'ENTE. Piuttosto che rinnegare questo gran principio e darmi un compagno, amerei meglio dire che l'ideale è un concetto creato di pianta dalla ragione.

LA FORMOLA. A tal effetto ti convien pure lasciar di essere Rosminiano. Oltre che, poco ti gioverebbe; perchè un concetto procreato dalla ragione finita dell'uomo non avrebbe alcun valore obbiettivo, nè se ne potrebbe cavare maggior costrutto nella scienza, che dai fantasmi dell'immaginazione. Imperocchè, di grazia, pensi tu che la ragione possa creare la forma del reale divino o solo il concetto di questa forma?

L'ENTE. Parti egli che io sia così poco cristiano da voler fare di Dio una fattura della ragione?

LA FORMOLA. Che mi so io? Tu hai molti privilegi che io non conosco. Se tu, *compiendoti ed assolvendoti*, diventi Dio, puoi bene aggiudicarti il potere di creare la realtà divina.

L'ENTE. Quando io uso questo linguaggio, parlo del concetto, e non della cosa.

(1) Vedi la lettera decima del tomo precedente.

LA FORMOLA. In tal caso niuno potrà mai sapere se il concetto sia legittimo e rappresenti fedelmente la cosa significata. Per accertarsene non ci ha altro verso che quello di paragonare il concetto con essa cosa, e vedere se si riscontrano insieme. Converrebbe adunque aver l'intuito immediato e diretto del reale, contemplandolo in sè stesso, senza mediatore di sorta e direttamente, poi raffrontarlo col suo concetto; ma, secondo tal presupposto, questo concetto diverrebbe inutile, giacchè il reale si conoscerebbe senza il suo aiuto.

L'ENTE. Sia in buon' ora.

LA FORMOLA. Se non hai altro partito alle mani, bisogna conchiudere che quella forma reale di Dio onde parla il Rosmini, non si può conoscere in nessun modo, e ripugna ai principi della sua dottrina; tanto che non dei confidarti nell'aiuto di una sorella che non si trova, e come figliuolo unico, non puoi sperare che in te medesimo.

L'ENTE. E credi tu che io non rechi meco stesso quanto mi occorre? Tu non conosci le ricchezze dell'ente possibile.

LA FORMOLA. Torniamo dunque a bomba, affinchè tu possi mostrarmele. Tu affermasti che l'impressione sensitiva ha verso di te la relazione della specie, e della parte verso il genere e il tutto; ma esaminando meco di conserva l'esser tuo come possibile e come ideale, ti accorgesti che tal relazione non può aver luogo.

L'ENTE. Se la relazione non è di questa sorte, sarà di un'altra; le relazioni sono tante! Pogniamo che sia di similitudine. Lo spirito, paragonando l'idea coll'impressione sensitiva.....

LA FORMOLA. Paragonando? Oh dimmi, caro Ente, prima che vadi più innanzi, cos'è il paragone?



L'ENTE. È l'accostamento mentale che si fa di due idee, e quasi la sovrapposizione dell'una all'altra, per ritrarne le convenienze o le discrepanze.

LA FORMOLA. M'immagino che coteste due idee bisogna conoscerle per poterle ragguagliare insieme.

L'ENTE. Conoscer le idee! Che diamine di linguaggio è il tuo? Chi ti ha insegnato a favellare così? Si può egli conoscere senza idee, o avere idee senza conoscere?

LA FORMOLA. Dunque, quando tu paragoni due oggetti, ti è d'uopo conoscerli entrambi per farne il confronto.

L'ENTE. Certo che il paragone con un'idea sola è impossibile.

LA FORMOLA. Quali sono le cose che tu paragoni, per cavarne quella similitudine da cui nasce il concetto del reale?

L'ENTE. L'impression sensitiva, e la mia propria persona, cioè l'ente possibile.

LA FORMOLA. Ma se la comparazione non può farsi che tra due idee, uopo è che tu e l'impressione del senso siate due idee.

L'ENTE. Non sono io forse ideale per essenza, anzi l'idea unica?

LA FORMOLA. Niuno dubita dell'idealità tua; onde per quanto ti spetta non c'è difficoltà alcuna. Ma ciò che m'imbrogia si è l'impression sensitiva; imperocchè, se tu sei l'idea unica, come veramente affermano tutti i tuoi partigiani, l'impressione non può essere idea; e se non è tale, come può costituire uno dei termini del paragone?

L'ENTE. Ammira, cara Formola, la sagacità e la previdenza di coloro che tu chiami a buon diritto miei partigiani. Vedi tu questo libro che fa parte della mia biblioteca tascabile?

LA FORMOLA. Oh com'è smingherlino!

L'ENTE. È un libro d'ore, scritto in italiano colla penna di Sallustio: tutto sugo e sostanza. L'autore, che è mio buon amico, ha antiveduta la tua obbiezione, e l'ha esposta a dilungo.

LA FORMOLA. Risolvendola anticipatamente?

L'ENTE. E come! Senti; e preparati alla meraviglia.  
 « Se il giudizio non può aver luogo che fra due concetti, e i concetti si formano per mezzo del giudizio; a  
 » uscire di questo circolo io non veggio altra via che  
 » quella di riconoscere con Rosmini un concetto primo,  
 » un'idea nella nostra mente, anteriore ad ogni giudizio;  
 » e di porre un giudizio primitivo che la mente forma  
 » ma non paragonando due idee fra loro, ma un'idea  
 » e un sentimento (1) ». Si può egli essere più stringente e più chiaro?

LA FORMOLA. Cotesto giudizio primitivo è egli esprimibile con parole o no?

L'ENTE. Certo che lo è; giacchè noi non potremmo parlarne, come facciamo, se non estrinsecandolo in forma di proposizione.

LA FORMOLA. La proposizione consta di parole, non è vero?

L'ENTE. Fuor di dubbio.

LA FORMOLA. E ognuna di tali parole dee avere un senso, che è quanto dire esprimere un'idea?

L'ENTE. Sicuro; perchè altrimenti sarebbero inintelligibili, e quindi inutili; nè potrebbero fare una proposizione.

LA FORMOLA. Il giudizio primitivo di cui discorri, non si potrebbe esprimere così: *ciò che sento è sussistente?*

(1) *Lettere di un Rosminiano*. Torino, 1842, p. 157, 158.

L'ENTE. Bene.

LA FORMOLA. Coteste voci, essendo varie, distinte ed avendo un significato, esprimono dunque altrettante idee?

L'ENTE. Certamente.

LA FORMOLA. Dimmi ancora: ciascuna delle parole onde consta tal proposizione, ha ella un senso proprio o un senso comune a tutte le sue compagne?

L'ENTE. Non può avere un senso comune; perchè altrimenti le dette voci sarebbero tutte sinonime; laddove è chiaro che nol sono. Oltrechè una filatessa di sinonimi, senz'altro, non può fare una proposizione, nè quindi esprimere un giudizio.

LA FORMOLA. Le voci che hanno un senso e non sono sinonime, non rappresentano forse, ciascuna di esse, un'idea propria?

L'ENTE. Per saperlo basta aprire il vocabolario.

LA FORMOLA. L'anzidetta proposizione è composta di cinque vocaboli; ciascuno dei quali dee conseguentemente significare un concetto proprio e diverso dalle nozioni racchiusa nelle altre voci.

L'ENTE. Senza fallo.

LA FORMOLA. Il concetto dell'ente ideale o possibile si trova egli fra le idee espresse da quelle cinque parole?

L'ENTE. Puoi dubitarne? Non vedi che, dicendo *è sussistente*, la voce *è* esprime la terza persona singolare del mio indicativo?

LA FORMOLA. Ma se l'idea espressa dalla voce *è* si è quella dell'ente, cioè di te proprio, e se gli altri quattro vocaboli esprimono concetti diversi, ti prego a dirmi quali siano tali concetti.

L'ENTE. Gli altri vocaboli non esprimono concetti, propriamente parlando, ma sentimenti soltanto; e costituiscono la materia, non la forma della proposizione, come dice il mio maestro.

LA FORMOLA. Tutto bene: solo vorrei che tu lasciassi quella frase *propriamente parlando*; la quale supporrebbe che un filosofo tuo pari possa talvolta parlare impropriamente.

L'ENTE. Non sono io l'inventore di tal frase; ma il mio Sallustio. Senti come parla: « Noi non abbiamo *propriamente l'idea* di sussistenza, ma solo la *persuasione* per mezzo di un giudizio. Questo giudizio che » pronuncia il *verbo* della mente, suppone come condizioni l'idea e la sensazione, il possibile ed il sensibile (1) ».

LA FORMOLA. Una persuasione, senza idea, non è ella cieca?

L'ENTE. Pare; poichè l'idea è il solo lume della mente.

LA FORMOLA. Dunque, allorchè tu pronunzi i quattro vocaboli summenzionati e li riunisci in un solo giudizio, tu hai una persuasione cieca.

L'ENTE. Sicuro.

LA FORMOLA. Se la è così, non capisco con qual diritto i Rosminiani si burlino della fede istintiva, ammessa dalla scuola scozzese; poichè il loro giudizio è dello stesso genere. Ma lasciando questo da parte, insegnami ancora se tu sai di avere cotesta persuasione cieca?

L'ENTE. È probabile che lo sappia, poichè te lo dico, e i miei te lo confermano.

LA FORMOLA. Si può sapere una cosa a cui non si pensa?

L'ENTE. No.

LA FORMOLA. Si può pensare a una cosa di cui non si ha l'idea?

(1) *Lettere di un Rosminiano*, p. 150.

L'ENTE. Nemmeno.

LA FORMOLA. Tu hai dunque l'idea della tua persuasione cieca?

L'ENTE. Certamente.

LA FORMOLA. Ma la sola idea che entri nel prefato giudizio, non è quella dell'ente ideale e possibile? L'idea della tua persuasione cieca è dunque quella dell'ente possibile.

L'ENTE. Ora m'avveggo che ho fatto male a concederti tal persuasione esser cieca; venendo ella illustrata dal mio proprio lume, che rischiara tutto quello che tocca.

LA FORMOLA. Tornando adunque al nostro giudizio, tu devi dire che esso consta di un'idea e di uno o più sentimenti, che tu hai la persuasione della verità di esso giudizio, e che tal persuasione non è cieca; perchè la parte sentimentale, cioè la materia del giudizio, è illustrata dalla parte ideale, cioè dalla forma di esso; che è quanto dire dal tuo proprio splendore.

L'ENTE. Mi stupisce che, sapendo esprimere così bene i fatti miei, tu vada tuttora sofisticando per volgerli in dubbio.

LA FORMOLA. Lo fo per essere ben sicura d'intenderli. Continua ora a rispondermi pazientemente e a rischiarmi col tuo lume. Tu conosci dunque i termini sensibili del giudizio, in quanto vengono illustrati dal termine intelligibile che gli accompagna.

L'ENTE. Così è.

LA FORMOLA. Il sensibile, in quanto ti è noto per essere illustrato dall'intelligibile, è egli tuttavia sensibile o diventa intelligibile?

L'ENTE. Il sensibile, come sensibile, non può esser noto a me, nè a nessuno; perchè esso è tenelire puris-

sime; e ripugna che il buio sia luce. Il sensibile adunque non può esser noto se non in quanto diventa intelligibile; imperocchè, dire che il sensibile è conosciuto e affermare che è diventato intelligibile, è tutt'uno.

LA FORMOLA. Avrei molti dubbi da proporti intorno a cotesta trasformazione del sensibile in intelligibile; la quale mi sembra nel tuo sistema tenere assai del miracoloso. Imperocchè, se l'intelligibile è una forma divina, e il sensibile è una cosa creata, la metamorfosi di cui discorri, importerebbe la conversione della creatura nel Creatore. Ma per non complicare di troppo la questione lascio tuttociò da parte, e ti concedo per ora che il sensibile possa diventare intelligibile. Se cotesta è una vera tramutazione, e non una gherminella per ingannare i semplici, essa vuol esser fatta in coscienza, e il sensibile, deposta la propria natura come sensibile, dee pigliar quella dell'intelligibile.

L'ENTE. E così avviene. Non credere che ci sia inganno; te ne dò la mia parola da galantuomo.

LA FORMOLA. Ma la natura dell'intelligibile non è ella di essere, non dico già astratta col tuo maestro, perchè so che questa voce scotta ai discepoli, ma universale, indeterminata, meramente possibile ed escludente ogni realtà?

L'ENTE. Certo.

LA FORMOLA. Dunque il sensibile, diventando intelligibile, dee vestire tutte queste doti, e riuscire anch'esso una cosa generica, indefinita, prettamente possibile, e via scorrendo. Ora mostrami in che modo da tale trasfigurazione del sensibile possa nascere il concetto del reale inchiuso nel giudizio; altrimenti, invece di spiegarmi l'origine di questo concetto, tu avrai provata la sua ripugnanza.

L'ENTE. Il sensibile, in quanto diventa intelligibile, partecipa alle doti di esso, ed è ideale, non reale. La realtà consiste nel sensibile come sensibile, e non in esso come intelligibile. Senti ciò che dice il mio commentatore: «Non è l'idea dell'essere possibile che ci dà la » *realità* compresa nella percezione intellettuale; l'elemento reale ci è dato dalla percezione sensitiva; l'idea dell'essere ci dà solo il predicato con cui formiamo il giudizio: *il reale da me sentito è un essere determinato in questo o quell'altro modo; o che è lo stesso: il tal essere è reale o sussistente* (1) ».

LA FORMOLA. Cotesto reale è come una palla che l'ideale e il sensibile si gittano a vicenda, senza che niuno di essi possa afferrarla e tenerla in mano tanto che altri la veggia. Dimmi, caro Ente, potresti contare quante volte per cogliere il reale mi hai fatto balzare dall'uno all'altro di quei due termini? Ora mi riporti alla percezione sensitiva; ma tu stesso me ne caccerei di nuovo, ove io ti chiedga se la percezione sensitiva, accompagnata dalla intellettuale, possa somministrare altrui la menoma cognizione o persuasione che dir si voglia.

L'ENTE. No; il mio maestro distingue l'una dall'altra, e concede che la seconda è necessaria al giudizio.

LA FORMOLA. E ciò che distingue la percezione intellettuale dalla sensitiva non è appunto l'accessione dell'intelligibile?

L'ENTE. Sì.

LA FORMOLA. Dunque egli è l'intelligibile *che ci dà la realtà compresa nella percezione intellettuale*, e non il sensibile. Il balzo è fatto, e la palla, rimbeccata dal senso, è di nuovo in pugno all'intelletto.

(1) *Lettere di un Rosminiano*, p. 155.

L'ENTE. Tu non ti ricordi che l'apprension nostra del reale è una *persuasione* e non una *cognizione*, come i miei ti hanno insegnato più volte.

LA FORMOLA. Cotesta persuasione è ella dotata o sfor-  
nita di coscienza?

L'ENTE. Se fosse sforzata di coscienza, non potremmo sapere di averla.

LA FORMOLA. Si può aver coscienza di una cosa, senza pensarla?

L'ENTE. No.

LA FORMOLA. Tu sei dunque persuaso di una cosa, in quanto la pensi; nè puoi pensarla, senza averne l'idea. Una persuasione senza cognizione, come un giudizio senza due idee, è uno di quei trovati verbali e scotistici, con cui il tuo maestro vuole accopparla agli avversari e palliare le proprie contradizioni. Ma lo stesso vocabolario ripugna a queste misere sottigliezze; conciossiachè, se la parola *reale* si trova nelle nostre lingue e si distingue da tutti gli altri vocaboli, bisogna pure ch'essa esprima un'idea.

L'ENTE. Un giudizio, cuor mio, e non un'idea.

LA FORMOLA. In tal caso tu non conosceresti il giudizio nell'atto stesso che lo porti, e quindi non sapresti di portarlo; perchè tutto ciò che si conosce, in quanto si conosce, è idea necessariamente. Se dunque l'apprensione della realtà non è un'idea, non può nè anco essere un giudizio, e perciò vanno a monte il paragone e l'equazione di cui discorrevi.

L'ENTE. « Voi dite che, secondo il Rosmini, *la percezione dell'esistenza delle cose create è opera d'un giudizio, per cui si fa un'equazione fra l'idea dell'ente possibile e l'apprensione sensitiva*. Ma il Rosmini non dice precisamente così; egli dice invece



» che *il fatto conosciuto dee formare un'equazione colla forma della ragione*. L'equazione adunque non è fra un sensibile e un intelligibile, ma fra il fatto (sensibile) conosciuto e l'intelligibile, in quanto che la mente pensa lo stesso essere in due *modi* diversi, cioè in *atto* e in *potenza* (1) ».

LA FORMOLA. Sono parole del tuo Sallustio?

L'ENTE. Appunto; e puoi avvedertene al sentenziare laconico e sobrio di ragioni. Io avevo scordato questo passo veramente classico, e perciò mi ero mostrato troppo condiscente a farti buono il paragon giudiziale, secondo il tuo modo inesatto di determinarlo. Or ecco preclusa ogni via a' tuoi sofismi.

LA FORMOLA. Il paragone corre adunque tra il fatto conosciuto e l'ente possibile.

L'ENTE. Così è. Ora il *fatto conosciuto*, non essendo un mero sensibile, può venire agevolmente ragguagliato coll'intelligibile.

LA FORMOLA. Se il fatto conosciuto non è un mero sensibile, dee contenere qualche cosa di più. In che consiste quest'arrota?

L'ENTE. L'aggiunto con cui esso fatto viene qualificato; dovrebbe bastare a mostrartelo. Imperocchè un fatto non si può dir conosciuto se non in quanto è unito alla forma della conoscenza.

LA FORMOLA. Che è quanto dire all'intelligibile?

L'ENTE. Sicuro.

LA FORMOLA. L'equazione giudiziale si potrebbe adunque esprimere in questo modo: il sensibile + l'intelligibile = all'intelligibile.

L'ENTE. Brava. Veggo che sei valente.

(1) *Lettere di un Rosminiano*, p. 151.

LA FORMOLA. La tua mercè. Questa equazione non ti par ella simile alla seguente:  $0 + 4 = 4$ ?

L'ENTE. Puoi crederlo? Il sensibile non è zero, ma qualche cosa.

LA FORMOLA. Se è qualche cosa, come mai l'intelligibile col soprassello del sensibile può pareggiare l'intelligibile schietto senz'altro?

L'ENTE. Avresti ragione, se il sensibile possedesse un'entità diversa da quella dell'intelligibile; ma siccome esso non è qualcosa, se non in quanto è intelligibile, i due termini dell'equazione si pareggiano sostanzialmente.

LA FORMOLA. Dunque il dire: *il sensibile + l'intelligibile = all'intelligibile*, è altrettanto che dire: *l'intelligibile = all'intelligibile*; come l'equazione  $0 + 4 = 4$  è identica all'equazione  $4 = 4$ . Tanto che il sensibile non entra nel tuo paragone altrimenti che in apparenza: nel fatto non ci si trova che l'intelligibile; e quindi non v'ha confronto, nè equazione, se queste operazioni dello spirito hanno d'uopo di due termini.

L'ENTE. L'equazione non è totale, ma parziale; « im-  
» perocchè la voce equazione non ha qui un significato  
» diverso da quello che abbia nell'algebra, dov'ella si  
» distingue da *identità*, eppure suppone l'*identità* delle  
» quantità espresse in due modi diversi nei due mem-  
» bri dell'equazione (1) ». Ora, applicando al nostro  
caso questa sorta di equazione, ti dico che « ciò che  
» s'identifica colla forma della cognizione è la materia  
» della cognizione in quanto è cognita; o, per dir me-  
» glio, è l'*essere*, che, in quanto è nel suo modo *reale*,  
» s'identifica coll'essere stesso in quanto è nel suo modo

(1) *Lettere di un Rosminiano*, p. 152.

» *ideale* (senza che però mai s'identifichino i suoi due » modi della *realità* e dell' *idealità*): in tal guisa la materia si identifica colla forma (1) ». Tu vedi adunque quanto sia falso il supporre « che la materia della cognizione, divisa dalla cognizione stessa, s'identifichi » colla *forma* considerata in sè stessa (2) ».

LA FORMOLA. Ma se il confronto corre tra la forma della cognizione e la materia in quanto è già cognita, l'equazione dee precederlo, e non seguirlo; e quindi tu, ricorrendo a tal confronto per ispiegar l'equazione, fai una gretta e puerile petizion di principio. Che imbroglio è cotesto?

L'ENTE. Sei tu che imbrogli. Le parole del mio amico non potrebbero essere più chiare e lampanti.

LA FORMOLA. Dimmi: il nostro scopo non è di spiegare in che modo si acquisti il concetto del reale?

L'ENTE. Sì.

LA FORMOLA. Tu e l'amico per chiarir tal concetto lo fate derivare da un'equazione.

L'ENTE. Bene.

LA FORMOLA. L'equazione di cui discorrete, esprimendo un'attinenza ed essendo il risultato di un paragone, arguisce due membri. Non è vero?

L'ENTE. Vero; e con questo?

LA FORMOLA. Uno di cotesti membri è la forma della cognizione, cioè il concetto dell'ente ideale e possibile.

L'ENTE. Verissimo.

LA FORMOLA. Ora ti prego a dirmi qual sia l'altro membro.

L'ENTE. Non l'hai inteso? Il *fatto*, cioè il *sensibile*

(1) *Lettere d'un Rosminiano*, p. 151, 152.

(2) *Ibidem*, p. 151.

*conosciuto; vale a dire la materia della cognizione in quanto è cognita.*

LA FORMOLA. Cotesto membro consta perciò di due elementi uniti insieme, cioè del sensibile e dell'intelligibile, della materia e della forma della cognizione.

L'ENTE. Sì.

LA FORMOLA. Ma l'unione del sensibile coll'intelligibile, della materia colla forma della cognizione, non è appunto ciò che costituisce l'equazione di cui parliamo, e dà origine al concetto di realtà? Dunque tu, per ispiegar l'equazione, supponi che essa abbia già avuto luogo; tu la fai constare di due membri, uno dei quali contiene ed esprime da sé solo tutto quanto il risultato dell'equazione medesima; tu consideri il concetto del reale come nato dall'equazione, quando esso la precede, e costituisce uno dei due termini senza i quali l'equazione è impossibile. Parti egli che la petizion di principio possa esser maggiore?

L'ENTE. Se dicessimo che « nella cognizione o percezione intellettuale la nostra mente vede un'equazione, cioè lo stesso essere in due modi diversi, in *potenza* ed in *atto*, nei quali l'essere veduto non differisce numericamente in quanto *a ciò che è posto*, eppure non s'identifica del tutto in quanto *al modo* (1) »; sarebbe racconcia ogni cosa.

LA FORMOLA. Ma come puoi tu sapere che cotesti due modi diversi appartengano a un solo e medesimo essere, non ostante il loro divario? E se il sai, a che pro un'equazione, che è già fatta, e precede, per così dire, se stessa?

L'ENTE. Io lo so, perchè l'uno dei due modi mi si

(1) *Lettere di un Rosminiano*, p. 152.

rappresenta come una potenza, e l'altro come un atto. Ora queste due cose essendo correlative, e la seconda compiendo la prima, io ne ritraggo ch'esse debbono appartenere a un solo e medesimo essere.

LA FORMOLA. La potenza non è forse la forma della cognizione, l'ente ideale o possibile, chiamato perciò dal tuo maestro l'ente iniziale?

L'ENTE. Sì.

LA FORMOLA. E l'atto non è il fatto conosciuto, la materia cognita, che è quanto dire l'ente reale?

L'ENTE. Sicuro.

LA FORMOLA. La notizia dell'atto presuppone dunque che l'equazione abbia già avuto luogo, e il concetto del reale sia acquistato. Avverti infatti che la voce *atto*, correlativa di quella di *agente*, è pregna di molte nozioni intellettuali, quali sono quelle di sostanza, di cagione e simili; onde a principio vedemmo che la nozione significata da tal vocabolo non si può dedurre dal solo sensibile. Quando tu adunque ti rappresenti esso sensibile come un atto, cioè come un modo dell'essere, l'equazione è già fatta; onde non puoi, senza circolo, ricorrere a tal atto per esplicar l'equazione.

L'ENTE. Via, per amor della pace e dei nostri polmoni, ti vo concedere che la nozion del reale non emerga da un paragone; e mi par di poterlo fare in coscienza, poichè il mio Paolo me lo permette; il quale confessa ingenuamente che, *se il giudizio primitivo non è un confronto di due termini al pari degli altri giudizi, sarà un'altra cosa* (1).

LA FORMOLA. Sarebbe però bene lo specificare qual sia cotesta cosa.

(1) BARONE, Lettera citata, p. 43.

L'ENTE. E Paolo il fa per modo, che non lascia nulla da desiderare. Il passo è lunghetto, ma bello; e non ti darà noia l'udirlo. Senti. « Ecco come la cosa procede: » l'*io* come essere intelligente, ha davanti di sè il vero, » cioè la conoscenza di tutte le condizioni sotto cui le » varie cose sono reali e sussistenti; ond'è che per mezzo dell'idea noi sappiamo che quando un *io* è modificato così e così, è segno che vi sussiste il tale oggetto reale, di cui però avevamo già piena conoscenza idealmente, cioè nel suo concetto. Fin qui non usciamo dal mondo intellettuale. Ma come l'*io* è un punto semplice in cui si congiunge coll'intendere anco il sentire, non è maraviglia che il medesimo *io* che intende si senta modificato: per ciò non ha da far altro che conchiudere; dunque vi sussiste quel tal essere per convincermi della cui attuazione non aveva bisogno d'altra cosa che di sentirmi in questa e in quella guisa modificato. Che vi sia mistero nella natura dell'*io* esser senziente intelligente nol nego: ma nè anco il toglie la percezion reidiana. Che poi nella dottrina di Rosmini vi sia necessità di equazioni o di confronti fra termini eterogenei, che vi s'incontrino assurdità, io nol vedo. Non trovo assurdo che un essere intelligente *sappia* per mezzo dell'idea (oggetto di cognizione) che cosa si sia il sentire, e che quest'*io* medesimo, come senziente, sentendo senta effettuato in sè quel sentire medesimo che conosceva già prima intendendolo, e quindi pel principio ideale di causalità e di esistenza giudichi sussistervi fuori di lui la causa modificatrice del suo sentimento, e questa esser tale o tale quale basti a render ragione compiuta del sentire da lui provato (1) ». Eh, che ne dici? Il mio Paolo ti par egli un uomo?

(1) Pag. 12, 13.

LA FORMOLA. Molto buono e ingegnoso. Se ho ben capito, il cárdine di cotesto razioeginio in ciò consiste, che il sentire, essendo qualche cosa, si contiene nella categoria generale dell'ente.....

L'ENTE. « Il *sentire* è anch'esso un intelligibile, benchè in quanto intelligibile si *conosca* e non si *senta* (1). ». Sono parole dell'autore, che chiosa il proprio testo, per non lasciare alcuna fatica al lettore. Vedi come il suo discorso è compiuto e non ci manca niente.

LA FORMOLA. Lo spirito sa dunque per mezzo dell'idea che cosa sia il sentire, benchè ancora non lo senta. Ora, perciocchè *come senziente, sentendo sente effettuato in sè quel sentire medesimo che conosceva già prima intendendolo*, egli conosce che il suo sentimento è una cosa reale, e può in virtù del principio di causalità dedurne l'esistenza dei corpi. Non è così?

L'ENTE. Appunto. Tu scorgi in che modo magistrale il mio Paolo abbia saputo sciogliere con una facciata quel nodo intricatissimo che ci diede tanto fastidio. Possiamo adunque chiudere il nostro colloquio, ormai troppo lungo; tanto più che io sono impaziente di ritrovare i miei amici, e dar loro la buona novella che tu sei de' nostri.

LA FORMOLA. Adagio, caro Ente: io non vorrei precipitare la mia conversione per forma, che avessi poi a pentirmene. Ascolta ancora una parola. In che maniera l'io, sentendosi modificato dal sentimento, può dire col tuo Paolo: *dunque vi sussiste quel tal essere, per convincermi della cui attuazione non aveva bisogno d'altra cosa che di sentirmi in questa e in quella guisa*

(1) Pag. 18, nota 16.

*modificato*? Non è egli vero che acciò la conclusione sia legittima, bisogna stabilire a guisa di premessa che l'attuazione dell'ente possibile e la modificazione sensitiva sono due cose identiche? Imperocchè, se tu ignori questa medesimezza, non puoi inferire dalla tua modificazione che quella tal attuazione abbia luogo.

L'ENTE. Bene.

LA FORMOLA. Ora il pronunziare la medesimezza dell'attuazione e del sentimento non è egli altrettanto che fare un'equazione e un confronto di due termini; come quello che occorre negli altri giudizi? L'arguta spiegazione del nostro Paolo non può dunque supplire al confronto e all'equazione, nè renderli superflui, poichè li presuppone ed ha in essi il suo fondamento. Ora, se per ispiegare il reale nel tuo sistema, bisogna ricorrere per ogni modo a un'equazione, e se tuttavia questa equazione è impossibile e contraddittoria, secondo i tuoi principi, come apparisce dalle cose fermate dianzi, tu puoi da te stesso vedere ciò che ne sèguita.

L'ENTE. Vorrei un po' vedere se tu sei buona a spiegare l'origine dell'idea del reale, senza far ricorso ad una equazione.

LA FORMOLA. Cotesta è un'altra quistione, di cui parleremo in miglior tempo. Mi basta per ora che la spiegazione data dal tuo Rosmini non si possa ammettere e ripugni a sè stessa.

L'ENTE. Ma pure questa spiegazione è la sola possibile. Non abbiamo noi veduto che il concetto del reale non può esser dato dall'intelletto, nè dal senso presi separatamente; e che quindi dee procedere dalla facoltà composta di giudicare? E se è piuttosto un giudizio che un concetto, non dee forse risultare a ogni modo da un paragone?



**LA FORMOLA.** Potrebbe essere che la deduzione del reale dal solo intelletto non sia poi tanto assurda. Finora non abbiamo ventilato questo partito.

**L'ENTE.** Sarebbe inutile il farlo. Imperocchè l'intelletto, non potendo conoscere altro che l'ente ideale e possibile, non sarà mai atto da sè medesimo a somministrarci il reale.

**LA FORMOLA.** So benissimo che, secondo i Rosminiani, l'oggetto intellettivo non è altro che l'ente ideale e possibile; e che in tal opinione consiste la sostanza del loro sistema. Ma si tratta appunto di vedere se essi abbiano ragione o no. Imperocchè, quando pervenissimo a scoprire che l'intelletto non apprende soltanto un aspetto dell'Ente, e che egli ha l'intuito del reale come dell'ideale, perchè queste due cose sono inseparabili nella cognizione come nell'effetto, sarebbe trovato ciò che andiamo cercando. Del rimanente, questo soggetto ha qualche connessione colla teorica rosminiana del giudizio, da noi finora discussa solo indirettamente, e di cui domani ci occuperemo, se ti piacerà di proseguire ad instruirmi e a comunicarmi i tesori della tua sapienza (1).

**L'ENTE.** A dirti il vero, io non ho più tempo da spen-

(1) Siccome questi Dialoghi mirano soltanto a provare la validità delle obbiezioni da me mosse alla rosminiana teorica, e d'altra parte l'espone in modo chiaro e adeguato la mia opinione intorno all'intelligibilità del reale, come reale, vorrebbe un lunghissimo discorso, mi riservo a trattar questo articolo distesamente nella Protologia. Mostrerò (spero con piena evidenza) che, oltre l'intelligibile assoluto, si dee ammettere un intelligibile relativo, e che tanto è lungi che questa seconda specie d'intelligibilità, essenzialmente diversa dall'idealità divina, guidi al panteismo, come parve a qualche Rosminiano, essa è anzi al tutto necessaria per chiudere la via a tal sistema.

dere in queste ciance. Sono, come sai, occupatissimo; e la sola considerazione che m'indurrebbe a trattenermi teco, sarebbe il giovamento che tu potresti ricevere da' miei colloqui. Ma tu sei troppo sofistica; onde il volerti persuadere qualcosa è come fare un buco nell'acqua; perchè muovi sempre novelli dubbi, e non sai fermarti in una conclusione.

LA FORMOLA. Via, benigno Ente, non voler negarmi questa grazia, e lasciare imperfetta l'opera incominciata. Ben vedi che, se non veniamo a capo del nostro discorso, le cose dette tornerebbero inutili; onde questo sarebbe il caso di dire che abbiamo perduto il tempo. Se io non mi arresto in una conclusione e ti propongo dei dubbi, ciò nasce parte da desiderio d'imparare, parte da grossezza d'intelletto, che non mi concede sempre di afferrare così in sul primo la forza delle tue ragioni. Ma spero che domani il negozio andrà per un altro verso, e che, grazie alla cortesia e alla pazienza da te usate nella nostra disputa, potremo concludere definitivamente.

L'ENTE. Se mi prometti di essere più docile e meno cavilatrice, ti concederò ancora cotesta tornata. Ma bada bene che sarà l'ultima.

LA FORMOLA. Farò ogni mio potere per mostrarmi grata di tanto favore. Addio dunque; a domani.

L'ENTE. Ehi. Non venir così presto, come hai fatto questa mattina. Tu dovresti sapere che da qualche tempo in qua io son diventato gentiluomo; e che i pari miei non si sogliono levare col sole. *Solo.* Io sudo per la passione. La disputa di quest'oggi è riuscita peggio che quella di ieri, benchè, ti so dire, io m'abbia stillato il cervello. Per buona ventura che nessuno ci ha sentiti. Ma se a cotesta squaldrinella toccasse il capriccio di pub-

blicare le nostre conversazioni? Eh via, che importa? La mia scuola, avendo riguardo allo stato in cui è ridotta, non ha paura di simili assalti; perchè gli scritti non fanno mutare opinione, se non a coloro che sanno leggere.

**DIALOGO TERZO**

---

**L'ENTE.** Così tardi e fuor di tempo, madonna Formola?

**LA FORMOLA.** Guasto io forse?

**L'ENTE.** Veramente io non credevo più che ci venissi. Vedi come il sole è alto: tu hai dovuto porre in oblio la nostra posta.

**LA FORMOLA.** Non avermi per così poco sollecita della tua conversazione e del frutto che ne ricavo. Ma io temevo di ricader nel fallo di ieri, e di riuscirti indiscreta o importuna, a venir troppo presto.

**L'ENTE.** Spiacemi che fra poco dovrò uscir di casa per le mie faccende.

**LA FORMOLA.** Indugiavi anco perchè prima di abboccarmi teco, volli rileggere l'operetta del nostro Paolo e spremere il sugo delle sue ragioni, onde risparmiarti al possibile il fastidio di comentarle e spiegarmene il senso.

**L'ENTE.** Cosicchè m'immagino che non hai più d'uopo della mia chiosa, e che, avendo ben compresi gli argo-

menti dell'amico, non occorre che io te ne arrechi degli altri, e sciupi il mio tempo a farti ricredere.

LA FORMOLA. Non so se io possa affidarmi di aver ben compresi gli argomenti del nostro Paolo, benchè vi abbia posto tutto il mio ingegno; ma se ci sono riuscito, mi risolvo che d'ora innanzi, Ente mio onorando, ti converrà pensare assai meno alla mia conversione, che a quella del nostro comune amico.

L'ENTE. Oh! oh! Tu sei oggi di buon umore, e vuoi burlare, non disputare, per quanto mi sembra.

LA FORMOLA. Io non burlo, nè disputo, ma ti dico schietto il mio pensiero; il quale si è che, se Paolo non ha mestieri di essere da te convertito, tu devi almeno guardarti di lasciar credere ch'ei sia d'accordo teco, per quanto hai a cuore l'illibatezza della tua fama.

L'ENTE. Se non parli per ischerzo, bisogna dire che farnetichi a supporre che mi possa nuocere l'accordarmi col mio migliore avvocato.

LA FORMOLA. Che Paolo abbia voluto avvocare la tua causa, tel credo tanto più volentieri, ch'egli asserma altrettanto; e niuno può volgere in dubbio la sincerità della sua protesta, perchè egli è una bocca d'oro. Ma si tratta appunto di vedere se per troppa sincerità il nostro amico non ti abbia pregiudicato, pensandosi di vantaggiarti. La dottrina che tu professi, non è appunto quella del Rosmini?

L'ENTE. Fa il tuo conto che il mio maestro ed io siamo un'anima in due corpi, e facciamo una mente sola.

LA FORMOLA. Qual fu il proposito principale del Rosmini nel dar fuori la sua filosofia?

L'ENTE. Oh bella! Il suo proposito fu d'insegnare il vero.

LA FORMOLA. Or se gli uomini avessero già posseduto

esso vero, sarebbe stato superfluo che il tuo maestro l'insegnasse.

L'ENTE. Te lo concedo; ma questo non era il caso; perchè niuno dei filosofi vissuti innanzi al Rosmini ebbe mai tanto d'ingegno e di buona fortuna da saper cogliere nel segno. Tu dovresti sapere che in ciò appunto consiste la somma e impareggiabile gloria del mio maestro; il quale, dopo ventiquattro secoli di vani sforzi e di travimenti speculativi, arrecò finalmente agli uomini quel prezioso vero che da tanto tempo cercavano indarno, ed erano quasi disperati di ritrovare.

LA FORMOLA. Dunque la filosofia che regnava, quando sorse il Rosmini, era falsa?

L'ENTE. Falsissima. Chi oggimai potrebbe mettere in dubbio l'assurdità del sensismo?

LA FORMOLA. Il vanto supremo del Rosmini perciò risiede nell'aver vinte e sterminate le dottrine dei sensisti?

L'ENTE. Sicuro; e vedi ch'egli combatte tali dottrine a ogni passo, si può dire, delle sue opere.

LA FORMOLA. So che almeno egli ne fa mostra, ed è appunto per questo rispetto che mi pare che il nostro Paolo abbia reso un pessimo servizio all'uomo che tu ami e riverisci sopra ogni altro.

L'ENTE. Ora m'accorgo a che vuoi riuscire. Tu rinnovi l'accusa di sensismo, onde facesti già motto nei nostri colloqui precedenti.

LA FORMOLA. Appunto; e perciò mi vorrai compatire, se, per non troncare il filo delle idee, mi converrà oggi rifarmi su qualcuna delle cose dianzi accennate. Quanto alla persona del tuo maestro, io ti confesso ch'egli avea acquistata, come filosofo, una certa riputazione, facendo le viste di combattere i sensisti e dando ad in-

tendere ai più ch'egli dissentiva onninamente dalla loro dottrina; anzi persuadendolo, come accade a chi sottigliezza d'ingegno, anco a sè stesso. E benchè gli accorti non si lasciassero infinocchiare, e sapessero sin d'allora che il Rosminianismo e il sensismo sono tutt'uno, nondimeno la moltitudine, che suole andar presa alle grida e alle apparenze, credeva il contrario e ti correva dietro. Ma ora, dopo la schietta confessione dell'ottimo Paolo, il prestigio si è dileguato, e anche i gonzi sanno che il sistema del tuo maestro è sostanzialmente identico a quel sensismo psicologico onde l'ultimo rampollo fu lo scetticismo obbiettivo del Kant e il dubbio universale di Davide Hume.

L'ENTE. Dunque, a senno del mio Paolo, io sono un sensista?

LA FORMOLA. Tale che, per qualche rispetto, puoi disgradarne tutti i valentuomini che ti precedettero nel medesimo aringo; giacchè niuno di essi, come avrò forse occasione di mostrarti, recò tant'oltre la filosofia del senso, quanto il nuovo tuo difensore.

L'ENTE. Io sarei veramente peggio che sensista, se dèssi fede alle tue parole. Ora m'avveggo alla stranezza ed enormità dell'accusa che non errano coloro i quali ti stimano guidata ne' tuoi giudizi assai meno dalla ignoranza o dalla leggerezza, che dalla malevolenza e dalla tristizia.

LA FORMOLA. Guàrdati, mio caro Ente, di non indurre altrui a pensare che tu sii mosso da tali affetti, credendomene capace. Io sono così aliena dalle disposizioni che mi attribuisce, che mi ti offro prontissima a mutar parere ogni qual volta tu mi provi che l'opinion mia non è fondata. E appunto con questo intendimento ero venuta oggi a trovarti; imperocchè, quantunque ti sappia

molto occupato, mi affidavo che, trattandosi di un semplice fatto, anzichè di un punto dottrinale, avresti potuto, senza grave incomodo, soddisfare al mio desiderio, spacciandomi con poche parole.

L'ENTE. Non mi pare davvero che ce ne vogliano molte per chiarire una cosa tanto chiara, e purgare il mio Paolo da una calunnia così enorme. Spicciati adunque, se tu sai, e accennami le frasi o i luoghi che ti fanno scrupolo nello scritto dell'amico.

LA FORMOLA. Della buona voglia. L'amico, dopo di avere avvertito che per *reale, concreto e sussistente*, egli non intende l'essere « in quanto si comunica all' » l'intelletto, *illuminandolo* come vero ed intelligibile « che è, ma... quella proprietà dell'essere medesimo per » cui si comunica al nostro sentimento facendosi *sentir* « come cosa buona (1) », soggiunge: « È di fatto che » tutti gli esseri possono comunicarsi all'uomo in due » maniere diverse, secondo le due facoltà differenti che » sono in noi: coll'una ci stanno avanti alla mente, si » vedono, coll'altra ci solleticano il sentimento, si sentono. Ciò degli esseri contingenti e finiti è vero fuori » di controversia: altro è il tipo intellettivo di un pomo, altro è il pomo medesimo in quanto mi addolcisce il palato (2) ». E poco appresso: « Afferrata bene » la distinzione tra *reale* e *ideale*, resta evidente poter » noi intuire un oggetto veramente esistente, anzi esistente per propria necessità, il quale perciò non può » non essere; benchè non lo intuiamo ancora reale nè » sussistente. Capisca: *intuire un oggetto reale per me* » è *intenderlo*, e per soprappiù anche *sentirlo* (3) ». Fi-

(1) BARONE, Lettera citata, p. 8.

(2) *Ibidem*.

(3) *Ibidem*, p. 9.



nalmente egli conchiude che per tal modo « sciogliesi » il terribile dilemma, che *l'idea dell'essere o è nulla o è cosa sussistente*. No, non è nulla; ma l'idea, *come idea*, non è nè anco una cosa sussistente; e non sarà mai una realtà, nè una sussistenza, finchè *intendere non è sentire*; o finchè una cosa che è *solo intesa* non è ancora *e intesa insieme e sentita*. — Dicea, poco fa, *idea come idea*; poichè niuno mai di sana mente negò che un ideale possa stare senz'appoggio di qualche reale; ma altro è *esservi* questo reale, o *conoscere che ci è o ci dev'essere*; altro *sentirne la sussistenza*, cioè la sua operazione sulla parte di noi sensitiva; nel che solo (convien ripeterlo) sta il concetto di realtà (1) ». Da questi varii luoghi io raccolgo che il nostro Paolo colloca nella sensibilità sola la facoltà che apprende il reale come reale, il che è appunto la dottrina professata da tutti i sensisti.

L'ENTE. Si vede, mia cara Formola, che tu sei ancora affatto novizia nella storia della filosofia, non meno che nella filosofia medesima. Il sensismo non consiste già, come stimi, nell'affermare che il senso apprenda il reale, ma nel credere che conoscere sia sentire. Ora il mio Paolo nei passi da te allegati e in tutto il corso della sua scrittura insegna formalmente il contrario; e già prima avea detto nei termini più risoluti: *nego che l'intendere sia sentire*, aggiugnendo che questa « distinzione, se ben vi si riflette, basta a sciorre quell'obiezione che, largamente sviluppata nell'*Introduzione* » e negli *Errori*, affascino molta gente (2) ». Vedi adunque quanto sia grande l'intervallo che corre dai sensi-

(1) BARONE, Lettera citata, p. 9, 10.

(2) *Ibidem*, p. 8.

sti al mio amico. Quelli confondono la virtù conoscitiva colla sensitiva, e riducono al senso tutte le potenze dello spirito umano: questi, all'incontro, ammette, oltre esso senso, la facoltà importantissima dell'intendere o conoscere, introduce fra l'uno e l'altra un divario essenziale, e fonda su tal distinzione, ch'egli chiama una *verga magica*, tutta la sua dottrina. Nè ciò facendo, egli discorda punto dalla sentenza del nostro comune maestro, anzi preme scrupolosamente le sue pedate; giacchè il perno della rosminiana teorica risiede appunto nel distinguere l'idea dal giudizio, riferendo l'una alla semplice facoltà intellettuale, e ripetendo l'altro dal concorso della facoltà sensitiva.

**LA FORMOLA.** Non ti nego che Paolo sia in ciò unanime al suo maestro; ben mi pare assai meno politico e sperto; come quegli che non dissimula il genio del suo sistema. A ogni modo, io ti so grado di avermi appreso qual sia il concetto che mi debbo far del sensismo, per non iscappucciare quando mi occorre di tenerne ragionamento. Se ti ho bene inteso, questo sistema non risiede mica nel dedurre dal senso la cognizione del reale e la potenza giudicativa, ma bensì nel negare che l'intendere sia sentire.

**L'ENTE.** Così è.

**LA FORMOLA.** In tal caso io vorrei sapere qual sia il torto morale del sensismo, di cui i filosofi di polso e gli uomini religiosi parlano al dì d'oggi con un certo orrore, come se vi si trovassero tutti i mali del mondo, e fosse più brutto dell'orco e della befana; dove che, giusta la tua definizione, esso mi pare non solo innocente, ma innocuo, e al tutto alieno da quei tristi effetti che gli si attribuiscono.

**L'ENTE.** Innocuo eh, un sistema così lontano dal vero? Tu vuoi il giambo, se mi fai tali interrogazioni.

LA FORMOLA. Il sensismo, come l'hai definito, può esser falso e cattivo speculativamente, come false, anzi assurde, sono parecchie opinioni di certi filosofi naturali e degli antichi fisici; ma non veggio dove stia la sua malfizia, e per qual cagione tanti uomini savi e i Rosminiani medesimi si accordino nel bandirgli la croce addosso, come ad un mostro nemico della religione e di ogni vivere morale e civile.

L'ENTE. Parti egli poca cosa il condurre per diritto filo di logica allo scetticismo universale e assoluto, spiantando quei veri santissimi e di somma importanza che sono il sostegno della virtù e il puntello della società umana?

LA FORMOLA. Come mai tanta rovina può nascere dal credere che *l'intendere sia sentire*, nel che, al parer tuo, consiste l'essenza del sensismo? Non vorrei che tu incorressi nel pericolo di calunniare i suoi fautori; il che si disconviene a ciascuno, ma a te massimamente, che, come alunno del Rosmini, déi guardarti con gran cura di calunniare il prossimo e di trasgredire i precetti della carità cristiana.

L'ENTE. Poichè sei così dotta in filosofia, non mi meraviglio più che non abbi capito il libro del mio Paolo. Dunque tu ignori che, confondendo l'intelletto col senso, si danno a quello le proprietà di questo, si annulla l'obiettività e la realtà di ogni nostro concetto, e quindi si apre il varco a un dubbio assoluto? Oh anche gli scolarelli sono al di d'oggi chiari di queste cose.

LA FORMOLA. Perciò tu stimi che il sensismo sia pernicioso, in quanto, applicando alle idee ciò che è proprio delle sensazioni, e adulterando la natura di quelle, ne distrugge il valore ontologico; imperocchè le sensazioni, essendo per sè medesime semplici modi dell'a-

nimo nostro senziente; non hanno alcun peso obbiettivo, ed essendo molteplici, varie, instabili, fluenti, relative, sono inette a rappresentare ciò che è necessario, immutabile ed assoluto.

**L'ENTE.** Quindi è che il mio maestro, per salvare il necessario, l'immutabile, l'assoluto, ammette una facoltà d'intendere distinta e differentissima da quella di sentire; la quale non ci potrebbe mai somministrare le idee di Dio, dell'anima, del dovere, del merito, e simiglianti, che sono di tanta importanza per la felicità degli uomini.

**LA FORMOLA.** Dio, l'anima e le altre cose che dici, sono esse reali?

**L'ENTE.** Realissime, poichè sono assolute o almeno collegate coll'assoluto per forma, che le prerogative di questo ci guarentiscono la realtà loro.

**LA FORMOLA.** Qual è la potenza che, al tuo parere, apprehende le cose reali?

**L'ENTE.** Il giudizio.

**LA FORMOLA.** Ora il giudizio non si distingue sostanzialmente dal senso, poichè giudicare è sentire, secondo l'opinione del nostro Paolo, se io ho bene inteso il suo libro. E vedi che Paolo stesso dice espressamente nei luoghi preallegati che l'apprensione della realtà ci è data unicamente dalla potenza sensitiva, poichè un oggetto inteso non è per noi reale se non in quanto è eziandio sentito. Il sentimento adunque, non l'intelletto, è la vera radice della cognizion del reale e dell'assoluto, e quindi di Dio, dell'anima e delle altre verità importantissime da te accennate. Ora, se per tua confessione il senso è inetto a darci notizia legittima dell'obbiettivo, del reale, dell'assoluto, e se la sola apprensione che noi abbiamo di queste cose ci viene dal senso, tu puoi vedere da te medesimo quel che ne segua.

L'ENTE. Tu dimentichi il mio dogma capitale, che *intendere non è sentire*; il qual dogma pone fra me e i sensisti un intervallo grandissimo e si può dire infinito.

LA FORMOLA. A che monta cotesto tuo dogma, quando ne alteri la natura e ne annulli la forza, aggiungendo col Destutt-Tracy e co' suoi consorti che *giudicare è sentire*, e ripetendo dal senso la contezza delle cose reali? Credi tu che il peccato del sensismo consista nel dedurre dal senso quelle vuote possibilità ideali, destituite di sussistenza, le quali tu assegni all'intelletto, come unico suo patrimonio? Oh, se a ciò si riducesse l'eresia di cui parliamo, ella sarebbe molto innocente. Il veleno del sensismo risiede nel far derivare dal senso, cioè da una facoltà incapacissima di manifestarci il vero essere obbiettivo, sostanziale e assoluto delle cose, la notizia di quelle realtà supreme in cui la religione e la morale si fondano. Ora e tu e il Rosmini e Paolo e tutta la tua scuola siete per questo rispetto al tutto d'accordo coi sensisti, poichè riferite al senso la cognizione delle cose che montano assai, e riservate all'intelletto la notizia solamente di quelle che non sono di alcun rilievo.

L'ENTE. Egli è falso che noi rechiamo al senso, secondo l'usanza de' sensisti, la cognizione delle cose che importano; perchè noi diciamo che il senso non ci può dar notizia del reale, se non mediante il concorso dell'intelletto, che è l'unica sorgente dell'elemento conoscitivo. Fra l'asserzione del mio Paolo, che l'oggetto inteso diventa reale quando è sentito, e quella del francese psicologo da te menzionato, che *giudicare è sentire*, corre un grandissimo divario; perchè questi parla di tutti gli elementi che compongono il giudizio, laddove l'amico mio discorre solo dell'elemento sensitivo,

che non può dar luogo ad alcun giudizio sulla realtà delle cose, se non mediante l'aiuto di un altro componente, somministrato dalla sola facoltà d'intendere.

LA FORMOLA. Il giudizio è dunque una facoltà mista, che versa nell'accozzamento dell'intelletto col senso, ciascuno dei quali reca il suo compito nel lavoro comune. Questo lavoro si è l'apprensione del reale; il quale perciò viene a constare di un ingrediente sensitivo, che è la sensazione o il sentimento, e di un ingrediente intellettivo, che è il concetto dell'ente possibile. Ho io còlta a dovere la tua sentenza?

L'ENTE. L'hai còlta a meraviglia.

LA FORMOLA. Ora ti chieggo una grazia.

L'ENTE. Quale?

LA FORMOLA. Vorrei che mi permettessi di separare per un solo istante i due elementi che compongono il reale.

L'ENTE. E perchè no? Niente vieta che io te lo conceda, poichè tali due elementi sono essenzialmente diversi e fra loro *inconfusibili*, come dicono leggiadramente i miei avvocati.

LA FORMOLA. Mettiamo dunque da un lato il concetto dell'ente possibile, e dall'altro l'apprension sensitiva.

L'ENTE. Bene; e con questo?

LA FORMOLA. Con questo ti chieggo se il concetto dell'ente possibile così disgregato contenga in qualche guisa il reale, e sia atto a somministrarcene la percezione.

L'ENTE. In nessun modo; perchè altrimenti il reale si confonderebbe col possibile contro l'articolo fondamentale di tutto il mio sistema, e io non sarei più la forma purissima dell'ente ideale, *incomunicabile* e *inconfusibile* colla forma reale, come ne insegna il mio maestro (1).

(1) Presso il BARONE, Lettera citata, p. 21.

LA FORMOLA. Dunque, mio caro Ente possibile, tu diventi reale, mediante l'accessione dell'elemento sensitivo.

L'ENTE. E perciò uno de' miei apologisti ti ha insegnato, come già vedemmo, che *non è l'idea dell'essere possibile che ci dà la realtà compresa nella percezione intellettiva*, e che *l'elemento reale ci è dato dalla percezione sensitiva* (1); cioè a dire dall'elemento sensibile, che accompagna l'apprensione dell'intelletto. La qual sentenza si accorda mirabilmente col dire del mio Paolo che *intuire un oggetto reale è sentirlo*.

LA FORMOLA. L'impressione sensibile è ella subbiettiva o obbiettiva?

L'ENTE. Subbiettiva senza dubbio.

LA FORMOLA. Sostituendo adunque l'epiteto di subbiettivo a quello di sensitivo, possiam dire che l'ente possibile diventa reale, mediante l'accessione di un elemento subbiettivo; e che quindi la subbiettività è la fonte della realtà. Ora, lasciando stare la contraddizione manifesta che si trova in questa sentenza, ben vedi che essa si ragguaglia appunto coll'ultima conclusione de' sensisti e involge un pirronismo assoluto; conciossiachè l'affermare che il reale, in quanto ci è noto, nasce dalla subbiettività e in lei si riposa, e il dire che ogni realtà è una mera apparenza, un'illusione naturale, una semplice forma dello spirito umano, una chimera, un segno, un delirio, è tutt'uno.

L'ENTE. Quando si ha da far colle tue pari, ti so dire che bisogna andare a rilento, e procedere col calzare del piombo; chè non ho mai conosciuto alcuno che sia più destro e abile di te a scambiare i dadi sul tavoliere.

(1) *Lettere di un Rosminiano*, p. 155.

Ecco che, permutando una voce ad un'altra, mi hai voluto far parere un'oca; ma non ti riuscirà, spero, perchè, ripigliando la mia frase, ti dico colle parole del mio difensore dianzi allegate, che *l'elemento del reale ci è dato dalla percezione sensitiva*, e non già dalla mera impressione o modificazione del senso, come testè mi sfuggì di bocca. Ora questa impressione e la *percezione sensitiva* sono due cose differentissime nel sistema del mio maestro.

LA FORMOLA. Nel sistema del tuo maestro la percezione sensitiva differisce certo dalla intellettiva, perchè l'una non comprende la nozione dell'ente, acchiusa nell'altra. Non veggio però del pari che la percezion sensitiva differisca dall'impressione o modificazione del senso altrimenti che pel vocabolo. Ma ti voglio concedere che differiscano, e ti prego solo a dirmi, se in virtù di tal differenza, la percezione sensitiva contenga obbiettività di sorta.

L'ENTE. No certo, perchè questa è un mio privilegio, e io sono l'unico oggetto che si trovi al mondo; tanto che Iddio medesimo non può partecipare a tale augusta prerogativa, se non in quanto io gliela comunico. Tu vedi adunque che l'obbiettività tutta quanta appartiene alla percezione intellettiva, nella quale io intervengo ed esercito le prime parti; laddove non m'inframmetto della percezion sensitiva e non le contribuisco nulla del mio.

LA FORMOLA. Se dunque da un lato questa percezione è tanto subbiettiva quanto la semplice impressione sensibile, e se dall'altro lato *l'elemento del reale ci è dato dalla percezione medesima*, ne segue che il reale è essenzialmente subbiettivo, e che il pirronismo dei rigidi sensisti è un corollario irrepugnabile della tua dottrina.



L'ENTE. I sensisti debbono riuscire al dubbio assoluto, perchè non riconoscendo alcuna potenza fuori del senso, non possono buscare l'obbiettività in nessun luogo, nè quindi salvare le cose reali da un intero naufragio. Ma io non sono in questo impaccio, perchè facendo professione di ammettere una facoltà d'intendere distinta da quella di sentire, e avente per termine un vero oggetto, cioè l'ente possibile, ci trovo a compimento tutto ciò che occorre per mettere in sicuro l'ente reale, mio buon fratello, e provvedere alle sue faccende.

LA FORMOLA. Bada bene, Ente mio dolce, che lo scambiatore dei dadi sei tu ora, e non io. Imperocchè poco dianzi tu derivavi il reale dal senso, e adesso lo deduci dall'intelletto, dove hai pur confessato che non si trova. Tu ritorni al giuoco dell'altalena, onde facesti uso nel nostro colloquio di ieri.

L'ENTE. Errai, ti confesso, a concedere che in me, come ente possibile, non si racchiugga un elemento di realtà; il quale elemento risiede nella obbiettività di cui sono dotato, e che, accoppiata al sensibile, genera l'ente reale.

LA FORMOLA. Cotesta obbiettività che possiedi, come ente possibile, è ella *fuori della mente* di chi ti contempla?

L'ENTE. Non è: il Rosmini lo dichiara nel modo più espresso (1).

LA FORMOLA. E l'obbiettività delle cose reali, pogniamo di Dio, de' corpi, degli spiriti, dell'universo, si trova nella mente o fuori di essa?

L'ENTE. Fuori, senza alcun fallo.

LA FORMOLA. Dunque l'obbiettività che il Rosmini ri-

(1) ROSMINI, *Nuovo Saggio*, tomo III, p. 317, 318, 319.

conosce in te, come ente possibile, discorda affatto da quella di cui abbiamo mestieri per mettere in salvo le cose reali; e perciò il nostro bisogno non ci può essere somministrato dall' intelletto meglio che dal senso. Se non hai altro da apporre, lascio a te, Ente mio cordiale, il tirare la conclusione.

**L' ENTE.** Conchiudi tu in buon'ora, perchè co' tuoi cavilli mi mandi il cervello a zonzo e mi fai uscire della memoria.

**LA FORMOLA.** La conclusione si è, che le tue opinioni discordano da quelle dei sensisti in apparenza, non in effetto. Imperocchè il veleno del sensismo è riposto nel disdire allo spirito umano il potere di apprendere la realtà, indipendente da esso spirito. Chiunque impugna questo potere, è intrinsecamente ed essenzialmente sensista; qualunque siano, del resto, i mezzi che pone in opera per impugnarlo, e il concetto che si forma della natura e delle facoltà dell' animo nostro. Che queste facoltà si riducano a una sola ovvero a più, che esse si chiamino con questo o quel nome, che vengano disposte e ordinate in un modo o in altro, ciò non rileva, perchè l'essenza del sensismo sta nel togliere alla mente ogni virtù conoscitiva delle realtà contingenti e necessarie, rappresentando il concetto che ci formiamo di esse, come un' apparenza menzognera e vanissima. Così, per cagion di esempio, Giovanni Locke è sensista sostanzialmente, quanto il Condillac e il Tracy, benchè alla potenza di sentire aggiunga quella di riflettere, come una facoltà al tutto distinta; conciossiachè tal riflessione è da lui circoscritta per modo, che non si allarga oltre le proprietà subbiettive dello spirito ripensante. Ora il Rosmini si trova nello stesso caso; perchè il suo intelletto, rivelandoci soltanto un ente possibile

che *non sussiste fuori della mente*, somiglia alla riflessione del Locke, anzi val meno ancora, ed è buono da nulla; come quello che, lungi dal palesarci le sostanze, non è pure in grado di renderci conte le loro reali modificazioni. Nè importa che a tale intelletto si aggiunga la ragione, cioè la facoltà di giudicare e discorrere; perchè il giudizio e il discorso rosminiano, non arrogando all'essere prettamente possibile e alle impressioni del senso alcun nuovo elemento conoscitivo, e travagliandosi soltanto nella loro combinazione, non possono supplire al difetto dell'altra potenza. In ogni sistema filosofico la nozion del reale è l'importanza del tutto; giacchè da esso dipende la cognizione che abbiamo di Dio, del mondo, della natura presente e delle sorti future dello spirito. Imperò, quando si vuol fare stima di una teorica speculativa e conoscere il suo valor morale, si dee esaminare che luogo ci occupi e che guarentigia ci abbia questa idea principe; rispetto alla quale gli altri concetti sono un semplice accessorio. Ora i Rosminiani non differiscono dai sensisti per questo verso; giacchè gli uni e gli altri si accordano, come vedemmo, nel muovere da tali principi, che annullano il reale, riducendolo a una larva vuota e ingannevole. Vero è che i primi s'ingegnano per compenso di salvare il possibile; ma una possibilità vacua, che non ha sussistenza di sorta, è un magro ristoro della realtà perduta; e può solo servire a ingannare i semplici; onde i sensisti, burlandosene, si debbono lodare di lealtà e di buon giudizio. Imperocchè una possibilità di questa data è cosa ancor più vana ed inutile, che le illusioni del senso e le chimere della immaginativa; le quali, benchè destituite di durezza e di sostanza, giovano talvolta, dilettrandoci momentaneamente e facendoci pas-

sare il tempo. Laddove non so che costruito si possa cavare da quella forma inane e bugiarda dell'ente rosminiano, che non è pure una cosa apparente; se già altri non se ne valga per ridere e sollazzarsi alle spese di coloro che l'hanno inventata, e la spacciano gravemente, come fosse la cima dei trovati filosofici e la chiave di tutto lo scibile.

**L'ENTE.** Tu dimentichi che, mentre i sensisti ripudiano Dio, il mondo e le altre cose reali, il mio maestro ha composto dei libri per porre in sicuro tutte queste cose. Non puoi dunque assomigliarlo a quelli, senza commettere una grave ingiustizia e renderti calunniatore.

**LA FORMOLA.** Anche Giovanni Locke credeva sinceramente in Dio e ammetteva la realtà delle mondiali esistenze, e scrisse per porre in sodo tali veri, benchè i principi del suo sistema cospirassero a distruggerli. Qui da noi non si cerca quali siano le credenze del Rosmini e le dottrine da lui esposte in ciascuno de' suoi libri; ma quali siano le conseguenze logiche, necessarie, irrepugnabili della ideologia da lui professata. Io ti concedo di buon grado ch'egli rigetti tali conseguenze, e ne abbia orrore nè più nè meno che i suoi avversari; e come mi son guardata finora, mi guarderò anche adesso dal vezzo di certi tuoi amici, che calunniano le intenzioni del prossimo e lacerano la sua fama. Ma se io tengo per fermo che il tuo maestro abbia sempre pensato e pensi sanamente intorno alle verità da te menzionate; non è però men certo essere accaduto a lui ciò che incontrò al Locke e a molti altri valorosi ingegni, i quali ripugnarono, senza avvedersene, ai propri dettati, perchè non seppero scorgere la virtualità logica di certi principi speculativi. E bada bene che, accusando

tutti i sensisti generalmente di negar l'esistenza di Dio o del mondo, tu non incorra nel peccato che mi apponevi; perchè la maggior parte di essi abborriscono da tali errori, quantunque i lor pronunziati vi conducano dirittamente. Potrei citarti in prova moltissimi esempi, oltre quello del Locke, che è pure sensista a giudizio degl'intendenti; ma basti per tutto il Condillac, che fu nel secolo passato il difensore più illustre e più rigoroso del sistema di cui parliamo. Ora il Condillac, non ostante il suo sensismo, ammetteva l'esistenza di Dio e de' corpi e del proprio animo; e in alcuni luoghi delle sue opere egli adopera a dimostrazione del primo di questi veri quegli assiomi assoluti la cui forza ed efficacia è onninamente annullata dai canoni psicologici che governano il suo sistema.

L'ENTE. Non si può negare che tu non sii abilissima, se non a scoprire il vero per tuo conto e ad insegnarlo altrui, almeno a farlo dimenticare; come appunto mi è testè accaduto, che, aggirato da' tuoi sofismi, mi lasciavi indurre a concederti che l'apprension del reale sia una cognizione; quando ciò contradice ai dettati più solenni della mia scuola. La mia smemorataggine ti fa tanto più onore, che, allegandoti alcune parole di un mio caldissimo partigiano, avrei dovuto ricordarmi che questo autore afferma espressamente che « noi non abbiamo propriamente l'*idea* di sussistenza, ma solo la *persuasione* per mezzo di un giudizio (1) »; la qual sentenza consuona a meraviglia con quella del Nuovo Saggio. Vedi adunque quanto la mia opinione discordi da quelle dei sensisti e degli scettici; i quali negano universalmente che noi abbiamo un'apprensione qualun-

(1) *Lettere di un Rosminiano*, p. 150.

que delle cose reali; laddove io affermo di averne una persuasione.

LA FORMOLA. Anche i sensisti più arditi e gli scettici più disperati ammettono che l'uomo è naturalmente persuaso della esistenza delle cose reali, poichè i secondi pongono in opera i principi dei primi, e scrivono dei libri per provare che tal persuasione è al tutto vana e illusoria. Tu non puoi pretendere ragionevolmente di scostarti da loro, se non mostrando che, a tenore de' tuoi principi, la credenza che abbiamo dell'esistenza di Dio, del mondo, del proprio corpo e del nostro medesimo animo, considerato come sostanza, è vera e legittima, e non mendace o ripugnante, secondo ella sarebbe se i sensisti si apponessero. Ora dal nostro discorso apparisce che ti è impossibile il chiarire l'assunto; e che i tuoi pronunziati ideologici, non altrimenti che quelli dei sensisti, ti costringono a negare ogni realtà e a tenere la persuasione che si ha del contrario per un inganno del senso o della immaginativa. Ma io ti chieggo di più, che cosa sia cotesta *persuasione*, in cui collochi l'apprensione degli esseri effettivi, quando dici che *propriamente* non abbiamo l'idèa della sussistenza loro. Si può egli esser persuaso ragionevolmente di una cosa, senza averla per certa?

L'ENTE. No: certezza e persuasione legittima sono sinonimi.

LA FORMOLA. Qual è il fondamento della certezza?

L'ENTE. L'evidenza.

LA FORMOLA. I logici distinguono molte specie di evidenza, quali sono l'evidenza intuitiva, dimostrativa, fisica, metafisica, e via discorrendo. Di quale intendi tu parlare, quando dici che la certezza ha per fondamento l'evidenza?

L'ENTE. Intendo parlare di tutte; perchè qui non considero ciò che differenzia l'una specie di evidenza dall'altra, ma l'elemento che è a tutte comune.

LA FORMOLA. In che consiste cotesto elemento?

L'ENTE. Aspetta che ci pensi un tantino.

LA FORMOLA. Vedi un poco se la stessa voce usata per significare la cosa che abbiamo alle mani, non ti può metter sulla via di scoprirne le proprietà essenziali. Che può importare il vocabolo di *evidenza*, se non l'attitudine di una cosa ad essere veduta, che è quanto dire ad essere conosciuta, poichè non si tratta solamente dei corpi e delle qualità loro?

L'ENTE. Pare adunque che l'elemento essenziale di ogni evidenza debba essere la cognizione.

LA FORMOLA. Di' pure fermamente che così è, senza paura di contraddire al tuo maestro; il quale, dopo di avere stabilito che *la certezza è una persuasione ferma e ragionevole, conforme alla verità*, soggiunge e dichiara a dilungo che *ella non può mai esser cieca, mai un puro fatto, mai una sottomissione puramente istintiva* (1). Dunque la persuasione ragionevole che noi abbiamo delle cose reali, non essendo *cieca*, non essendo *un puro fatto*, nè *puramente istintiva*, dee essere una cognizione. Si può egli conoscere senza idee?

L'ENTE. No, poichè avere qualche idea e conoscere è tutt'uno.

LA FORMOLA. Si può egli giudicare senza conoscere?

L'ENTE. Mainò; perchè giudicare altro non è che conoscere la convenienza o la disconvenienza che corre fra due idee.

LA FORMOLA. Dunque il tuo Sallustio s'inganna, quan-

(1) ROSMINI, *Nuovo Saggio*, tomo III, p. 6, 7.

GIÖBERTI, *Errori filosofici del Rosmini*, T. III. 19

do afferma che noi abbiamo la *persuasione della sussistenza delle cose, per mezzo di un giudizio*, senza averne l'*idea*; e il Rosmini, insegnando altrettanto in molti luoghi delle sue opere, e collocando la certezza che abbiamo degli oggetti reali in una *persuasione cieca*, contraddice apertamente ai propri dettati.

L'ENTE. Basta bene che si abbia la cognizione dell'ente possibile, e che essa intervenga in ogni giudizio, affinché la persuasione delle sussistenze non sia cieca, nè istintiva.

LA FORMOLA. La persuasione, di cui ragioniamo, non riguarda l'idea dell'ente possibile, ma la sussistenza delle cose reali, non la semplice percezione, ma il giudizio. Ora il tuo patrocinatore afferma formalmente che non si ha l'*idea di sussistenza, ma solo la persuasione per mezzo di un giudizio*; dunque tal persuasione e il giudizio che la partorisce debbono escludere ogni conoscimento, come quello che non esce dai limiti dell'ente possibile, unico oggetto della potenza intellettuale. Il reale è un'aggiunta che si fa al possibile; come il Rosmini e i suoi discepoli ripetono a ogni poco; esso non può quindi partecipare ai privilegi dell'elemento conoscitivo. Se ne partecipasse, tutto il tuo sistema andrebbe in fascio; perchè in tal caso, oggetto immediato della cognizione sarebbe il reale, non il possibile solamente. Tu sei dunque costretto, per salvare il tuo principio, a dire che ogni giudizio è composto di due termini, un solo dei quali ci è noto; onde il conoscimento riguarda soltanto questo termine privilegiato, non il giudizio. E benchè una persuasione, che non si conosce, una proposizione, che non si pensa, un giudizio, di cui un solo termine è presente allo spirito, siano contraddizioni ridicole, tu non puoi schermirti di abbrac-



ciarle, se non vuoi rinunziare al titolo di Rosminiano. Dico questo, perchè il prefato paradosso non si può equamente attribuire al tuo panegirista, come quegli che non fece altro che replicare le iterate asserzioni del tuo maestro; cosicchè la sentenza di lui si dee tenere per fondamentale e comune ai caporioni della tua scuola.

L'ENTE. Eccettua almeno il mio Paolo, il quale ammette un vero giudizio intellettivo e quindi una vera conoscenza, eziandio delle cose reali. Imperocchè, lasciando stare i passi già da noi esaminati, egli afferma positivamente una cosa « di fatto, che tutti gli esseri » possono comunicarsi all'uomo in due maniere diverse, secondo le due facoltà differenti che sono in noi; » coll'una ci stanno avanti alla mente, si vedono: coll'altra ci solleticano il sentimento, si sentono. Ciò degli esseri contingenti e finiti è vero fuori di controversia: altro è il tipo intellettivo di un pomo, altro è il pomo medesimo in quanto mi addolcisce il palato (1) ».

LA FORMOLA. Lascio a te il definire qual sia il senso preciso di coteste parole; e quindi il decidere se il nostro ottimo Paolo sia un Rosminiano reale o solo un Rosminiano possibile.

L'ENTE. Il discorso dell'amico mi sembra chiarissimo; e non so come tu possa trovare in esso ambiguità di sorta.

LA FORMOLA. Dimmi: *il pomo, in quanto addolcisce il palato*, è egli il pomo reale o solamente la sensazione del pomo?

L'ENTE. È il pomo reale.

LA FORMOLA. Dunque Paolo nega che si abbia la co-

(1) BARONE, Lettera citata, p. 8.

gnizione del reale, poichè contrapone il *pomo*, in quanto addolcisce il *palato*, al tipo intellettuale del *pomo*, e reputa questo tipo per unico oggetto della *mente*, cioè della cognizione. Stando in tali termini, non so come il nostro amico possa evitare la sentenza contraddittoria di chi considera l'apprension del reale come un giudizio non inteso.

L'ENTE. Tu fai le viste di non sapere che, sebbene questo giudizio non sia inteso, esso è tuttavia *sentito*; il che non è poi tanto male.

LA FORMOLA. Un giudizio sentito (se già la voce sentire non si fa sinonima di conoscere) è uno di quegli accozzamenti di parole che non significano nulla; giacchè ogni giudizio dee constare di concetti, e il sentimento non può entrarci se non come noto, cioè come idea. Laonde un giudizio composto di meri sentimenti è cosa affatto inintelligibile, come il cervello pensante, la digestion del pensiero, le idee figurate, solide, pesanti di certi filosofi materialoni, i quali nel secolo scorso si diletta vano di trasferire nel mondo dell'anima le proprietà e gli accidenti dei corpi, e pareva loro di aver fatto un bel che, quando erano riusciti a raccapezzare qualche frase senza costruito. E se altrui fosse dato d'intendere il tuo giudizio *sentito*, se ne annullerebbe l'esistenza; perchè un tal giudizio può solo diventare oggetto di pensiero e di discorso; in quanto viene eziandio inteso e conosciuto. Insomma o il giudizio di cui ragioni appartiene alla sensibilità sola, e in tal caso è incomprendibile e ineffabile; ovvero puoi pensarlo e favellarne, e perciò non ispetta al senso solamente. Aggiungi che un giudizio di tal natura si accomoda soltanto alle cose corporee, che feriscono i sentimenti esteriori, o al nostro proprio animo, come oggetto del senso

intimo, e non può applicarsi alle verità necessarie ed eterne, che sono sovrasensibili, nè a Dio, che è il fondamento della realtà e concretezza loro. Cosicchè, anche facendo buona la teorica del nostro Paolo intorno al giudizio, non si potrebbe coll'aiuto di essa salvare il primo vero e la realtà suprema dalle aggressioni degli scettici.

L'ENTE. Ben veggio che hai squadernato e scorso superficialmente, non letto, nè meditato lo scritto dell'amico; perchè altrimenti ci avresti appreso che la detta teorica è universale e riguarda eziandio l'Ente assoluto. Senti com'egli discorre dopo il passo preallegato: « Dico che anche Dio medesimo si comunica ai mortali » in due maniere diverse. È dottrina di tutti i teologi... » che Dio non solo può illuminarci come suprema intelligen- » telligibilità che è di sè medesimo e di tutte le cose; » ma che può ancora per giunta beatificarci investendo » soavemente la nostra facoltà di sentire e di godere, il » che farà poi nel dì del premio »...

LA FORMOLA. Ah! ah! ah!

L'ENTE. Tu ridi, squaldrinella? Se ti burli delle mie cose, invece di procacciar d'intenderle, lascerò di comunicartele e di trattenermi teco.

LA FORMOLA. Non ti adirare, mio caro Ente, se non ho potuto tenere il riso, pensando che sinora i sensisti si erano contentati di stabilire il loro sistema in terra e fra i mortali; laddove ora mi sembra che il buon Paolo voglia pure introdurlo fra i beati in paradiso. Ma via, prosegui a leggere, e abbimi per iscusata se ti ho interrotto involontariamente.

L'ENTE. Bada bene che sia l'ultima volta che tu mi fai di queste scede, e tagli a mezzo le mie parole co' tuoi cachinni. Ti ho già avvertita l'altrieri, che se vuoi ch'io

continui a esserti largo e cortese de' miei ammaestramenti, tu non devi mai dimenticare il rispetto dovuto ai pari miei. « Dio adunque », prosegue il mio dotto amico, « in quanto c'illumina è il tipo intellettuale di tutto: » tutto quanto è vero è compreso in lui ed è davanti al » nostro spirito continuamente; ma è davanti al nostro » spirito alla sua maniera, cioè come cosa *intesa*, non » ancor come cosa *sentita*. La formola medesima che » dice: *l'Ente crea le esistenze*, sarà il primo vero, sarà, se vuole, l'unico vero che ci illumina e che è di » continuo intuito dalla mente umana; ma come vero, » come intelligibile che è, non è altro che un vero, un'idea; fa conoscere, illumina, si comunica alla intelligentza; non ci modifica per anco il sentimento, non » ci fa per anco godere l'infinita bontà che è unita, anzi » immedesimata al sommo Vero. Questo è di fatto e di » fede. Chiamo dunque *ideale* l'essere fin che luce soltanto all'intelletto: lo denomino poi *reale e sussistente*, quando ci fa provare la sua propria bontà (1) ». Nelle facce seguenti egli ripete, sottosopra, il medesimo, e finalmente conchiude « che il principio ideologico non » è l'intuito di Dio reale, concreto, sussistente, sostanziale, cioè non è Dio sentito (2) », come quegli che non si rivela ai viatori quaggiù, ed è un privilegio degli spiriti celesti.

LA FORMOLA. Tanto che negli ordini presenti non ci è dato di apprendere la realtà di Dio, perchè non possiamo sentirla.

L'ENTE. Così è.

LA FORMOLA. Siamo dunque costretti ad appagarci in questo mondo di un Dio prettamente ideale e possibile.

(1) Pag. 8, 9.

(2) Pag. 19.

L'ENTE. Basta bene che sappiamo questo Dio essere anco effettivo, e che tegniamo speranza di goderlo come tale in quell'altra vita.

LA FORMOLA. Potrei dirti che non possiamo accertarci della realtà del Dio ideale, se non la conosciamo in qualche modo. Ma posto che tal realtà si dia in effetto, la speranza di fruirlo un giorno è ella fondata?

L'ENTE. Puoi dubitarne? Tutta la mia scuola te lo assicura, e te ne entra mallevadrite.

LA FORMOLA. A malgrado della riverenza che io ti porto, ho qualche difficoltà ad ammettere questa conclusione, se debbo credere a' tuoi principi. Imperocchè, affermandosi e ripetendosi dal Rosmini in cento luoghi delle sue opere, che la sensazione è cieca e che la sussistenza delle cose è inconoscibile (1); se la visione intuitiva di Dio, concessuta ai beati, risesse nel sentimento di tal sussistenza, essa verrebbe a consistere in due cose cieche e inescogitabili; il che tornerebbe a dire che la visione di Dio è riposta nella cecità, e la luce della gloria in tenebre purissime. Ora, a confessarti il vero, questa visione non mi contenta.

L'ENTE. Quasi che i beati non apprendano Iddio ancora coll' intelletto.

LA FORMOLA. Secondo il nostro Paolo, essi apprendono coll' intelletto il Dio ideale, ma non il Dio reale, che si manifesta unicamente al senso, cioè ad una potenza cieca. Cosicchè la visione dei beati può, al più, differir di gradi, ma non di essenza, dalla nostra; e il solo privilegio per cui essenzialmente ci superano, non si può chiamar visione, poichè non è nemmeno una cognizio-

(1) Vedi, fra gli altri luoghi, *Il Rinnovamento della filosofia in Italia, proposto dal Mamiani ed esaminato*. Milano, 1836 p. 499, 500, 506, 507.

ne. Ma questa non è la sola cosa che mi è difficile a inghiottire nella tua teorica. Dimmi: si può egli dare un soggetto senziente, senza un oggetto sentito?

L'ENTE. No.

LA FORMOLA. L'oggetto sentito non è egli un sensibile?

L'ENTE. Cotesta è una quistione di parole.

LA FORMOLA. Non di parole, ma d' idee, poichè le voci *senziente* e *sensibile* esprimendo due correlativi, non si può dare una cosa senza l'altra. E vedi che Paolo medesimo discorre di un *Dio sentito*; il che torna a dire che Dio è un sensibile.

L'ENTE. Sia in buon'ora; che male c'è a dir cotesto?

LA FORMOLA. Io avea sempre creduto finora coi teologi ortodossi e coi buoni filosofi che Iddio sia *solo* intelligibile, ch'Egli sia l'intelligibile assoluto, e che l'essere sensibile, importando una proprietà contingente, ripugni alla perfezione della divina natura. E mi pareva che non si potesse giudicare altrimenti, senza cader nell'errore grossolano degli antropomorfiti.

L'ENTE. Avresti ragione se Dio fosse un sensibile materiale a uso dei corpi, e non un purissimo spirito.

LA FORMOLA. L'antropomorfismo non consiste solamente nell'immaginare un Dio corporeo, ma eziandio nel far di esso un sensibile spirituale, come l'animo umano e gli altri spiriti creati. Imperocchè, la nozione del sensibile inchiude quella di una natura finita, passiva, contingente, e soggetta alle imperfezioni proprie delle creature. Iddio non è dunque uno spirito, se per questo vocabolo intendi un sensibile, cioè un essere relativo e circoscritto; giacchè la sensibilità, sia attiva, sia passiva, che è quanto dire l'essenza propria del soggetto sensibile e sentito, non è altro che il limite della

intelligibilità e della intelligenza. Iddio è intelligibilità e intelligenza, idea e mente, luce e vista infinita; dee dunque escludere ogni circoscrizione: non può essere appreso col sentimento, come il nostro animo apprende sè stesso, perchè ogni sentimento arguisce certi confini nella cosa sentita: può solo essere conosciuto per opera della ragione, come quella che ha virtù di afferrar l'infinito (benchè lo afferri solo finitamente, e perciò la ragione creata si distingue dalla increata), e quindi può contemplare l'Idea sussistente e assoluta. Ogni altro modo di conoscere Iddio ripugna alla eccellenza della sua natura; la quale, essendo perfettamente ideale, e possedendo una realtà intrinseca, che dalla idealità sua propria in niun modo si distingue, non può rendersi accessibile al sentimento, come le verità razionali non possono esser còlte dagli occhi del corpo o dal senso intimo della coscienza. Arrogi che ogni sensibile, come tale, essendo subbiettivo, se Iddio fosse sensibile ai beati, Egli lascerebbe di essere obbiettivo verso di essi, e si confonderebbe colla loro individualità e natura; onde la visione beatifica importerebbe l'unificazione dei falsi mistici e dei panteisti.

L'ENTE. E pure « è dottrina di tutti i teologi.... che » Dio non solo può illuminarci come suprema intelli- » gibilità che è di sè medesimo e di tutte le cose; ma » che può ancora per giunta beatificarci investendo soa- » vemente la nostra facoltà di sentire e di godere, il che » farà poi nel dì del premio (1) ».

LA FORMOLA. Altro è, mio caro Ente, il godere della notizia di una cosa, altro è il sentirla, perchè quello arguisce soltanto che la cosa goduta sia accessibile alla

(1) BARONE, Lettera citata, p. 8.

nostra cognizione, questo presuppone ch'ella venga appresa dal sentimento, e sia quindi sensibile, cioè finita e dotata di contingenza. La fede c'insegna che i comprensori fruiscono di Dio nel primo modo; perchè, contemplando essi la divina essenza coll'acume del loro intelletto, sublimato a una virtù di conoscere che trascende ogni capacità naturale, e considerando l'infinita perfezione di quella, egli è impossibile che non l'aminò e non traggano dalla dolcezza di questo affetto un ineffabile godimento. Non perciò ne segue ch'essi sentano l'oggetto eterno dei loro amori; se già la voce sentire non si piglia metaforicamente come sinonima di conoscere; giacchè l'oggetto amato, essendo schiettamente intelligibile ed infinito, non può accomodarsi per alcun modo alla virtù sensitiva. Vero è che Iddio comprendendo in sè medesimo ogni bontà ed eccellenza, gli spiriti creati non possono averne l'intuito, senza sentirne grandissimo diletto; ma il sentimento in tal caso ha per suo termine la nostra cognizione e il bene che ce ne risulta, non l'oggetto conosciuto. Ciò che sentono i comprensori non è dunque l'Ente increato, ma l'impressione creata che ricevono dal suo conoscimento; la quale da un lato, essendo una semplice modificazione dell'animo loro, dee essere sentita, come, per via della coscienza, sentiamo tutto che in noi succede; e dall'altro lato, informando lo spirito di un nuovo pregio, nobilitandolo coll'altezza e dignità dell'oggetto conosciuto, e saziando il natural desiderio dell'infinito, che la natura c'infuse nel cuore, dee inondare e riempire le anime elette di quella soavità impareggiabile

Che non gustata, non s'intende mai (1),

(1) DANTE, *Paradiso*, III, 38.



come dice il sacro poeta nella più sublime delle sue cantiche. Eccoti qual è la comune dottrina dei maestri in divinità intorno alla visione beatifica; la qual dottrina non si può senza grande equivoco e grave errore confondere con quella che fa dell'Ente assoluto un oggetto apprensibile colla facoltà del senso.

L'ENTE. I celesti posseggono Iddio, non pure come ideale e intelligibile, ma altresì come reale; non solo come primo vero, ma eziandio come sommo bene; il che non può verificarsi se, oltre all'averne l'intuito intellettuale, non lo apprendono ancora sensatamente.

LA FORMOLA. L'errore fondamentale della tua dottrina consiste appunto in cotesto presupposto, che il vero effettivo e il bene, le cose reali e le cose buone, in quanto tengono dell'assoluto e dell'infinito, o ne sono l'immagine e l'impronta, non arrivino all'occhio dell'intelletto. In questa preoccupazione si radica il Rosminianismo, come il sensismo; perchè in effetto agli uomini poco esercitati nelle speculazioni filosofiche il reale sembra riposto nella impressione del senso, la quale di appariscenza, di gagliardia e di vivezza supera certo di gran lunga l'estimativa della nostra mente, e si vantaggia da questo lato sulle notizie da lei acquistate. Ma la vivacità della sensazione, che ferma la nostra attenzione in modo particolare, è tutta subbiettiva e non può essere altrimenti; laddove il reale è sommamente obbiettivo, e come tale non può scuotere, nè impressionare il senso, ma solo operare sulla facoltà d'intendere. La quale esercitandosi simultaneamente colla facoltà di sentire, uopo è distinguere con diligenza nel fenomeno della cognizione l'elemento intellettuale dall'elemento sensibile, e guardarsi dal confondere la notizia e certezza prettamente mentale che acquistiam delle cose, come di es-

seri obbiettivi, colla commozione sensata e subbiettiva, ma vivida e forte, che ne accompagna il conoscimento. Il volgo, che non è avvezzo a queste sottili considerazioni, scambia agevolmente l'una cosa coll'altra; e assaporando, verbigrazia, un frutto o fiutando e vedendo un fiore, crede che il gusto, i colori, l'orezzo siano la causa efficiente della notizia e persuasione ch'egli ha della realtà e sussistenza dell'oggetto sapido, variopinto e odorifero; quando in effetto ne sono la semplice occasione; perchè la realtà e la sussistenza sono cose sovrasensate, inette ad operare sul senso, e apprendevoli dal solo intelletto. Ora, se ciò è vero eziandio in ordine ai corpi, dee essere ancor più indubitato, rispetto all'Ente infinito e perfettissimo; la cui bontà e sussistenza, essendo indivise e inseparabili dalla intelligibilità assoluta, non possono esser colte se non da quella potenza che afferra l'intelligibile. E di vero l'intelligibile assoluto è l'Ente schietto; il quale non sarebbe tale, nè infinito dir si potrebbe, se non fosse reale, se non possedesse una realtà illimitata, se si riducesse a quella forma iniziale, astratta, indeterminata, di cui discorre il Rosmini. Che cosa, infatti, sono queste doti e le altre simili che il tuo maestro assegna all'ente ideale, se non l'esclusione del reale, che è quanto dire altrettanti limiti? Se dunque gli spiriti celesti veggono coll'intelletto loro l'Ente, *sicuti est* nella sua pienezza, e non iscavezzato dall'astrazione umana, essi debbono coglierlo e contemplarlo nella sua realtà ed essenza. Quanto poi al bene assoluto, egli è l'Ente medesimo, considerato in relazione colla nostra beatitudine, che germina dal possesso conoscitivo di esso Ente; ora, siccome ogni relazione è oggetto dell'intendimento, così il sommo bene, come il primo vero, è termine immediato della conoscenza,

e non opera sul senso se non di rimbalzo e per indiretto, secondo che anco quaggiù la notizia del vero, riflettendosi nella parte affettiva, ci porge un puro piacere e nobilissimo.

Chè 'l bene, in quanto ben, come s'intende,  
Così accende amore e tanto maggio,  
Quanto più di bontade in sè comprende (1).

Ma siccome egli è assurdo il dire che la verità operi per modo diretto sul senso, e perciò ci diletta sensatamente, così è incomportabile l'affermare che Iddio, come bene sovrano e infinito, alla sensibilità dei beati si manifesti. Sentenza contraddittoria, poichè il senso di sua natura non può ricevere alcuna manifestazione, nè essere impressionato altro che subbiettivamente; laddove il bene assoluto è sommamente obbiettivo; onde non può essere appreso se non dalla potenza rivelatrice dell'obbietto e dell'assoluto, cioè dalla mente sola. Perciò i maestri in divinità intendono, sotto il nome di visione beatifica, un mero atto dell'intelletto; al quale, scôrto, abilitato e sorretto da sovrumano influsso, la divina essenza si appalesa nella sua unità semplicissima, come ideale e come reale, per guisa che l'affetto ne viene beatificato e quasi transumanato; ma un tal godimento è effetto, non causa, del possesso intellettivo di Dio nella sua essenza. Il che viene mirabilmente espresso dall'Alighieri dove dice:

Quinci si può veder come si fonda  
L'esser beato nell'atto che vede,  
Non in quel c'ama, che poscia seconda (2).

Non si potrebbe ripudiare in modo più preciso e con maggiore proprietà ed evidenza di stile la sentenza del

(1) DANTE, *Paradiso*, XXVI, 28, 29, 30.

(2) *Ibidem*, XXVIII, 109, 110, 111.

nostro Paolo intorno alla visione sopramondana di Dio. E come mai per opera di tal visione, oltre i divini attributi, l'essenza stessa increata si potrà conoscere, se l'ideale dal reale vi si scompagna? Forsechè si può apprendere l'essenza di una cosa, senza abbracciarne la realtà in qualche modo? E pure la vision beatifica importa l'intuito dell'essenza, e in virtù specialmente di tale intuito sovrasta alla cognizione che abbiamo in terra dell'Assoluto. La qual cognizione, benchè imperfettissima e ristretta alla natura e alle proprietà divine, non potrebbe darsi, nè sortire il suo intento, se Iddio non ci apparisse eziandio come sussistente; onde ciò tanto più si ricerca alla visione celeste, quanto più cotal visione, apprensiva dell'infinita essenza e delle perfezioni sovrintelligibili, avanza quella che ci è largita quaggiù. Supporre che l'intelletto beatificato si specchi nella essenza divina, spogliata della sua sussistenza, come appunto il nostro, secondo l'opinione del Rosmini, coglie l'intelligibilità di Dio, senza la realtà che l'accompagna, e ricorrere quindi al senso per supplire a tal difetto in un caso come nell'altro, è un volerne troppo, e un ingegnarsi di fare che il Rosminianismo vinca in assurdità sè stesso. Vedi che Platone medesimo, benchè pagano, collocò nella mentalità pura la divina essenza, affermando che per la via medesima onde conosciamo Iddio come Vero e come Ente assoluto, ci è dato eziandio di contemplarlo come Bene. Cotalchè il Buono non è solo per lui un'idea speculativa, ma la prima di tutte le idee e la nozione principe, nella quale si radica ogni concetto possibile dell'essenza increata; come risulta in ispecie dal sesto e dal settimo della Repubblica. Certo, questo gran savio si sarebbe meravigliato non poco se avesse udito dire che il conoscere Iddio come Bene,

è opera del senso; paradosso cui niuno forse degli antichi avrebbe fatto buon viso, salvo Epicuro, Aristippo e quella scuola ionica ( nè anco tutta ) che viene spesso derisa da esso Platone, come autrice di un gretto e sconsolato sensismo (1).

L'ENTE. Sta a vedere che, se io ti do retta, il mio Paolo è sensista come costoro di cui favelli.

LA FORMOLA. Io non dubito che Paolo non sia cordiale e sincero nemico del sensismo; ma egli è accaduto a lui ciò che avvenne al Rosmini e agli altri tuoi amici, che furono indotti, senz'avvedersene, a professar tal sistema dai principi che hanno abbracciati. E come ingenuo e candido ch'egli è, la sua professione è anco più schietta di quella de' suoi compagni; e pereìo io testè l'accusava di mancar di politica; perchè non so quanto possa giovare a rimettere in credito e in onore la rosminiana teorica il mostrare col fatto ch'essa conduce a una conseguenza così enorme, com'è il supporre che Iddio sia un sensibile, e che nella sensibilità risegga quella speciale eccellenza per cui la visione conceduta ai beati si diversifica dalla nostra; il che è presso a poco, come un mio amico piacevolmente avvertiva, un concepire il paradiso dei Cristiani a foggia di quello di Maometto.

L'ENTE. Tu dimentichi che Paolo ed io concediamo ai celesti la possessione intellettiva di Dio, come ideale.

LA FORMOLA. Ma scompagnandola dalla intellezione di Dio, come reale, non privilegiate per questo verso i comprensori di alcun dono particolare; conciossiachè anche l'uomo terreno ha il potere di percepire intellettualmente l'idealità divina.

(1) Vedi in ispecie il Sofista, che è uno dei lavori più importanti della ideologia platonica.

L'ENTE. Basta bene che i beati apprendano per soprassello la divina essenza; il che io concedo, senza difficoltà.

LA FORMOLA. Con che facoltà l'apprendono? Coll'intelletto o col senso?

L'ENTE. Diciamo che l'apprendano coll'intelletto.

LA FORMOLA. Siccome l'essenza di cui parliamo non è quella che chiamasi razionale (la quale di comun consenso è nota anche a noi), ma bensì l'essenza reale ed effettiva, se i sempiterni la conoscono coll'intelletto, ne segue che questa potenza è per sè sola atta nata ad apprendere il reale; onde vien meno l'articolo capitale del tuo sistema, e la distinzione introdotta dal nostro Paolo fra il *Dio inteso* e il *Dio sentito*.

L'ENTE. Orsù, facciamo che l'essenza divina sia colta dal senso.

LA FORMOLA. Dunque il senso, che fu riputato sinora per l'infima potenza dell'animo umano, è, all'incontro, la facoltà principe, ed eccede di gran lunga la virtù dell'intelletto, poichè afferra una cosa tanto nobile ed infinita, quanto è la divina essenza, negata all'acume intellettuale, eziandio arricchito dei doni sovrani della gloria. E siccome egli è credibile che l'uomo somigli al suo Fattore per opera della potenza più eccelsa onde venne privilegiato, se ne dee inferire che tal potenza non è l'intelletto, nè la ragione, ma il senso; e che quindi Iddio non è l'Intelligibile e l'Intelligente, come si tenne per l'addietro, ma il Sensibile e il Senziente assoluto. Che se Iddio senziente non fosse, ma solo intelligente, egli non potrebbe apprendere la propria essenza, e noi saremmo per questo rispetto più fortunati di lui. Avevo io il torto di affermare che il nostro Paolo, per troppo zelo a tuo riguardo, vince in opera di sensismo i sen-

sisti eziandio più famosi? Giacchè essi confondono l'intelletto col senso, ma niuno di loro, per quanto io mi sappia, si è immaginato di sovrapporre il senso all'intelletto, e di giudicarlo più nobile ed eccellente. Or, credi tu che i filosofi ed i teologi siano per far buon viso a queste illazioni?

L'ENTE. A me poco importa il biasimo o la lode di contestoro, e mi basta di essere d'accordo colla mia scuola.

LA FORMOLA. Dovresti almeno cercare di accordarti col senso comune e colla buona logica. La sensibilità dei beati è ella sostanzialmente simile alla nostra o diversa?

L'ENTE. Pogniamo che sia diversa; e come potrà non essere, poichè comprende la realtà divina, negata alla nostra apprensiva?

LA FORMOLA. Se essenzialmente differisce dal nostro sentir presente, ella è una potenza di natura disforme; poichè le facoltà si distinguono per l'essenza loro; laonde la sensibilità che tu concedi ai celesti, non ha di comune colla nostra altro che il nome.

L'ENTE. Sia pure, e che monta? Cotesta opinione non mi pare che sappia di eretico, onde io debba averne paura.

LA FORMOLA. Certo non sa di eretico, e anch'io son di parere che la sensibilità degli spiriti oltramondani sia differente dalla nostra; e mi affiderei di poter assegnare l'intima ragione di questo divario, senza dar nelle ipotesi e nelle chimere, se ciò fosse fattibile, senza premettere altre cose ed entrare in un prolisso ragionamento che mi dilungherebbe dal presente proposito. Ma il nostro Paolo, affermando che i beati sentono Iddio, che per mezzo del senso ne fruiscono, e aggiugnendo che noi non possiamo goderne, perchè non ci è dato di sen-

tirlo, come sentiamo i corpi e il nostro proprio animo, dee introdurre fra le due specie di sensibilità una convenienza e similitudine sostanziale; altrimenti il suo discorso non avrebbe alcun costruito.

**L'ENTE.** Ammettiamo, se vuoi, cotesta similitudine.

**LA FORMOLA.** In tal caso non veggio perchè la sensibilità nostra, atta a gustare la realtà divina in quell'altro mondo, non possa gioirne eziandio in questo.

**L'ENTE.** Tale difficoltà milita non meno contro il tuo sistema che contro il mio, perchè, dando all'intelletto dei celesti il potere di apprendere la divina essenza negato a noi sulla terra, tu discorri appunto della facoltà intellettuale, come io della sensitiva.

**LA FORMOLA.** Fra la mia sentenza e la tua corre un divario notabile. Io disdico allà mente umana quaggiù il potere di conoscere l'essenza increata, perchè le nego universalmente ogni virtù di apprendere le essenze reali; ma riconosco in essa le facoltà opportune per affermare le sussistenze, le proprietà e le nature non meno in Dio che in sè medesima, nei corpi e negli esseri circostanti. Concedo poi ai beati spiriti la balia a noi interdetta di penetrar le essenze reali, così per opera dell'esplicamento e del perfezionamento palingenesiaco, proprio di chi si trova nello stato immanente ed è uscito del secondo ciclo creativo, come per un effetto peculiare e oltranaturale della potenza e liberalità divina. Tu, all'incontro, abiliti i sensi dell'uomo terreno a percepire la realtà contingente e gli stimi inetti a cogliere la necessaria; quando egli è contraddittorio che quella si conosca senza di questa; conciossiachè una cosa contingente che non si fonda nel necessario e nell'assoluto, manca di ragion sufficiente, ed è una cosa che non è cosa, una realtà che non è reale, e pugna seco mede-



sima. Di più, tu dai al senso dei comprensori la capacità di penetrare l'essenza reale del Creatore, mentre neghi a quello dei mortali la virtù di cogliere l'essenza effettiva delle creature e persino del proprio animo; cosicchè le tue asserzioni legano insieme arbitrariamente o fanno a zuffa le une colle altre. Laddove tutto quadra e armonizza nel mio sistema; imperocchè io spiego cogli stessi principi la condizione propria dell'animo umano nel tempo e fuori del tempo, accordando la psicologia terrena colla celeste, per quanto ci è dato di poggiar sì alto col rozzo e debole acume del nostro conoscimento.

L'ENTE. Se l'economia rispettiva dei due stati, secondo il nostro Paolo, ti par difficile a concepire, avendo l'occhio all'animo umano solamente, essa ti parrà chiara, riscontrandola colle perfezioni divine. Mi stupisce che non ti ricordi a questo proposito di ciò che hai detto e ripetuto tante volte ne' tuoi libri, la psicologia essere un libro chiuso, se non s'illustra coi dogmi ontologici.

LA FORMOLA. Tu sei dunque capace di questo vero?

L'ENTE. Capacissimo; onde puoi ritrarre quanto a torto mi abbi accusato d'impugnarlo o di metterlo in dimenticanza.

LA FORMOLA. Se mal non mi appongo, tu alludi alle tre forme di Dio che vengono ammesse dal Rosmini, e ti affidi di trovare in esse un bandolo ontologico, per districare la matassa scarmigliata delle facoltà dell'animo umano.

L'ENTE. Appunto; e mi pare strano che, avendo letto il libro di Paolo, che cita un lungo squarcio epistolare ed inedito del nostro maestro, dove la famosa dottrina delle tre forme è chiaramente espressa, tu abbi d'uopo che io te la ricordi.

LA FORMOLA. A dirti il vero, mio caro Ente, io ci ho pensato più volte; ma non osavo parlatene.

L'ENTE. Forse perchè essa riesce troppo ardua e superiore al tuo intendimento?

LA FORMOLA. Con mio rossore ti vo' confessare che non la intendo; perchè non so risolvermi a spiegarla in modo che mal si accordi colle altre opinioni e colla nota ortodossia vostra.

L'ENTE. Se la cosa è in questi termini, non mi stupisce che abbi frantesa la psicologia e l'ideologia del mio maestro; giacchè egli è difficile il formarsi un concetto adeguato delle varie facoltà dell'uomo, se altri già non conosce le forme divine che loro corrispondono.

LA FORMOLA. Vorresti, di grazia, dichiararmi succintamente quali siano coteste benedette forme, dalla cui ignoranza mi avveggo nascere la difficoltà radicale che io provo a capire il tuo sistema?

L'ENTE. Non potrei meglio soddisfare alla tua richiesta, che usando le stesse parole del Rosmini nel brano di lettera riferito dal mio Paolo. Il passo è lunghetto, ma aureo, e potrà servir di conclusione al nostro discorso. «Prima di tutto», dice il maestro, «è da porre » attenzione al senso nel quale io uso il vocabolo *reale* » o realtà. Io mi accorgo che molti intendono per cosa » reale una cosa vera o veramente esistente. Ma non è » questo il senso che io aggiungo a quella parola. Il » *reale* per me non è che un *modo dell'essere*, non è » l'essere stesso. Io sostengo che l'essere identico è in » tre modi o maniere diverse, che io denomino *ideale*, » *reale*, *morale*. Lasciamo da canto il morale a fine di » semplificare il discorso; dico che l'essere identico si » trova tanto nell'idealità che nella realtà, ma in altro » modo. Sia dunque che l'essere si prenda nella sua

» forma ideale, o che si prenda nella sua forma reale,  
» egli è verissimamente ed è sempre lo stesso essere.  
» Convien dunque con somma diligenza meditare sulla  
» diversità che ha l'essere in queste due forme nelle  
» quali si presenta, e nell'una delle quali non è più nè  
» meno che nell'altra. Una delle diversità estrinseche,  
» per così dire, che separa l'*essere ideale* dal *reale*, si  
» è che l'essere ideale è sempre *necessario*, laddove l'es-  
» sere reale non è sempre necessario, ma ora è contin-  
» gente, ora è necessario. È facile il dimostrare che l'es-  
» sere ideale è sempre necessario, sol che si faccia os-  
» servare che anche l'idea del contingente è necessaria  
» ed eterna. Ella vede dunque che, secondo la mia ma-  
» niera di parlare (dalla quale, a dir vero, non trovo  
» che si possa prescindere), quantunque l'essere ideale  
» sia verissimamente ed anco necessariamente, non si  
» può inferirne che sia reale; giacchè sarebbe contra-  
» dizione il dire che ciò che è ideale è reale, o vicever-  
» sa, essendo queste due forme incomunicabili, o, a dir  
» meglio, inconfusibili ».

« Ella mi domanderà qual sia il carattere che distin-  
» gue queste due forme l'una dall'altra. Rispondo, che  
» queste forme si distinguono come l'*idea* si distingue  
» dal *sentimento*, o sia che il carattere dell'essere idea-  
» le è quello di *far conoscere* semplicemente, senza aver  
» alcun'altra azione di sorta alcuna; quando il carat-  
» tere dell'essere reale è quello di *agire* producendo o  
» modificando il sentimento. Ancora: l'essere reale è  
» sempre *soggettivo*, e l'essere ideale è sempre *ogget-*  
» *tivo*: l'oggetto si può unire col soggetto, anzi si de-  
» ve; ma non si può mai confondere con esso. Avverta  
» che per me un soggetto è sempre un sentimento, e  
» il reale è sempre anch'esso il sentimento, o ciò che

» *agiace nel sentimento*: l'idea non è mai un sentimento, e qualora si voglia dire che modifichi il soggetto che la intuisce e produca in esso qualche sentimento, tuttavia questa modificazione di natura sua propria, distinta da tutte le altre, non è l'idea. Del resto, ripeto che nell'ideale vi è tutto ciò che nel reale, meno la realtà; e nel reale vi è, o vi può essere tutto ciò che nell'ideale, meno la idealità: le sole forme, i modi soli si escludono, il contenuto di esse è l'essere identico (1) ».

LA FORMOLA. Hai finito?

L'ENTE. Ho finito. Che te ne pare?

LA FORMOLA. Ben dicevi che cotesto passo può servire a conchiudere il nostro discorso.

L'ENTE. Poverina, tu sei mortificata: la metafisica del sommo filosofo ti sbigottisce, e ti fa arrossire e disprezzare de' tuoi sofismi.

LA FORMOLA. Mi dispiace veramente per l'onore del tuo maestro ch'egli abbia scritte tali cose, e che Paolo si sia indotto a stamparle.

L'ENTE. Tu burli, Formola.

LA FORMOLA. Parlo col miglior senno del mondo. Egli è doloroso il vedere che, dopo quanto si è scritto per aprir gli occhi alla vostra setta sulle assurde e funeste conseguenze del sistema da lei professato, il capo di essa, invece di correggere o purgare e giustificare le proprie opinioni, faccia una professione di panteismo così schietta e solenne, che io ne indormo i più arditi fautori delle moderne scuole germaniche. E poichè il tuo Paolo, invece di occultare e dissimulare una tal professione di fede, se ne compiace, l'ostenta, la divulga e la

(1) Presso il BARONE, Lettera citata, p. 21, 22.

stampa, quasi per mettere il colmo alla riputazione filosofica e teologica del suo maestro, io mi risolvo che le vostre preoccupazioni siano oggimai senza rimedio.

L'ENTE. Ih! ih! non tanta furia. Trattandosi di un'accusa sì grave, noi non siamo obbligati a crederti sulla tua parola.

LA FORMOLA. Vorrei bene che i miei detti in questo caso fossero men chiari e meno giustificati da quelli del tuo maestro. Dimmi: il panteismo non consiste nell'immedesimare coll'essenza divina la sostanzialità delle cose create, considerando l'essere come unico ed identico universalmente, e collocando la molteplicità e varietà dei fenomeni nei soli modi e nelle forme di quello?

L'ENTE. Bene; e ciò mostra appunto che il Rosmini si scosta le mille miglia dai panteisti, poichè egli non ammette una sostanza unica.

LA FORMOLA. Se non ammette una sostanza unica colle parole dello Spinoza, egli la riconosce con quelle dei panteisti alemanni, che sostituiscono la voce di *essere* a quella di *sostanza*. Imperocchè egli afferma che *l'essere è identico; che si trova tanto nell'idealità, che nella realtà, ma in altro modo; che sia che l'essere si prenda nella sua forma ideale, o che si prenda nella sua forma reale, egli è verissimamente ed è sempre lo stesso essere*; e via discorrendo per tutto il brano da te allegato. Non credo che Federigo Schelling, l'Hegel e i loro consorti abbiano giammai trovate locuzioni più efficaci e calzanti per esprimere il loro panteismo.

L'ENTE. L'essere unico di cui parla il Rosmini, è solo l'ente possibile e indeterminato; e tale non è la sostanza; la quale viene definita da lui *quella energia per la quale gli esseri attualmente esistono* (1).

(1) *Nuovo Saggio*, tomo II, p. 517.

LA FORMOLA. Tal è appunto, al parer suo, l'essere indeterminato e generalissimo. « Noi possiamo », dic'egli, « pensare l' *energia*, per la quale esistono gli esseri in » generale; cioè senza pensare nessun essere particolare, ma un essere meramente possibile qualunque, » non fissandogli determinazione alcuna, e solo avendo » presente la possibilità che l'essere in universale sia » determinato in quel modo che è necessario, perchè » egli esista: questa è l'idea di *sostanza in universale* » le (1) ». Tu vedi adunque che *sostanza in universale* ed *essere*, secondo il tuo maestro, sono sinonimi.

L'ENTE. Bene; che importa? Purchè egli distingua in particolare la sostanza increata dalla creata, com'egli fa in mille luoghi delle sue opere. Il dire che la sostanza in universale, la sostanza generale, indeterminata, comunissima, sia unica, non è sentenza propria dei panteisti, poichè è comune a tutti i logici.

LA FORMOLA. I logici, quando affermano che la sostanza indeterminata è unica, intendono per essa una mera astrazione; il che non si può fare da' tuoi seguaci, senza incorrere nella nota di scetticismo e di nullismo. Imperocchè il vostro essere indeterminato e comune, essendo l'unica base di tutte le nostre cognizioni, non si può annoverare alle semplici astrattezze, senza aprir l'adito a un dubbio assoluto. Perciò, se ti cale di non essere scettico e nullista, tu devi dire che la sostanza indeterminata e universale è una cosa indipendente da ogni spirito finito, necessaria, assoluta, di cui gli esseri particolari sono altrettante determinazioni; che essa è una potenza eterna, infinita e apodittica che si attua e concretizza finitamente e temporalmente nelle varie

(1) *Nuovo Saggio*, p. 158, 159.

parti del creato. Ora questa è a capello la dottrina dei più celebri panteisti antichi e moderni, cominciando da Capila, dagli Svabavichi, dalle altre scuole bramaniche e buddistiche, fino agli Schellingiani e agli Egelisti. L'essenza, infatti, del panteismo consiste nel far precedere, riguardo all'ordine ontologico e assoluto, la potenza all'atto, che è quanto dire il possibile al reale, l'iniziale al compiuto, l'indeterminato al determinato, secondo il dogma capitale del Rosmini; il quale, introducendo una tale inversion di concetti nella logica e nella psicologia, non si avvide che gli si rendeva impossibile lo sbandirla da Dio e dall'universo. Che se vuoi sottrarti a tale necessità senza dismettere la teorica dell'ente possibile, ti è forza predicare che questo ente è una mera astrattezza, come fanno in effetto i tuoi partigiani, quando sono più solleciti di purgarsi dalla taccia di panteismo, che di non parere scettici e nullisti. Ma il tuo maestro non può anco avere questo misero rifugio nel passo allegato; perchè ivi, dicendo che le realtà necessarie e contingenti sono semplici modi e forme dell'essere identico, intende sotto questo nome non un semplice astratto, ma l'entità obbiettiva delle cose, ed esprime in termini poco diversi la spinoziana sentenza, che vi ha una sostanza unica, di cui tutte le cose sono attributi o modificazioni. La quale sostanza è Dio, secondo la scuola del Rosmini; onde il tuo apologista più volte citato, dice espressamente che « la forma di essere » *ideale* sussiste in Dio, insieme colla forma *reale* e » colla *morale*, ma queste tre forme si rimangono in » Dio inconfusibilmente distinte (1) ».

L'ENTE. Lo Spinoza e gli altri panteisti, escludendo

(1) *Lettere di un Rosminiano*, p. 111.

la molteplicità delle sostanze, negano eziandio la contingenza delle cose finite, e dicono che tutto è necessario; laddove il mio maestro insegna che « una delle diversità estrinseche che separa l'essere ideale dal reale » si è che l'essere ideale è sempre necessario, laddove l'essere reale non è sempre necessario, ma ora è contingente, ora è necessario (1) ». Come mai una tal distinzione può accordarsi coll'essenza del panteismo?

LA FORMOLA. L'accordo è facilissimo, quando sotto nome di necessità e di contingenza s'intendono due semplici *modi* e due proprietà meramente *estrinseche* dell'essere unico, come fa il Rosmini. Il quale, avendo stabilito che il reale è una mera forma dell'essere, e soggiugnendo che vi sono due spezie di realtà, l'una delle quali è necessaria e l'altra contingente, viene a considerare la necessità e la contingenza come due modi della realtà, nella stessa guisa che tiene essa realtà per una forma dell'essere unico ed identico. La necessità e la contingenza sono dunque verso la realtà ciò che questa è verso l'essere unico; come, giusta lo Spinoza, i varii fenomeni sono modi degli attributi, e questi appartengono all'unica sostanza. Il divario che corre, a tuo giudizio, fra la necessità e la contingenza, non riguarda dunque la sostanza o sia l'essere, che è identico sotto amendue quelle forme, ma solo le forme medesime, e quindi non può essere essenziale ed intrinseco, ma unicamente *estrinseco*, come il Rosmini dichiara, ed accidentale. Or credi tu che i panteisti non ti facciano buono un tal divario, quando essi pure son costretti ad ammetterlo, distinguendo la sostanza dai modi e la realtà dalle apparenze? Non si può altrimenti

(1) Presso il BARONE, Lettera citata, p. 21.



cansare questo sistema, che considerando la necessità come dote, non *estrinseca*, ma intrinseca ed essenziale dell'Ente assoluto, e quindi l'universo come un complesso di sostanze contingenti, che numericamente e specificamente si distinguono dalla sostanza necessaria e increata.

L'ENTE. Io non veggo come, stando ne' miei principi, non si possa ammettere la distinzione di cui favelli.

LA FORMOLA. Si può ammettere nei modi e nelle forme, a uso dei panteisti, ma non in altro; e mi è facile il provartelo, cominciando dalla distinzione numerica. Per qual cagione le sostanze create si distinguono numericamente fra loro?

L'ENTE. Perchè hanno una natura diversa.

LA FORMOLA. Ciò non accade sempre, perchè spesso sono connaturali; e in tal caso ti chieggo su che si fondi la distinzione?

L'ENTE. Si fonda sui loro limiti. Così, pogniamo, una rosa si distingue numericamente da un'altra rosa, perchè, sebbene specificamente identiche, ciascuna di esse è finita e ristretta dentro certi termini.

LA FORMOLA. La differenza specifica e i limiti sono dunque i due principi della distinzione numerica delle sostanze. Il secondo di questi principi è egli applicabile a Dio?

L'ENTE. No, perchè Dio è infinito.

LA FORMOLA. Egli però non può distinguersi numericamente dalle sostanze create, se non in virtù della differenza specifica. Ora il Rosmini nega espressamente questa differenza, poichè dice che l'essere è identico, e che l'idealità e la realtà, la necessità e la contingenza sono semplici forme *estrinseche* dell'essere uno o semplicissimo. Dunque, a senno del tuo maestro, Iddio non

si distingue dalle altre sostanze nemmeno numericamente.

**L'ENTE.** Altro è l'essere, altro è l'essenza. Il Rosmini non si lascerà mai indurre a concederti che l'essenza di Dio e delle cose create sia identica; onde, restando in piedi la distinzione specifica, la numerica non correrà alcun pericolo.

**LA FORMOLA.** Potrei provarti con molti testi delle opere rosminiane che essenza ed essere nel vostro sistema sono tutt'uno. Ma non ho bisogno di ricorrere a tali citazioni, poichè nel brano di lettera riferito dal nostro Paolo, il Rosmini afferma espressamente la medesimezza di quelle due cose, dicendo « che nell'ideale vi è tutto » ciò che nel reale, meno la realtà; e nel reale vi è o » vi può essere tutto ciò che nell'ideale, meno la idealità: le sole forme, i modi soli si escludono, il contenuto di esse è l'essere identico (1) ». Tu vedi adunque che l'*essere identico* comprende il *contenuto* e tutto ciò che si trova sotto i vari modi del reale e dell'ideale, salvo i modi medesimi; e che però, abbracciando nella identità propria anco l'essenza, non può correre per questo rispetto alcun divario fra Dio e le creature. E mancando la differenza specifica, vien meno eziandio la distinzione numerica, come abbiamo veduto.

**L'ENTE.** Mi si fa duro a credere che il numero dipenda dall'essenza delle cose, quando tanti esseri si trovano numericamente diversi, che pur hanno la stessa natura.

**LA FORMOLA.** Gli esseri connaturali, come ti ho detto, possono differenziarsi numericamente, perchè dotati di un'individualità finita; ma Iddio, essendo infinito, non

(1) Presso il BARONE, Lettera citata, p. 22.

può distinguersi di numero e di sussistenza individuale dalle altre cose, se non se ne distingue anco di essenza. E perciò tutti i filosofi, dal Rosmini e dai panteisti in fuori, collocano nell'essenza l'infinito intervallo che divide Iddio dalle sue fatture; e non troverai un solo scrittore ortodosso che ti faccia buona una sentenza tanto strana, quanto è l'asserire che il *contenuto* di Dio e del mondo sia *identico*, e che fra l'uno e l'altro non corra altro divario che quello dei *modi* e delle *forme*.

L'ENTE. Non si potrebbe dire che l'essenza di Dio risiede nella sua realtà necessaria, differentissima dalla contingente, e quindi bastevole a interporre fra Dio e il mondo quella differenza che andiamo cercando?

LA FORMOLA. Ognuno potrebbe dirlo per avventura, da te in fuori, poichè tu consideri la realtà necessaria come una mera *forma estrinseca* dell'essere, e non come il suo *contenuto* e la sua essenza.

L'ENTE. E che importa che sia *estrinseca*, purchè sia propria? Fa tuo conto che il Rosmini, attribuendo all'essere identico le tre forme dell'*ideale*, del *reale* e del *morale*, intenda per *reale* la sola realtà necessaria, non la contingente; e tutto correrà a meraviglia.

LA FORMOLA. Non posso far questo conto, perchè il Rosmini medesimo m'è lo divieta. Inprima, se la realtà contingente fosse esclusa dalla seconda forma, ella sarebbe rimossa eziandio dall'essere; e in tal caso sarebbe nulla; giacchè il Rosmini piglia il vocabolo di *essere* nel senso più universale, considerandolo come il ricetta di ogni cosa e di ogni forma. In secondo luogo, il discorso del tuo autore non avrebbe senso, se il reale, come forma dell'essere, non contenesse, oltre il necessario, eziandio il contingente; imperocchè, dopo stabi-

lito che il reale semplicemente è una forma dell'essere distinta dall'ideale, egli avverte che una delle *diversità estrinseche che separano l'essere ideale dal reale, è che l'essere ideale è sempre necessario, laddove l'essere reale, ora è contingente, ora è necessario*. Dunque il reale, che è ora contingente, ora necessario, è lo stesso reale, che è una forma dell'ente; e però la contingenza e la necessità hanno verso di esso reale la stessa attinenza delle specie verso il genere loro. Quindi è pure che le differenze interposte fra il reale necessario e il contingente sono chiamate *estrinseche*; come quelle che non toccano l'intrinseca natura e l'essenza dell'essere identico. Finalmente, quando il Rosmini afferma che *nell'ideale vi è tutto ciò che nel reale, meno la realtà, e nel reale vi è o vi può essere tutto ciò che nell'ideale, meno l'idealità*, e conchiude che il contenuto di tali modi o forme è l'essere identico, egli parla del real contingente non meno che del necessario; tanto più che nel periodo precedente avea detto in termini espressi: « per me un soggetto è sempre un sentimento, » e il reale è sempre anch'esso il sentimento o ciò che *agisce nel sentimento* ».

L'ENTE. Quest'ultima clausula mi farebbe quasi credere che ivi si parli solo della realtà contingente e creata.

LA FORMOLA. Sarei d'accordo teco, se il contesto lo comportasse, perchè anche a me piacerebbe di poter salvare il tuo maestro da una sentenza così enorme, qual si è l'asserire che l'Ente assoluto sia un sensibile. E questo non è il solo gioiello di tal sorta che si trovi nel passo allegato; perchè poco prima ci si legge che *l'essere reale è sempre soggettivo*; dove la voce *sempre* e il processo del discorso mostrano pure che si parla

della realtà necessaria non meno che della contingente. Se adunque *l'essere reale è sempre soggettivo*, e se *un soggetto è sempre un sentimento*, ne segue che *Iddio* è un mero soggetto, invece di essere l'obbiettività suprema, e che egli è un sentimento, e non l'Idea assoluta; due corollari che otterrebbero, credo, il plauso di tutti i panteisti del mondo, e specialmente di Amedeo Fichte.

L'ENTE. A ogni modo non mi sembra equità, nè discrezione, il far giudizio delle dottrine di un illustre autore da uno squarcio di lettera familiare, mandato al pajo forse con troppo zelo da un suo affezionato. Ben sai che gli scrittori grandi, ingolfati in profondi pensieri e tutti intesi alla composizione e alla lima delle loro opere, non pongono molta attenzione nelle epistole che mandano agli amici; soprattutto se per sopraccarico son frastornati dai negozi, come accade appunto al mio maestro; il quale cominciò ad essere occupatissimo e impedito di scrivere, da che tu mettesti penna in carta per confutarlo.

LA FORMOLA. Mi farei coscienza di giudicare dei sentimenti del Rosmini da poche pagine di uno scritterello privato, se le conclusioni espressevi non procedessero logicamente dai principi contenuti e dichiarati in tutti i suoi libri. Tu non ignori che l'accusa mossa al sistema rosminiano di condurre al panteismo non è nuova nella mia bocca; e che niuno de' tuoi l'ha finora purgata od indebolita.

L'ENTE. Dato e non concesso che cotesta imputazione abbia qualche fondamento, io ti dico che, se a te dispiace il panteismo, a me non gusta punto la sofistica, e l'usanza di quei logici balzani che saltano di palo in frasca, e non sanno, ragionando, tenersi nello stesso

soleo. Ora tale, Formola mia bella (sia detto con tua pace), mi pare il tuo costume; perchè, invece di stare in proposito e discorrere delle forme divine, mi vai rompendo il capo col panteismo, che ha tanto da fare col nostro tema, quanto i liofanti colle bertucce.

LA FORMOLA. Ella è appunto la teorica delle tre forme che mi mosse ad accusarti di panteismo, come quella che mi pareva fondata nei pronunziati di questo sistema, o almeno atta a condurvi necessariamente. Tanto che mi sembrava che, ricorrendo a una falsa ontologia per corroborare una psicologia mendosa, tu venissi ad accrescere il male, invece di rimediarmi; se già la natura medesima del partito a cui ti appigli, non giovasse più di ogni altro argomento per aprir gli occhi a coloro che ti danno retta. Ma così discorrendo, io mi sono forse ingannata; e ora mi risolvo che nell'attribuirti la dottrina delle tre forme, io mi son male apposta.

L'ENTE. Perchè?

LA FORMOLA. Perchè tal dottrina non quadra co' tuoi principi, ed è un gherone o una toppa.

L'ENTE. Come?

LA FORMOLA. Metterei pegno che, quando il tuo maestro immaginò la sua psicologia o ideologia che vogliam dire, non pensava ancora alle tre forme; e che il capriccio di cucire questa pezza o frangia al suo sistema gli toccò solo allorchè si accorse che una teorica delle idee, per far buona figura e venire in credito, ha mestieri di un fondamento ontologico. Onde, non sapendo trovar meglio, ricorse a quelle benedette forme, e le appiccicò alla propria dottrina, come Iddio tel dica.

L'ENTE. Tu sei temeraria a giudicare così leggermente dei pensieri di un gravissimo autore.

**LA FORMOLA.** Muterò parere, se mi mostri come si possano ammettere in Dio tre forme realmente distinte e razionalmente conoscibili, quando abbiamo l'idea di una sola di esse.

**L'ENTE.** Vuoi dire che la sola forma da noi conosciuta è quella che il Rosmini chiama ideale, essendo essa l'unico oggetto della nostra mente; cosicchè delle altre due forme non possiamo avere concetto alcuno.

**LA FORMOLA.** Appunto.

**L'ENTE.** Rispondo che noi conosciamo la forma reale e la morale per opera della ragione e del discorso.

**LA FORMOLA.** La ragione e il discorso ci possono benissimo insegnare che Iddio è dotato di moralità e di sussistenza, senza che punto ne seguiti tali proprietà divine essere realmente distinte dall'idealità che le accompagna. Anzi il contrario è certo; perchè non si può ammettere in Dio alcuna distinzione reale, in quanto Egli è naturalmente conosciuto o conoscibile. Che se tu vuoi introdurre una distinzione di tal sorta fra l'idealità, la sussistenza e la moralità divina, non potrai fermarti a queste tre forme, e dovrai ammetterne tante, quanti sono i divini attributi, non essendovi alcuna ragione plausibile che militi a pro delle une piuttosto che degli altri; giacchè la realtà e la moralità ti son note solo razionalmente, come le altre perfezioni assolute; onde non puoi credere che quelle, e non queste, si distinguano effettivamente fra loro e dalla forma ideale, che sola fra tutte è conoscibile per se stessa.

**L'ENTE.** Tu, che sei così vaga di appuntare l'ortodossia degli altri, dovresti guardarti meglio di porre in compromesso la tua propria. Imperocchè non puoi ignorare che la fede c'insegna trovarsi in Dio tre persone

realmente distinte; e quindi non devi maravigliarti se il mio maestro ammette in Lui alcune forme distinte allo stesso modo, e le riduce del pari al numero ternario.

**LA FORMOLA.** Le tre forme rosminiane sono elle identiche alle tre persone divine o diverse?

**L'ENTE.** Pogniamo che siano diverse; le ragioni che militano per queste, possono ben valere eziandio per quelle.

**LA FORMOLA.** Se fossero identiche, ne seguirebbe che il mistero più augusto della nostra fede sarebbe conoscibile e dimostrabile col solo lume razionale; il che non si accorda col sentimento dei teologi più autorevoli, nè colla tradizione cristiana.

**L'ENTE.** Non te lo nego; e tu calunnieresti il Rosmini a supporre ch'egli possa ripugnare, filosofando, a quella doppia norma, e voglia confondere la teologia colle inchieste filosofiche.

**LA FORMOLA.** Se le tre forme divine che la ragione ci addita sono diverse dalle persone che la fede ci rivela, ne segue che si debbono ammettere in Dio sei cose distinte; sentenza inaudita in filosofia, come in religione.

**L'ENTE.** E ancorchè fossero di più, che monta? Hai tu paura che Iddio non possa contenerle nel suo seno? Non sai tu ch'egli è infinito?

**LA FORMOLA.** Appunto perchè Egli è infinito, dee escludere il numero ed essere perfettamente uno, non solo quanto alla natura, ma eziandio in ordine agli attributi razionalmente conoscibili. La sola distinzione reale che in Dio si trovi, appartiene al giro inescogitabile delle persone, fondato negli arcani della divina essenza; la quale essendo sovrintelligibile a rispetto nostro, tutto ciò che la concerne ci è solo conto sovranaturalmente,



e non può essere discusso nè definito dalla ragione. Ma se tu applichi questo concetto agli attributi razionali, devi moltiplicare le forme realmente distinte, secondo il numero di essi attributi; e in tal caso, oltre che ripugnare a te medesimo e annulli l'ipotesi delle tre forme, allargando le loro prerogative alle altre perfezioni divine, vieni a pronunziare una sentenza che parrà ridicola ai filosofi ed empia ai teologi, non solo ortodossi, ma di tutte le sette, e ai triteisti medesimi, che ti avranno per troppo largo, anzi per prodigo, in questo proposito.

L'ENTE. Io non voglio far ridere, nè scandalizzare nessuno; laonde, per evitare questo doppio rischio, senza dismettere le tre forme predilette del mio maestro, dirò che esse sono identiche alle persone divine.

LA FORMOLA. Dubito che, così facendo, per fuggire un pericolo, tu non incorra in un altro ancor più grave del primo. Imperocchè, oltre al convertire un mistero religioso in un teorema filosofico, tu spianti questo mistero sacrosanto, e con esso tutta la nostra fede.

L'ENTE. Oh! oh! gran cosa mi dici; e ci vorranno altro che ciance a provarla.

LA FORMOLA. Credo di poterla provare in modo che non ammetta replica. Dimmi: non è egli articolo di fede che le tre persone divine sono reali, come reale è la distinzione che corre fra esse?

L'ENTE. Sicuro.

LA FORMOLA. Se sono reali, ne segue che non sono semplicemente possibili.

L'ENTE. No, certo.

LA FORMOLA. Dunque, pogniamo, la seconda di tali persone, cioè il Verbo, è un Verbo sussistente e reale, non un Verbo possibile.

L'ENTE. Chi può dubitarne, se è cristiano e cattolico?

LA FORMOLA. Fra le tre forme del tuo maestro, qual è quella che risponde al Verbo divino?

L'ENTE. La forma ideale: il Rosmini lo accenna in molti luoghi delle sue opere (1).

LA FORMOLA. La forma ideale è anch'essa reale?

L'ENTE. Non pare che possa essere.

LA FORMOLA. Di' pure francamente che non lo è, nè può esserlo, secondo il tuo maestro; altrimenti farebbe tutt'uno colla forma reale, e non si distinguerebbe da essa. E se non è reale, non è sussistente; poichè realtà e sussistenza sono sinonime. Dunque, se il Verbo divino è identico alla forma ideale del Rosmini, esso manca della realtà, e non è un Verbo sussistente, ma solo un Verbo possibile. E siccome ogni qual volta si tratta di uno spirito, personalità e sussistenza sono eziandio sinonime, ne segue che il Verbo divino, al parer tuo, non è pure una persona.

L'ENTE. Che cosa sarà egli dunque?

LA FORMOLA. Tu dovresti saperlo, poichè fai seco una cosa sola, e sei una mera forma, una cosa che *non sussiste fuori della nostra mente*.

L'ENTE. Il tuo raziocinio correrebbe diritto, se il mio maestro, collocando il Verbo nella forma ideale di Dio, credesse che questa abbia in sè medesima le imperfezioni che l'accompagnano nel conoscimento umano. Fa tuo conto che la forma ideale possessa una sussistenza sua propria che la determina, e che in tal determinazione, oggetto di fede, non di ragione nè di raziocinio,

(1) Specialmente nell'*Esame del Rinnovamento del Mamiani*, *passim*.

risegga appunto la personalità del Verbo e le altre proprietà onde abbiamo notizia per opera della parola rivelata e ortodossa. Il che giova anco a chiarirti quanto t'inganni, accusandoci di ridurre questo santo misterio a un teorema filosofico; giacchè l'imputazione sarebbe solo fondata quando pretendessimo di cavare dal lume razionale la nozione concreta ed esatta di tutti i particolari di quello, e segnatamente della sussistenza ipostatica della seconda persona divina.

LA FORMOLA. Tu dici adunque che la forma ideale di Dio, nella quale collochi il Verbo, è anco sussistente, benchè tal sussistenza non ci sia razionalmente conta; e che quindi la seconda persona divina è un Verbo effettivo, non un Verbo possibile.

L'ENTE. Sicuro.

LA FORMOLA. Se è sussistente, dee anco essere reale; poichè realtà e sussistenza sono sinonimi.

L'ENTE. E però eziandio personale; giacchè sussistenza ed ipostasi tornano a un medesimo, o almeno sono indivise l'una dall'altra. Aggiungi che, se la forma ideale non partecipasse della realtà, essa non potrebbe distinguersi *realmente* dalle altre due forme, come noi affermiamo; conciossiachè la realtà della distinzione importa quella della cosa distinta.

LA FORMOLA. Cotesta distinzione reale in che risiede?

L'ENTE. Che domande mi vai facendo? Io non ti capisco.

LA FORMOLA. Siccome due cose non possono distinguersi specificamente fra loro, se non in virtù di qualche nota propria di ciascuna di esse, e non comune ad entrambe, nè comunicabile, senza distruzione della loro essenza, ti chieggo in che consista la nota specifica per cui la forma ideale dalla reale si distingue?

L'ENTE. Consiste nella idealità; imperocchè il mio maestro dice espressamente nel luogo che ti ho recitato, che *nel reale vi è o vi può essere tutto ciò che nell' ideale, meno l'idealità.*

LA FORMOLA. L'idealità dunque è l'essenza della forma ideale, ed è incomunicabile alla formola reale.

L'ENTE. E perciò la forma reale, non potendo diventare ideale, non può essere oggetto immediato del nostro intuito, e non ci è dato di apprenderla se non per via di raziocinio. Tu vedi come tutte le parti della nostra dottrina s'intrecciano insieme mirabilmente.

LA FORMOLA. Ma se l'idealità è l'essenza dell'ideale, la realtà dee essere l'essenza del reale; e quindi essa dee aversi per incomunicabile all'ideale, come l'idealità è incomunicabile al reale. Tu taci, Ente? Del resto, non occorre qui che tu parli; il linguaggio del maestro essendo chiarissimo.

L'ENTE. Tu vuoi dunque inferirne che il Rosmini escluda assolutamente dalla forma ideale ogni realtà.

LA FORMOLA. Non ho bisogno d'inferirlo, poichè il tuo autore lo afferma, dicendo *che nell'ideale vi è tutto ciò che nel reale, meno la realtà, come nel reale vi è o vi può essere tutto ciò che nell'ideale, meno la idealità.* E già prima aveva detto che « quantunque l'essere ideale » le sia verissimamente ed anco necessariamente, non » si può inferirne che sia reale; giacchè sarebbe contradi- » tradizione il dire che ciò che è ideale è reale, o vice- » versa, essendo queste due forme incomunicabili, o, a » dir meglio, inconfusibili ». Se adunque le realtà non può comunicarsi alla forma ideale senza *contraddizione*, tu non puoi ricorrere al mistero per attribuire a essa forma ideale, cioè al Verbo, una realtà che ripugnerebbe e distruggerebbe la sua natura; onde ti è d'uopo

risolverti a credere in un Verbo possibile, conforme all'invito che ricevesti, alcuni anni sono, da un razionalista moderno (1). Il quale invito non era perciò uno scherzo, come tu avesti allora viso di credere, ma venne suggerito al personaggio che te lo fece, dal logico indirizzo de' tuoi principi filosofici.

L'ENTE. Orbè, diciamo che l'incomunicabilità del reale verso l'ideale abbia luogo soltanto nell'ordine delle cognizioni, e la sussistenza del Verbo divino verrà salvata, imperocchè, a tal ragguaglio, il Verbo sarà reale, e potremo esser certi della sua realtà per opera della rivelazione, benchè essa non sia apprensibile dalle forze naturali del nostro intelletto.

LA FORMOLA. Oltre che, cotesta distinzione dell'ordine delle cognizioni da quello delle cose è assurda per molti rispetti, come abbiamo veduto, e nel caso presente ripugna al contesto del passo da te riferito; tu non puoi valertene per cansare l'inconveniente accennato, senza incorrere in un altro non meno grave, e cadere, come dice il proverbio, dalla padella nella brace.

L'ENTE. Qual è cotesto inconveniente?

LA FORMOLA. Lo troverai da te stesso, senza lungo discorso. Non è articolo di fede, che le tre persone divine si distinguono realmente fra loro, e che quindi tal distinzione ha luogo nell'ordine delle cose e non solo in quello delle idee?

L'ENTE. Niuno può dubitarne, se non è Sabelliano. E vedi che il mio maestro (il quale, come sai, è l'ortodossia in persona) stabilisce formalmente che l'ideale e il reale sono *incomunicabili e inconfusibili*.

(1) Vedi il tomo I di quest'opera, a p. 330-384.

**LA FORMOLA.** Sono essi tali nel giro delle cose o solamente in quello delle cognizioni?

**L'ENTE.** Sono tali nel giro delle cose, poichè la distinzione delle persone divine è reale, e non razionale.

**LA FORMOLA.** In che si fonda cotesta impossibilità effettiva di confusione e di comunicanza fra il reale e l'ideale?

**L'ENTE.** Si fonda in ciò, che *sarebbe contraddizione il dire che ciò che è ideale è reale; perchè nell'ideale vi è tutto ciò che nel reale, meno la realtà, e nel reale vi è o vi può essere tutto ciò che nell'ideale, meno la idealità.*

**LA FORMOLA.** Cotesto, mio caro Ente, secondo l'ultima tua conclusione, è vero soltanto nell'ordine delle cognizioni, e non in quello delle cose; perchè, se in questo eziandio si verificasse, ne seguirebbe che il Verbo divino non è una persona reale, ma solo una persona possibile. Dunque la distinzione delle forme o persone divine, e le note per cui esse *sono incomunicabili e inconfusibili*, non sono reali e effettive, ma apparenti, e hanno solo rispetto al nostro conoscimento.

**L'ENTE.** Se il mio maestro in filosofia, il quale è altresì un solenne teologo, fosse qui presente, non avrebbe fatica alcuna a risolvere i tuoi cavilli. Ma io, come ti ho detto a principio, fo professione soltanto di filosofia, e non m'intendo di sottigliezze teologiche.

**LA FORMOLA.** I cavilli e le sottigliezze devi imputarli al tuo precettore, che, contro la natura dei concetti e delle cose, vuol disgiungere l'inseparabile, sequestrando il reale dall'ideale, e confondere l'incompatibile, immedesimando le persone divine, conte per sola rivelazione, con certe perfezioni di Dio razionalmente conosciute. Ora queste due asserzioni, oltre all'esser false e as-

surde in sè stesse, e tanto aliene dalla buona filosofia quanto dalla teologia ortodossa, si contradicono ed annullano reciprocamente; essendo privilegio dell'errore il ripugnare, non che al vero, a sè stesso, e l'essere in guerra cogli altri errori e con tutto lo scibile. Io sfido il tuo maestro e tutta quanta la scuola a risolvere il dilemma seguente. O l'ideale e il reale sono veramente *incomunicabili e inconfusibili*, tantochè l'una forma si distingue realmente dall'altra, e in tal caso il Verbo divino, immedesimo dal Rosmini colla forma ideale, escludendo affatto la realtà, non è altro che un Verbo possibile; ovvero il Verbo divino è una persona sussistente, e quindi la forma ideale che lo costituisce, partecipa alla realtà, e in tal presupposto il reale e l'ideale non sono davvero *incomunicabili e inconfusibili*, non si distinguono fra loro realmente, e la distinzione che corre fra le persone divine, non è reale, obbiettiva, indipendente dallo spirito nostro, secondo il dogma cattolico, ma razionale, subbiettiva, apparente, giusta l'opinione eretica dei Sabelliani. E avverti che questo non è il solo conseguente assurdo ed eterodosso della rosminiana teorica, in ordine al dogma più venerando della nostra fede; giacchè, dovendosi a tenore di quella rimuovere dal reale ogni idealità, come ogni realtà viene esclusa dall'ideale, ne seguirebbe che la persona increata in cui s'immedesima la forma reale, non sarebbe intelligibile verso sè stessa, nè verso le altre persone consustanziali e coeterne. Così, pogniamo, il Padre, escludendo assolutamente l'ideale, come il Verbo esclude assolutamente il reale, non sarebbe intelligibile nè riguardo a sè medesimo, nè rispetto alle altre due ipostasi seco unite nel divino consorzio. La stessa sorte toccherebbe alla terza persona divina; la quale, non

essendo reale nè ideale (altrimenti si confonderebbe colle altre due), sarebbe costituita in peggior condizione di tutte, se non avesse per compenso la forma morale, come un bene e un privilegio suo proprio. Ed eccoti da ciò derivare un'altra conseguenza bellissima, e inaudita finora a tutti i cattolici; cioè le morali perfezioni non essere comuni a tutte le persone divine, ma proprie di una solamente; giacchè, se la *forma morale* non versasse in tali perfezioni, non so che cosa potrebbe essere. Il Rosmini adunque ci presenta in fine in fine, come oggetto della nostra fede, un Padre e uno Spirito, che sono inintelligibili a sè stessi ed altrui, e quindi ciechi e non intelligenti, poichè intelligibilità e intelligenza sono correlative e inseparabili; un Verbo e uno Spirito, che non sussistono e sono prettamente possibili; e per ultimo un Padre e un Verbo, privi di moralità e però di volere e di arbitrio, come quelli che non si possono meglio disgiungere dalla forma morale, che l'intelligenza dall'intelligibile. Che se per sottrarsi alle logiche inferenze di questi pronunziati, il tuo maestro ammette una comunicazione reciproca delle tre forme fra le varie persone divine, egli annulla la distinzione loro e riesce al Sabellianismo. Tu vedi adunque, mio caro Ente, che non aveva il torto chi ultimamente scriveva *essere fuor di dubbio che l'annullamento del dogma della Trinità divina è un corollario logico del Rosminianismo* (1); sentenza che fece stridere alcuni de' tuoi, ma che non è però manco vera e irrepugnabile.

L'ENTE. A ogni modo il mio maestro non è sindaco-

(1) *Réponse à un article de la Revue de Deux Mondes*. Bruxelles, 1844, p. 21 nota. Vedi l'Appendice di questo volume.



bile della sua dottrina teorica filosofica su questo articolo, poichè egli non ha fatto altro che premere le orme di molti valorosi ingegni, antichi e moderni, la cui ortodossia è irreprensibile. Se tu fossi così versata in teologia come presumi di essere, sapresti, l'opinione che immedesima l'intelligibilità divina colla persona del Verbo essere antichissima e trovarsene non poche vestigie nei Padri medesimi della Chiesa.

LA FORMOLA. Fra cotesta sentenza e quella del Rosmini corrono molte differenze notabili. Inprima (per accennartene due sole che sono essenzialissime) niuno di quei lodati e autorevoli scrittori si è mai immaginato di porre nell'idealità semplicemente presa, e quale risplende all'intelletto nostro, la personalità del Verbo, come fa il tuo maestro, affermando che *nell'ideale vi è tutto ciò che nel reale, meno la realtà; e nel reale vi è o vi può essere tutto ciò che nell'ideale, meno la idealità*. Essi, all'incontro, riconoscono nel Verbo un elemento affatto sovrintelligibile, e versante nella sua sussistenza personale e nelle sue relazioni colle altre persone divine; cosicchè, immedesimando il Verbo e l'idealità increata, essi vogliono solamente indicare una speciale attinenza di questa proprietà divina; in quanto ci è razionalmente nota, col principio costitutivo di esso Verbo nella sua personalità inescogitabile. In secondo luogo, nessuno autore cattolico, collocando il Verbo nell'ideale, gli contrapone il reale e tutto il reale, come nota e privilegio di un'altra persona; nessuno, prima del Rosmini, ha sognato un ideale che non sia reale, che escluda ogni sussistenza, e a cui la realtà sia estranea e *incomunicabile*, riponendo in questa idealità singolare e contraddittoria l'essenza di una persona divina, e facendo del Verbo un essere meramente possibile. La-

scio stare le altre enormità dianzi menzionate; delle quali non troverai il menomo cenno in alcuno scrittore ortodosso.

L'ENTE. Mi spiace che l'ora è tarda e non posso più trattenermi teco. Io debbo uscire di casa, e convenire co' miei colleghi ed amici per ricevere l'omaggio di un nuovo socio e dargli le insegne della nostra setta.

LA FORMOLA. Tu vai dunque accrescendo il numero de' tuoi proseliti e ampliando il tuo piccolo regno?

L'ENTE. Il mio regno è abbastanza grande e non mi occorre di doverlo ampliare; chè io ho corte, baroni, marchesi, e non mi manca niente. Ma ora la mia scuola comincia a stendersi anche fuori d'Italia; e il neofito, di cui ti parlo, è un valente compilatore di un giornale parigino.

LA FORMOLA. Non può fallire ch'egli sia un uomo di grandissimo merito.

L'ENTE. Fa tuo conto ch'egli sia tanto ingegnoso e dotto, quanto si mostra accorto, bene educato e caldo amatore della sua patria.

LA FORMOLA. Mi rallegro della tua buona fortuna. E tanto più mi è dolce l'intendere ciò che mi dici, quanto che io non sapeva che i giornalisti francesi comincino a sentire cristianamente; del che mi fa buon segno la loro simpatia pel Rosmini.

L'ENTE. Tu non pigli la cosa pel suo verso. Sappi che il novello socio fa professione di schietto razionalismo.

LA FORMOLA. Oh! oh! E tuttavia egli è rosminiano?

L'ENTE. Se non è ancora rosminiano affatto, egli è grandissimo ammirator del Rosmini, e come tale, noi lo riceviamo tra' nostri. Párti egli che sia poco onor pel maestro e piccolo contrasegno della sua potenza il ri-

scuotere gli elogi dei filosofi razionali, e costringerli a riconoscere la sua valentia, a celebrare pubblicamente le sue dottrine?

LA FORMOLA. Non si può negare che l'omaggio sia imparziale e degno d'invidia.

L'ENTE. Povera Formola, ti compatisco, chè tali bocconi non sono fatti per la tua gola. E ti so dire che, se l'amico ti conoscesse, o fosse stato presente al nostro colloquio e ti avesse udito perdere il fiato disputando sulla Trinità a dilungo, come un dottore del medio evo, riderebbe non poco de' fatti tuoi.

LA FORMOLA. So che a giudizio di alcuni la mia filosofia è meschina e ristretta, perchè non esclude la religione, e che essa non è progressiva, perchè fra le opinioni e credenze antiche ripudia le false solamente. Ma se queste mie grettezze ed angustie non hanno la buona sorte di gradire al senno francese. (del che io sono sconsolatissima), mi affido almeno che tu farai loro buon viso, e non vorrai sdottorarmi affatto affatto in filosofia, perchè non ne sequestro i dettati da quelli di una sapienza superiore.

L'ENTE. No, certo; anzi su questo articolo puoi assicurarti di avermi per compagno; perchè anch'io voglio ad ogni costo vivere e morire ortodosso.

LA FORMOLA. Cosicchè tu non credi più all'infallibilità del tuo maestro?

L'ENTE. Tu burli, facendomi tali domande.

LA FORMOLA. Lodato sia il cielo, che tu sei in via di progresso. Imperocchè, alcuni anni fa, i tuoi partigiani avevano il Rosmini per un giudice senza appello, anzi per un oracolo. E ho inteso raccontare che erano tanto avvezzi ad approvare ogni suo cenno anche menomo, che quando gli accadeva di starnutire alla loro presen-

za, invece di dirgli, secondo la vecchia usanza: Iddio vi aiuti, soleano salutarlo con queste parole: maestro, voi avete ragione. Onde godo a vedere che abbi rimeso di un ossequio così eccessivo, e me ne prometto non piccolo frutto pei nostri futuri colloqui. A buon rivederci; addio.

L'ENTE. Addio.

## APPENDICE

---

Lo scritto che segue (a cui accennano l'ultima lettera e il dialogo precedente) qui si ripubblica, come uno specchio chiaro e succinto delle opinioni e del procedere dell'autore su certi punti, intorno ai quali gli dorrebbe non poco che fossero disconosciuti i suoi portamenti o frantese le sue intenzioni. Non occorre ch'egli si scusi dell'averlo composto e dato fuori in francese; essendovi stato costretto dalla qualità delle censure, che vennero stese in questa lingua e divulgate in Francia. La presente ristampa gli sembra tanto più opportuna, ch'egli è risoluto d'ora innanzi a tacere della propria persona, e a più non entrare nelle cose che la riguardano. Allorchè questo scritterello uscì alla luce per la prima volta, parve intempestivo ad alcuni ottimi Italiani, che onorano chi lo dettava, della loro amicizia; stimando essi che le calunnie suggerite da passioni ignobili a penne vilissime debbano essere sprezzate, anzichè combattute. L'autore si sarebbe volentieri attenuto al parere di quei valorosi, se le imputazioni di cui si tratta non fossero andate attorno per opera di un giornal parigino, e quindi pervenute alle mani di molti stranieri, che, ignorando o conoscendo solo imperfettamente le con-

dizioni dell' assalito, e stimando forse improbabile una menzogna assoluta e una franca impudenza dal canto dell' assalitore, potevano credere che quelle siano fondate. Per queste considerazioni parve a esso autore e ad alcune persone gravissime, dalle quali prese consiglio, ch'egli dovesse rispondere, come fece. La risposta fu giudicata dalle medesime discreta e moderata, riguardo ai sentimenti, e dignitosa, rispetto alle espressioni, soprattutto se si ha l'occhio alla violenza e acerbità delle accuse. Quanto a quei pochi che potrebbero, per avventura, sentire altrimenti, chi scrisse queste pagine si rassegna di buon grado a mancare della loro approvazione. Gli duole soltanto di avere scandolezzato il galateo finissimo e offesa la virile delicatezza degli animi loro; e a fine di medicare, per quanto è possibile, il male da lui causato involontariamente, li conforta a racconciarsi il gusto e lo stomaco, leggendo gli Amori del Savioli e le ariette del Metastasio.

Indirizzando la sua lettera a un giornalista francese, l'autore credette di dovere usar seco quei termini di buona creanza che corrono in Italia fra i galantuomini. Benchè la sua gentilezza sia stata ricambiata con villanie ed insulti dal canto del giornalista medesimo, egli non si pente del suo procedere, e gode di poter dire con un antico, a proposito di sè stesso e de' suoi avversari: "*Nihil malo quam et me mei similem esse, et* " illos sui (1) ».

(1) Presso Cic., *Ad. Att.*, IX.

Di Brusselle, ai 6 di agosto 1844.

# RÉPONSE À UN ARTICLE

DE LA

## REVUE DES DEUX MONDES



MONSIEUR LE RÉDACTEUR EN CHEF,

Je viens de lire dans le dernier cahier de votre journal un article signé par M. Ferrari, où l'on parle de moi et de mes ouvrages. Je ne connais point M. Ferrari et je n'eus jamais aucun rapport avec lui, quoiqu'il me soit arrivé une fois de dire deux mots sur son compte; voici le fait. Lorsque cet écrivain, ayant quitté l'Italie, où il est né, se retira en France, il en informa le public par quelques articles, où il outrageait notre malheureux pays. M. le professeur Libri, qui ne laisse passer aucune occasion de défendre sa patrie naturelle, comme il l'honore par ses écrits et son génie, répondit à l'attaque et réduisit l'agresseur au silence. Quelque temps après, M. Ferrari fut accusé d'avoir défendu la communauté des biens et des femmes dans une leçon prononcée à Strasbourg, où il était professeur. *L'Univers* publia un résumé de cette leçon, en se plaignant que l'Italie envoyât à la France des réfugiés qui y répandaient de mauvaises doctrines. Je crus devoir, pour l'honneur de ma patrie, détromper le rédacteur de ce journal, et je lui écrivis en l'assurant que M. Ferrari n'était point réfugié et ne pouvait plus être considéré comme Italien, puisqu'il avait renoncé à ce titre et quitté spontanément son pays. Dans cet intervalle M. Ferrari

GIORBERTI, *Errori filosofici del Rosmini*, T. III.

22

se justifia des doctrines qu'on lui avait imputées; malgré cela, il fut destitué. *L'Univers* publia ma lettre après ces deux faits; mais la date et mon séjour à Bruxelles sont là pour attester que je ne pouvais en être informé, lorsqu'elle fut écrite et mise à la poste. Je dois ajouter qu'on changea quelques-unes de mes phrases. A l'endroit où je faisais mention des opinions attribuées à M. Ferrari, sans les caractériser, on substitua ces mots: *les plus abominables doctrines*. Du reste mon écrit était fort court et ne contenait aucune expression ou allusion défavorable à la probité et au caractère moral de l'homme, dont je désapprouvais les opinions et la conduite politique. Jamais la moindre calomnie n'a sali ma bouche ou ma plume: je crois qu'on doit rendre justice à tout le monde, même à M. Ferrari.

Cet écrivain fut vivement irrité de ma démarche. Il a raison de se plaindre que ma lettre ait été publiée après sa justification et lorsqu'il venait de perdre sa chaire; mais ce n'est point à moi qu'on doit imputer cet oubli des convenances. Quand je pris la plume il m'était moralement impossible de savoir qu'on avait calomnié M. Ferrari, ou de prévoir qu'on lui ôterait sa place. Aussi je regrette qu'on ait publié ma lettre, mais je ne puis me repentir de l'avoir écrite et envoyée: j'en ferais autant dans une autre circonstance, et personne ne peut me faire justement un reproche d'avoir flétri l'indigne conduite d'un homme qui flatte les étrangers après avoir écrasé sa mère.

M. Ferrari s'est bien gardé de dire un mot de tout ceci dans les pages qu'il vient de publier contre moi, afin que personne ne puisse douter de l'impartialité qui les a dictées. Ces pages, du reste, m'ont amusé à plusieurs égards; il m'a paru surtout très-piquant que l'auteur, en voulant faire ma charge, nous ait bonnement donné la sienne. Je n'avais jamais vu la fureur, l'ignorance et la mauvaise foi littéraire portées à un tel point d'exagération et habillées en style de Marat. M. Ferrari trouve que ma philosophie ne vaut rien, que ma manière d'écrire est détestable, que mon érudition *arpenle la tour de Babel*, que mes livres sont *des diatribes qui s'enchevêtrent les unes dans les autres*; il m'attribue toutes ses vertus. Pour montrer sa compétence dans les matières philosophiques, il en donne un échantillon en affirmant que Reid est *sceptique*, et qu'il place dans *les instincts la preuve du monde extérieur*. Tout son pamphlet est écrit sur ce ton et avec cette science qui pourraient me



dispenser de répondre ; car il est permis à un accusé de se taire lorsqu'il a le bonheur d'être défendu aussi bien par les talents et le savoir-faire de ceux qui l'attaquent. Quoique mes ouvrages soient peu connus en France, j'estime trop, monsieur, le bon sens, le tact et l'équité de vos compatriotes, pour les croire capables de juger un écrivain étranger sur un rapport de cette nature. L'Italie est à deux pas de votre pays, et il vous est facile de savoir ce qu'on y pense de mes travaux littéraires, en interrogeant les hommes capables, et ceux-là même qui ne partagent point tous mes sentiments. D'ailleurs, si je voulais montrer que dans les assertions de M. Ferrari sur la nature et la tendance de mes doctrines il n'y a pas un mot de vrai, et que tous les passages qu'il cite sont tronqués, altérés, défigurés, il me faudrait être long, et je croirais faire trop d'honneur à sa critique. Ainsi, comme écrivain, je puis être parfaitement tranquille et garder le silence. Mais il ne m'est pas permis de même, comme homme, de me taire sur les imputations calomnieuses et les insinuations perfides qu'on avance, pour noircir mon caractère dans un pays étranger, où ma personne est inconnue ; car quoique l'exagération et la violence de l'attaque en atténuent la force, on sait que malheureusement les traits de la calomnie laissent toujours des traces, quelle que soit la main d'où ils partent. Je dois donc entrer dans quelques détails sur mes qualités personnelles, sur ma vie politique et littéraire ; je serai court.

M. Ferrari m'accuse d'être vain, orgueilleux, irascible, emporté, et ce qui est pis encore, *intolérant et fanatique*. J'ai été, selon lui, *révolutionnaire à Turin*, et je suis devenu à Bruxelles *ultramontain, ennemi de la liberté et flatteur servile des rois*, en faisant l'éloge de Charles-Albert. J'ai injurié, calomnié, dénoncé mes adversaires, surtout M. Rosmini et ses disciples, par des *délations pieuses*, après avoir offert à cet écrivain mon alliance, qui fut refusée, et je n'ai à cet effet épargné ni ruses, ni scandales, en me faisant collaborateur de l'*Univers religieux* et associé des Jésuites ; j'ai voulu même faire passer M. Tarditi pour un moine, et M. Rosmini pour l'auteur de l'opuscule de M. Tarditi. Enfin, j'ai injurié la France dans sa langue, dans son génie, dans sa mission : j'ai parlé avec mépris des hommes qui l'honorent parmi nos contemporains, et de ceux qui brillent dans son histoire : j'ai honni Bossuet, comme un écrivain boursouflé et

comme ayant soutenu la plus horrible de toutes les hérésies, la liberté de l'Église gallicane (1). Ce sont là, je crois, les griefs principaux dont on me charge; car pour les énumérer tous, il faudrait transcrire les six pages que M. Ferrari m'a consacrées, dans lesquelles il n'y a presque pas un mot qui ne soit un mensonge ou une injure.

J'éprouve, monsieur, quelque embarras à vous entretenir de mes qualités morales, puisque je dois commencer par la modestie; car le moyen de prouver qu'on est modeste, sans compromettre les droits qu'on peut avoir à ce titre? Heureusement je puis me justifier sur tous les points qui touchent à mon caractère par une seule considération générale, que voici. J'ai vécu un an à Paris, où j'étais lié avec des hommes honorables qui appartiennent à l'élite de l'émigration italienne: depuis deux lustres je demeure à Bruxelles, et j'y trouve une bienveillance flatteuse et hospitalière; le reste de ma vie s'est passé à Turin, ma ville natale. Eh bien! qu'on interroge toutes les personnes qui ont eu dans le passé ou qui ont maintenant quelque rapport avec moi (et il y en a dont le nom seul fait autorité), et je suis sûr qu'elles rendront justice à la sociabilité, à la retenue, à la modération de mon caractère, et seront surprises de voir qu'on m'attribue des habitudes démenties par toute ma conduite. Deux seuls individus ont osé attaquer publiquement mon honneur, et me faire passer pour un homme atrabilaire et intraitable: M. de Cavour et M. Ferrari, auxquels je suis si peu connu, que je ne les ai jamais vus de ma vie. Ils m'ont attaqué (j'ai honte pour eux de le dire) moi, leur compatriote, non en Italie, où mes antécédents déposent en ma faveur, et où ma réputation morale est assurée, mais en pays étranger, chez vous, où mon nom est presque ignoré et sans défense; ils m'ont attaqué dans des journaux qui circulent par toute l'Europe, et ils l'ont fait avec une aigreur, une mauvaise foi, une insolence qui sont inouïes de nos jours, et rappellent les luttes ignobles du quinzième siècle. Mon aversion pour toute espèce d'intolérance et de fanatisme est attestée par mes écrits et par ma vie tout entière. J'ai combattu avec quelque force la doctrine qui permet d'appliquer les peines temporelles aux délits purement religieux, et j'ai demandé l'égalité civile pour les Vaudois du Piémont et pour les

(1) *Revue des Deux Mondes* du 15 mai 1844, pag. 669-675.

Israélites (1). J'ai blâmé la sévérité des peines à l'égard des crimes politiques, j'ai réprouvé ces mesures exceptionnelles, ces tribunaux militaires, ces jugements sans formalités et sans garanties, qui déshonorent les gouvernements qui les emploient et dont l'abolition est impérieusement exigée par l'esprit de l'Évangile et par l'opinion publique (2). Je passe sur un grand nombre de réflexions répandues dans mes ouvrages, ayant pour but d'inspirer la douceur et la bienveillance envers ceux qui se trompent, et sur quelques pensées de la même nature que j'ai exprimées en parlant des devoirs du clergé. Voilà pour la théorie; on verra bientôt de quelle manière j'ai mis en pratique ces maximes dans mes rapports avec les personnes, et surtout à l'égard de mes adversaires et de mes ennemis. Certes, il est permis de rire d'un homme qui, après avoir avoué l'esprit intolérant de M. Rosmini et les persécutions qu'il a quelquefois exercées, ajoute que *j'ai reproduit avec exagération toutes les tendances de cet écrivain*, et que je suis connu par mon intolérance, sans pouvoir citer aucun fait à l'appui, sauf mon humeur et mes livres; qui prouvent avec évidence le contraire.

Ma conduite politique peut être exposée en deux mots. Il est faux que j'aie été révolutionnaire à Turin, et M. Ferrari ne fait que répéter une des calomnies de M. Cavour, déjà démentie par les journaux. Je n'ai subi aucun procès, aucune condamnation juridique; et j'ai raison de croire que le gouvernement sarde a reconnu mon innocence, puisqu'il a ôté, avec une justice qui l'honore, tout obstacle de sa part à me rentrée dans mon pays. Mes doctrines politiques, loin de présenter les contradictions et les nauges dont se plaint M. Ferrari, sont d'une simplicité à faire peur; car je considère la monarchie représentative comme la forme de gouvernement qui convient davantage aux sociétés modernes (3). Dans un petit écrit adressé à un de vos compatriotes, je résume ainsi ma profession de foi politique. « Il m'est impossible de séparer dans mes amours et dans mes espérances la liberté et la monarchie. J'aime la li-

(1) *Del primato morale e civile degli Italiani*, tome I. - *Teorica del sovrannaturale*. - *Introduzione allo studio della filosofia*, tome I et tome II.

(2) *Del primato*, ec., tome II.

(3) *Introduzione*, ecc., tome I et tome II.

» berté et je donnerais volontiers ma vie pour elle. Mais j'aime  
 » aussi la royauté, parce que je la crois indispensable pour fon-  
 » der la liberté dans mon pays, et pour l'assurer chez vous et  
 » dans toute l'Europe (1) ». Il vous sera difficile, monsieur, après  
 avoir lu ces lignes, de ne pas croire que je suis un *révolution-  
 naire et un ennemi de la liberté*. Loin de rejeter la liberté de la  
 presse, je l'approuve, pourvu qu'elle soit *modérée*, c'est-à-dire  
 qu'elle ait une règle, et j'établis que la censure purement repres-  
 sive convient aux États libres, tandis que la censure préventive,  
 nécessaire aux autres gouvernements, peut être organisée sur  
 un pied assez large pour ne pas apporter trop d'entraves à la  
 pensée des écrivains (2). Je m'étends sur ce point dans un de  
 mes derniers ouvrages, qui a excité particulièrement la colère  
 de M. Ferrari, parce qu'il a pour sujet cette nationalité italien-  
 ne que mon critique a méconnue et outragée, et que j'y plaide  
 de mon mieux la sainte cause de ma patrie. M. Ferrari m'ac-  
 cuse de servilité envers les gouvernements, à propos d'un livre  
 dont la moitié est consacrée à blâmer l'état politique de l'Italie  
 actuelle. Il est vrai que je blâme avec respect; mais qui pour-  
 rait m'en faire un crime? On peut bien me permettre de dé-  
 fendre l'indépendance italienne avec modération, et tout le  
 monde n'est pas obligé à imiter le ton et le beau style de M.  
 Ferrari. Est-ce flatter un roi, que de l'inviter respectueusement  
 à régénérer sa nation et de juger qu'il en est digne? Est-ce  
 flatter les puissants, que de leur rendre hommage dans l'inté-  
 rêt de son pays, sans le moindre retour personnel? Et où ces  
 louanges sont-elles mieux placées et plus à l'abri de tout soup-  
 çon de bassesse, que dans la bouche d'un exilé, qui refuse l'am-  
 nistie qu'on lui accorde, et renonce aux pensions qu'on lui don-  
 ne? Je cite deux faits qui sont notoires dans tout le Piémont,  
 et que personne ne pourra révoquer en doute. Il faut être bien  
 hardi pour oser accuser de flatterie un homme dont le caractè-  
 re loyal et indépendant est reconnu même par ses ennemis.

J'ai exposé ailleurs (3) l'état de ma controverse avec M. Ro-

(1) *Lettre sur les doctrines philosophiques et politiques de M. de Lamennais*; Bruxelles, 1843, pag. 79, 80. La première édition de cet opuscule est de Louvain, 1841.

(2) *Del primato*, ecc., tomo I.

(3) *Degli errori filosofici di Antonio Rosmini*, tomo I e tomo II.

smi et ses disciples, en racontant avec les plus grands détails tout ce qui s'est passé sur ce sujet ; et pas un des faits que j'ai avancés n'a été démenti. La doctrine de mes adversaires, qui a été rejetée dès son apparition par tous les hommes profondément versés dans les sciences philosophiques, ne compte plus aujourd'hui parmi ses partisans décidés que quelques individus obscurs, qui plaident la cause de leur maître par des invectives et des calomnies. Les esprits religieux ont de la répugnance pour des opinions que personne n'a pu décharger des griefs fort graves qui pèsent sur elles ; ceux qui aiment les progrès de la civilisation et de la philosophie ne peuvent avoir aucune sympathie pour un système étroit, stérile, sophistique, vide, jouant sur les mots, comme le scotisme du moyen âge, et pour une école qui, loin d'avoir produit ou inspiré aucun ouvrage remarquable, glace les cœurs, dessèche la morale, comprime les intelligences, prêche la servitude, combat l'esprit national, et afflige les gens de bien par ses ignobles démarches et ses intrigues. M. Tarditi s'est retiré de la brèche, et je me garderai bien ici de prononcer un seul mot qui puisse déplaire à un homme dont j'ai toujours reconnu et estimé les bonnes intentions et les vertus. Son seul tort est d'avoir écouté de mauvais conseils, et poussé trop loin son amitié pour M. Rosmini. M. Tommaseo a du talent et des connaissances variées, mais qui ne sortent point du cercle de la littérature. Lorsqu'on parcourt, en descendant, tous les degrés de l'école rosminienne, on arrive enfin à M. de Cavour, qui représente l'infiniment petit en matière de philosophie. M. de Cavour sait fort peu de choses ; mais il est gentilhomme. Il a cru qu'il suffisait d'être marquis et d'avoir les grandes entrées à la cour pour jouer le rôle de savant et être écouté comme un oracle. Il publia un livre rempli de lieux communs et de bévues théologiques, qui égayèrent beaucoup le clergé de Turin, le fit répandre hors du pays et prôner par la diplomatie. Ayant daigné embrasser la philosophie de M. Rosmini, il s'imagina que tout le monde allait s'incliner devant elle. Lorsqu'il s'aperçut que, malgré l'appui de son nom, les rangs de cette école s'éclaircissaient toujours davantage, il se fâcha, s'emporta, écrivit des libelles, en avertissant ses lecteurs qu'il avait pour but l'édification des *âmes pieuses* (1). On dit

(1) *L'Univers* du 19 janvier 1843.

que, maintenant, dégoûté de l'Italie, et désespérant de son salut, il a tourné ses regards vers la France et qu'il prépare un ouvrage destiné à établir chez vous les doctrines de son maître. Quoi qu'il en soit, il est de fait que ces doctrines sont mortes en Italie, et qu'il est impossible de les faire revivre, à moins qu'on ne se décide à résoudre les objections des adversaires; car vouloir qu'on adopte un système philosophique sur parole, quand il est clair que l'auteur se tait parce qu'il ne sait que répondre; et suppléer aux bonnes raisons par de sourdes menées, des grossièretés, des diffamations, des outrages, est une prétention si absurde, qu'il faut avoir le bon sens de M. de Cavour pour se flatter de réussir. Permis à M. Ferrari de donner la main à cette œuvre difficile, et de s'étonner qu'on mette en doute le crédit dont jouit le Rosminianisme en Italie. Depuis la publication de ma lettre dans *l'Univers*, M. Ferrari s'est pris pour M. Rosmini d'une vive et tendre passion, dont la cause n'est un secret pour personne. Rien de plus plaisant que de voir un écrivain qui n'exagère point son orthodoxie, faire presque cause commune avec les prêtres de la Charité chrétienne, et lutter avec eux d'habileté pour offrir au maître les plus fades éloges (1). Mais ce qui est divertissant pour nous, simples spectateurs, doit donner quelque embarras à M. Rosmini, qui est un bon homme, malgré ses défauts, et mériterait d'être mieux servi par ses partisans et ses disciples. C'est jouer de malheur que d'avoir pour amis et pour appuis l'ignorance en personne associée à la médisance et à la calomnie.

Tout ce que M. Ferrari débite sur mes rapports avec M. Rosmini et ses partisans, est un tissu de fables et d'impostures. Je n'ai jamais offert mon alliance à M. Rosmini ou à personne, et j'en appelle à cet écrivain lui-même sur cet article: s'il me dément, je consens volontiers à décharger M. Ferrari de ses ti-

(1) On peut voir un exemple de ces éloges dans le *Prospectus* de la traduction française des œuvres de M. Rosmini; traduction qui doit, dit-on, paraître bientôt à Paris, et qui est revue par M. de Cavour. J'en me ferais sur ce petit écrit, si l'auteur, qui m'est inconnu, ne m'avait pas nommé pour dénigrer mon caractère, et s'il n'avait tronqué un passage de mes œuvres pour me mettre en contradiction avec moi-même. Les partisans de M. Rosmini-sont bien à plaindre, puisque, à défaut de bonnes raisons, ils emploient de tels moyens,

ires et à passer pour menteur. La première fois que j'ai parlé de M. Rosmini, je me suis prononcé contre son système (1). Je le fis avec courtoisie et selon l'usage des honnêtes gens, qui ne mesurent point les compliments avec le compas des géomètres; puis-je m'en repentir et regretter de ne pas avoir pris l'initiative des duretés ou des injures? M. Rosmini ne répondit point *par des pages très-polies et très-froides* à des avances que je ne lui ai jamais faites, mais il se vengea de ma critique respectueuse par un pamphlet impoli et déloyal (2). Sa conduite dans cette circonstance, au jugement de tout le monde, et même de quelques Rosminiens du Piémont, fut peu noble, tandis que la mienne (qu'on me permette de le dire) fut digne et modérée; je l'ai prouvé ailleurs (3). Du reste, en me traitant ainsi, M. Rosmini se montra fidèle à ses habitudes; car tout *grand seigneur* qu'il est (c'est M. Ferrari qui nous l'apprend), il aime à répondre avec des formes assez plébéiennes aux critiques les plus respectueuses, surtout lorsqu'elles partent de l'exil et du malheur. Il serait difficile de deviner sa naissance par son style; témoin ses anciens emportements contre Foscolo, Romagnosi, et le livre beaucoup plus récent qu'il publia contre M. Mamiani, qui est un des écrivains qui honorent le plus notre émigration par la noblesse du caractère, la beauté du talent et l'étendue des connaissances. Le pamphlet de M. Rosmini me mit si peu en colère que, dans la critique qui fait partie de mon *Introduction*, je continuai à traiter lui et les siens avec les plus grands égards (4). Ce n'est que plus tard, et après que deux ans d'expérience m'eurent montré que ma douceur ne faisait qu'augmenter la hardiesse de ces messieurs, que j'ai dû changer de ton dans l'intérêt de la vérité, en me servant des armes qu'il est permis à tout honnête homme d'employer dans ces circonstances, et en dévoilant l'ignorance, les contradictions, les assertions ridicules de ceux que j'avais à combattre. Mais au milieu de la polémique la plus vive, il ne m'est jamais échappé un seul mot qui

(1) *Teorica*, ecc.

(2) Ce pamphlet fut inséré dans un journal italien intitulé *il Cattolico* (Lugano, 1839, vol. XIII, pag. 97-101) et réimprimé dans l'édition milanaise des œuvres complètes de M. Rosmini.

(3) *Degli errori*, ecc., tomo I.

(4) *Introduzione*, ecc., tomo II.

blessât l'honneur, la bonne foi, les vertus d'autrui, et j'ai toujours soigneusement distingué l'homme de l'écrivain et du philosophe dans chacun de mes adversaires. Et non-seulement je me suis abstenu de toute personnalité envers eux, mais plus d'une fois j'ai rendu hommage à leur caractère, à leur piété, à leurs talents, et lorsqu'il m'était impossible de les louer sur ce dernier point, je n'ai jamais dissimulé leurs véritables mérites. C'est de cette manière que j'ai souvent parlé de M. Rosmini (1), de M. Tarditi (2), de quelques autres partisans du Rosminianisme (3), et même de M. Tommaseo (4), qui venait de publier contre moi un pamphlet plein de fiel et de sarcasmes (5), quoique j'eusse toujours parlé de lui avec l'estime qui est due à sa personne et à ses talents (6). J'ai porté la modération et l'oubli des injures jusqu'à m'exprimer en termes honorables sur le compte de M. de Cavour; et certes en agissant de la sorte, je n'aurais pu croire que ce gentilhomme continuerait à me dénigrer dans votre pays, et, loin de réparer ses torts, ou au moins de garder le silence, qu'il s'enfoncerait toujours plus dans la route malheureuse qu'il a choisie (7). Oui, monsieur, j'ai ménagé la réputation de M. de Cavour, qui a écrit et fait circuler deux libelles contre moi, et a toujours refusé de se rétracter; j'ai excusé de mon mieux son étrange conduite, et vous me permettez de vous citer mes paroles. Après avoir renoncé à qualifier son nom selon ses mérites, pour ne pas blesser l'honneur de sa famille et pour éloigner de moi tout soupçon de vengeance, j'ai déclaré que cette réserve m'était aussi dictée par un sentiment de convenance et de justice, afin que personne ne jugât du caractère de mon détracteur par l'action qu'il venait de commettre. « Car », ajoutais-je, « je suis heureux de pouvoir reconnaître publiquement que ses procédés envers moi ne sont point d'accord avec la réputation qu'il avait acquise par toute sa vie

(1) *Introduzione*, ecc., tomo II. - *Degli errori*, ecc., tomo I.

(2) *Degli errori*, ecc., tomo I.

(3) *Ibidem*, tomo I.

(4) *Ibidem*.

(5) TOMMASEO, *Studi critici*, Venezia, 1843, pag. 159-214.

(6) *Introduzione*, ecc., tomo I. - *Del Bello*.

(7) C'est ce qui résulte du *Prospectus* dont j'ai parlé, et ce qui m'oblige à parler encore d'un homme que j'espérais pouvoir oublier.



» antérieure, ce qui me fait croire qu'il n'a point pesé la valeur  
 » morale de sa démarche, et que sa faute a été plutôt l'effet d'un  
 » transport soudain et inconsidéré, que d'une réflexion sérieu-  
 » se (1) ». Il me paraît difficile d'être plus indulgent envers un  
 homme qui, après avoir cherché à me dépouiller du bien le  
 plus précieux, c'est-à-dire de la considération publique, par de  
 lâches moyens qui excitèrent contre lui une indignation générale,  
 ne voulut jamais avouer sa faute, et continue à s'en vanter  
 comme d'un exploit héroïque.

Si je traite ainsi mes ennemis, on aurait le droit de s'étonner  
 de la violence que je montre, d'après l'assertion de M. Ferrari,  
*contre les philosophes*, c'est-à-dire contre les hommes qui, quel-  
 les que soient leurs opinions, ne m'ont jamais donné aucun su-  
 jet de plainte. En effet il m'arrive rarement de combattre des  
 auteurs vivants, sans dire au moins quelques mots sur leurs  
 qualités personnelles ; mais, n'en déplaît à M. Ferrari, c'est  
 toujours pour leur témoigner mon estime. Qu'on passe en re-  
 vue tous les endroits où je parle de M. Jouffroy (2), de M. Gui-  
 zot (3), de M. Lamennais (4), et de plusieurs autres écrivains  
 célèbres de notre époque, et on verra que je n'ai jamais oublié  
 cette précaution, lorsqu'elle me parut convenable ou nécessaire.  
 Voici par exemple ce que je dis de M. Salvador : « La réfuta-  
 » tion d'un écrivain ayant toujours en apparence quelque chose  
 » d'hostile, et l'adversaire pouvant être confondu avec l'enne-  
 » mi, je me crois obligé, en combattant quelques points des do-  
 » ctrines de M. Salvador, à déclarer expressément qu'il y a peu  
 » d'écrivains qui puissent rivaliser avec cet illustre Israélite par  
 » l'élévation de l'âme, la noblesse des sentiments et la bienséan-  
 » ce des expressions, même dans les endroits où il s'éloigne  
 » davantage de la vérité (5) ». Quelle intolérance ! Si je mal-  
 traite ainsi les sectateurs de Moïse, puis-je me montrer moins  
 dur envers les héritiers de Luther et de Calvin ? « Je reconnais  
 » avec plaisir que parmi les ministres protestants on trouve un

(1) *Degli errori*, ecc., tomo I.

(2) *Introduzione*, ecc., tomo I. La première édition de ce livre  
 parut avant la mort de M. Jouffroy.

(3) *Ibidem*, tomo II. - *Del primato*, ecc., tomo I.

(4) *Lettre*, etc., pass.

(5) *Introduzione*, tomo II.

» très-grand nombre d'hommes qui brillent par l'éclat de leurs  
 » vertus morales et politiques; des hommes qui honoreront  
 » l'Église, si elle pouvait les appeler ses enfants et les presser  
 » tendrement sur son cœur (1) ». J'ai critiqué plusieurs fois les  
 opinions de M. Cousin : écoutez les termes dont je me sers pour  
 attaquer sa personne; vous allez frémir. « Toutes les fois que  
 » M. Cousin exprime des sentiments nobles, on voit qu'il en est  
 » pénétré, qu'il est capable de sentir ce qui est beau et de l'ap-  
 » précier dignement. Je fais expressément cette remarque par-  
 » ce que l'esprit de parti a procuré à cet homme honorable une  
 » foule d'ennemis qui se montreraient encore plus dignes de  
 » défendre la liberté, s'ils oubliaient moins souvent la modéra-  
 » tion et la justice ». Et après l'avoir appelé *un des premiers*  
*écrivains de nos jours*, remarquable *par l'élégance, l'éclat, la*  
*verve, la facilité de sa parole*, j'ajoute ( ceci est affreux ) « que  
 » ses premiers travaux ont été utiles à la philosophie française et  
 » contribuèrent à tuer ce sensualisme ignoble et puéril, qui du  
 » reste aurait péri de sa belle mort. Sa réfutation de Locke est  
 » le meilleur de ses écrits, et tout en laissant quelque chose à  
 » désirer du côté de l'originalité et de la profondeur, elle est so-  
 » lide, et offre un résumé clair et judicieux des analyses de l'é-  
 » cole écossaise, complétées par les recherches du criticisme et  
 » exposées avec un style plein d'éloquence et de noblesse (2) ». J'ai  
 parlé ailleurs (3) dans le même sens, et si ce langage peut  
 paraître audessous des mérites philosophiques de M. Cousin à  
 ceux qui approuvent toutes ses doctrines, il doit suffire pour  
 justifier un critique de tout reproche envers ses talents et sa  
 personne. Je suis si éloigné de mesurer ma considération et mes  
 sympathies sur les opinions seules, que j'ai loué un grand nom-  
 bre de mes compatriotes, dont certes plusieurs ne partagent  
 point mes croyances religieuses et politiques (4). J'ai eu et j'ai  
 encore des amis chers à mon cœur, qui sur des matières très-  
 graves pensent autrement que moi: j'en citerai un seul, qui

(1) *Considerazioni sopra le dottrine religiose di Vittorio Cousin.* Brusselle, 1840, pag. 200.

(2) *Introduzione*, ecc., tome I.

(3) *Ibidem.* - *Considerazioni*, ecc., pag. 7, 8, et al. pass. - *Del primato*, ecc., tome II. - *Lettre*, etc., pag. 25.

(4) *Del primato*, ecc.

n'est plus, mais dont le nom est célèbre, et qui fut la victime la plus noble des erreurs du dernier siècle. C'est de Jacques Leopardi que je veux parler, dont le génie et la belle âme conquièrent mon admiration, et dont le souvenir excite encore en moi une triste et inexprimable tendresse, qui me suggéra quelques pages consacrées à sa mémoire (1).

Je suis fâché, monsieur, de devoir entrer dans tous ces détails; mais il le faut bien, puisqu'on veut me faire passer pour un écrivain qui n'a d'estime que pour soi-même, pour un esprit chagrin, sauvage, bouffi d'orgueil, rancunier, vindicatif, persécuteur, farouche, enfin pour un homme qui mérite le mépris et la haine de la France. A Dieu ne plaise que je juge mes écrits ou ma personne dignes d'attirer l'attention de vos compatriotes; mais enfin j'ai droit de prétendre que mon nom ne soit point tiré de l'obscurité pour être voué à l'infamie. Car c'est là ce que veut M. Ferrari, lorsqu'il m'accuse de *n'avoir épargné ni ruses ni scandales* pour décréditer mes adversaires: de les avoir non-seulement *injurés et calomniés*, mais *dénoncés par des délations pieuses*. S'il y a au monde un homme incapable de ces horreurs, c'est moi, monsieur; et je n'ai point besoin ici de recourir au témoignage des autres, car il y a dans mes écrits tout ce qu'il faut pour faire retomber le poids de cette calomnie infâme sur celui qui l'a inventée. Je crois qu'un homme, à moins qu'il ne soit entièrement fou, ne s'avise point de faire le métier de délateur, lorsqu'il parle en public de manière à rendre nulle et impossible toute délation de sa part. Or c'est là précisément ce qui m'arriverait, si j'avais quelque goût pour l'emploi qu'on m'adjuge. J'ai pris, en accusant les doctrines de M. Rosmini, toutes les précautions nécessaires pour sauver, autant que possible, lui et ses adeptes de toute tache déshonorante vis-à-vis de l'opinion publique et des pouvoirs légitimes. On vient de voir que j'ai toujours proclamé hautement leur bonne foi, leur piété, leur zèle, leur orthodoxie; ce qui est assez, je pense, pour mettre en sûreté leur réputation, comme hommes et comme chrétiens. En accusant leur philosophie de conduire à des résultats absurdes, j'ai dit, j'ai répété cent fois qu'ils seraient les premiers à désavouer leurs principes, s'ils

(1) *Del Primato*, tomo II. - *Teorica*, ecc. - *Introduzione*, ecc., tomo II.

entrevoient les conséquences qui en découlent, et j'ai prouvé par de nombreux exemples empruntés à l'histoire que les meilleurs esprits peuvent méconnaître de bonne foi la portée logique de leurs assertions. On jette les hauts cris, parceque j'ai osé dernièrement avancer une conjecture honorable à M. Rosmini et propre à effacer la mauvaise impression que son silence fait dans le public, en supposant que cet auteur a modifié ses idées. S'il y a un meilleur moyen pour justifier un prêtre respectable qui ne souffle mot et se tient coi, lorsque sa doctrine est publiquement attaquée comme fausse et dangereuse par des arguments dont personne ne conteste la force, qu'on le propose, et je serai le premier à en faire usage. Je dis personne, sans excepter M. Ferrari lui-même, puisqu'il a reproduit ailleurs quelques-unes de mes objections pour combattre le Rosminianisme (1), tout en assurant maintenant qu'elles ne sont d'aucune valeur; ce qui pourrait surprendre, si M. Ferrari n'était pas un de ces hommes rares qui ont le double privilège d'être seuls de leur avis et de se contredire. Tout le monde sait en Italie que M. Rosmini, loin de se taire ou d'être sobre en paroles, avait jadis l'habitude d'effrayer ses adversaires par la fatigante prolixité de ses répliques; et que la seule cause de son silence actuel, c'est l'impossibilité d'une réponse. Il faut bien que M. Ferrari me permette de garder sur ce point mon aplomb ordinaire, car le fait notoire que j'avance peut seul exprimer la fureur de mes adversaires, et ces inconcevables égarements d'un homme aussi bien né que M. de Cavour, qui ont souillé son nom et sa plume. On me fait donc un crime d'avoir interprété la conduite de M. Rosmini de la façon la plus conforme à la dignité de son caractère. Il est désagréable d'avoir affaire avec des hommes tels que les Rosminiens, qui, tancés un peu vivement, se plaignent et se récrient; lorsqu'on les traite avec douceur, ils vous répondent que vous êtes en contradiction avec vous-même, que vous parlez ironiquement et *par ruse*, que vous avez peur de l'opinion publique, et ils vous reprochent même vos éloges.

J'avoue que la position où s'est placé M. Rosmini a quelque chose d'embarrassant; mais à qui la faute? S'il était défendu à un critique de dévoiler les défauts et les dangers d'une doctri-

(1) *Revue des Deux Mondes* du 15 mars, pag. 974-977.

ne, parce que cela peut gêner ses partisans, et si celui qui accomplit ce devoir sacré, en avertissant la société des périls qui la menacent, méritait le titre de délateur, il faudrait flétrir de cet ignoble anathème les plus grands noms de la foi et de la philosophie. M. Cousin, par exemple, serait coupable comme moi; car lui aussi a prouvé victorieusement que le système de Locke conduit à l'athéisme; il aurait donc dénoncé comme athées les derniers représentants de l'école sensualiste, et entre autres deux hommes d'un excellent caractère, Bronssais et Destutt-Tracy, qui soutenaient les doctrines de cette école, lorsque le jeune et brillant disciple de M. Royer-Collard remit en honneur le spiritualisme. Et quand M. Ferrari veut prouver que les principes de M. Rosmini aboutissent au scepticisme, et, par un singulier hasard (qui me fait du reste beaucoup d'honneur), se sert de quelques arguments déjà développés dans mes livres (1), peut-on supposer qu'il veuille dénoncer au public l'homme qu'il admire, ou le traduire devant la cour de Rome? A l'égard de ce grand tribunal, M. Rosmini a été fort mal servi par ses apologistes; car si son salut sur ce point dépendait de l'absolution de ses principes philosophiques, il aurait tout à craindre, puisqu'il n'ose prononcer un seul mot pour prouver leur innocence. Moi au contraire, qui suis accusé d'avoir cherché à nuire à M. Rosmini près du Saint-Siège (2), j'ai constaté les

(1) *Revue des Deux Mondes*, loco citato.

(2) M. Tommaseo, avec une légèreté vraiment inconcevable, a cru voir une dénonciation dans une de mes phrases que je vais mettre sous les yeux du lecteur. Pour montrer les rapports intimes des principes de M. Rosmini avec le rationalisme religieux, je suppose qu'un partisan de ce dernier système adresse au philosophe italien des éloges sur sa doctrine et l'encourage à en tirer les conséquences. C'est un des principes de M. Rosmini, qu'il y a en Dieu *trois formes réellement distinctes, qu'on peut connaître à l'aide de la raison seule*. Le rationaliste que j'introduis dans mon discours, arrivé à ce point, s'exprime ainsi: « Vous affirmez en plusieurs endroits que la seconde » de ces formes, c'est-à-dire l'intelligibilité pure, est la personne du » Verbe incréé; d'où il s'ensuit que le Verbe, étant votre être idéal, » qui est dénué de *subsistance*, n'est point un Verbe réel, tel qu'on » l'a cru jusqu'ici, mais seulement un Verbe possible. Voilà une opinion qui ferait mourir de plaisir Arius et Socin, s'ils étaient enco-

droits de la philosophie catholique et rassuré mes adversaires; car après avoir distingué les erreurs rationnelles des erreurs théologiques, j'ai fait voir que l'Église n'a point l'habitude de condamner les premières lorsqu'elles ne touchent que d'une manière indirecte aux vérités de la révélation, et qu'elle les tolère, tout en se réservant de proscrire les conséquences hétérodoxes qui en découlent, aussitôt qu'elles sont mises au jour par la marche naturelle des idées. J'ai confirmé mon assertion par des exemples notoires, tels que celui du sensualisme psychologique, qui était enseigné publiquement, il y a un demi-siècle, en Italie, par des hommes d'une piété reconnue et d'une foi irréprochable (1). Vous voyez donc, monsieur, que j'ai horrible-

» re en vie. Lorsque vous l'aurez énoncée en termes précis et sans » détour, il vous sera facile d'obtenir les diplômes de nos universités et peut-être aussi quelque bulle du Saint-Siège ». (*Degli errori*, ecc., tomo I.) D'abord il est clair que ces paroles placées dans la bouche d'un rationaliste allemand n'impliquent point dans son esprit une délation ou une prédiction sinistre, mais un éloge et un heureux présage, et que tout autre langage de sa part serait en contradiction avec sa personne. Le fait qu'il affirme en disant qu'un écrivain catholique qui ferait du Verbe un être possible ne pourrait échapper à la censure de l'Église, est incontestable. Il est de même hors de doute, et je l'ai indiqué dans mon livre, que le renversement du dogme de la Trinité est une des suites logiques du Rosminianisme. Il s'agit maintenant de voir si par ma fiction j'ai voulu faire croire au lecteur que M. Rosmini puisse tomber dans une erreur aussi déplorable, ou bien si mon but unique a été de montrer les conséquences hétérodoxes qui sont renfermées dans les principes de sa philosophie. Or la première supposition contredit à tout mon ouvrage, car je dis et je répète cent fois que l'orthodoxie de M. Rosmini et de ses disciples est à l'abri de tout soupçon, et qu'ils seraient les premiers à rejeter leur doctrines s'ils entrevoyaient le poison qu'elle renferme. Donc il est évident que mon seul but a été de dévoiler la portée logique de la théorie rosminienne, sans supposer le moins du monde que les hommes qui la professent soient capables d'en déduire les conséquences pernicieuses que je signale, et de mériter ainsi les anathèmes du pouvoir légitime. Je demande à tout lecteur de bon sens s'il y a en cela l'ombre d'une dénonciation, d'une insinuation odieuse, ou même d'un simple doute sur la foi présente et future de M. Rosmini.

(1) *Degli errori*, ecc., tomo II.

ment desservi près du Chef de la chrétienté M. l'abbé Rosmini, puisque, après avoir rendu hommage à ses vertus et honoré sa personne, j'ai montré que ses ouvrages philosophiques ne courent aucun risque d'être condamnés à Rome, quelle que soit l'évidence des erreurs que je leur impute, puisque l'auteur rejette sincèrement toute déduction irréligieuse. Et lorsque d'autres écrivains attaquaient M. Rosmini sur des points délicats de théologie, non-seulement je me suis abstenu de prendre aucune part au débat, mais j'ai suspendu la publication de mon livre, quoique le sujet en fût purement philosophique, parce qu'il me paraissait peu convenable d'inquiéter un homme déjà occupé à se défendre. Je l'ai dit ailleurs (1), et je pourrais citer à l'appui de mon assertion des témoignages respectables, s'il n'y avait pas dans mes écrits mêmes quelque chose de plus fort encore, qui doit vous surprendre, après avoir appris de M. Ferrari que je n'ai rien épargné pour faire passer M. Rosmini aux yeux de l'Église pour un hérétique. Vous avez vu de quelle manière j'ai été traité par lui et par ses affiliés; eh bien, monsieur, malgré cela, loin de saisir cette occasion favorable pour prendre ma revanche, je me suis prononcé nettement en faveur de M. Rosmini contre ceux qui semaient des doutes sur son orthodoxie. Voici quelques-unes de mes paroles sur ce sujet: « En parlant » du Rosminianisme comme d'un système dont la fausseté est » reconnue, que personne ne croie que j'en veuille à toutes les » opinions de son illustre auteur. D'abord ma désapprobation » ne porte d'aucune manière sur ses doctrines théologiques, et » je le déclare expressément, parce que ces doctrines ayant été » attaquées avec quelque vivacité, je ne voudrais pour rien au » monde être mis au nombre des contradicteurs. Je ne connais » point l'écrit de M. Rosmini qui a donné occasion à la dispute » dont je parle; mais dans le cas même où je le connaîtrais, et » qu'il me parût y voir quelque phrase qui s'éloignât de la ligne » rigoureuse du vrai (car lorsqu'il s'agit d'un théologien aussi » savant et d'un homme aussi pieux que M. Rosmini, on peut » être sûr que l'erreur religieuse ne touche point au fond), je ne » voudrais point lui faire la guerre sur ce sujet. Je suis persuadé que tout écrivain qui essaierait aujourd'hui de ressu-

(1) *Lettre au Rédacteur en chef de l'Univers*, du 21 janvier 1843, pag. 31.

» sciter ces vieilles querelles sur Balus et sur Jansénius, qui  
 » agitérent le siècle passé, rendrait un fort mauvais service à  
 » la foi et à l'Église..... Il est aussi peu raisonnable d'inquiéter  
 » sur ce point les auteurs orthodoxes (et surtout ceux qui ont au-  
 » tant de titres que M. Rosmini à l'estime publique), qu'il le se-  
 » rait de les chicaner sur quelque mot moins propre pour y  
 » trouver les erreurs de Nestorius et d'Eutychés (1) ». Qu'en  
 dites-vous, monsieur? Pouvais-je me conduire avec plus de mo-  
 dération envers ceux qui avaient cherché à me nuire? Il m'é-  
 tait facile de me venger, et après les injures que j'avais reçues,  
 après les diffamations de M. Cayour, j'aurais peut-être été ex-  
 cusable aux yeux du monde. Je pouvais me taire, et c'était là  
 tout ce qu'exigeaient de moi ma qualité d'homme et de chré-  
 tien, et le respect qui est dû à la justice et à la vérité. Rien  
 ne m'obligeait à prendre la défense de mon adversaire, et à  
 toucher à un point étranger au thème de nos débats anté-  
 rieurs. Néanmoins je parle, et c'est pour proclamer l'orthodoxie  
 de M. Rosmini, c'est pour désapprouver la conduite  
 de ceux qui l'ont mise en doute, en renouvelant des disputes  
 surannées et nuisibles. Cette démarche, loin de me servir,  
 pouvait avoir pour moi des suites désavantageuses, en pri-  
 vant ma cause de quelques utiles auxiliaires; cependant je  
 n'ai point hésité à la faire, car c'est une de mes maximes habi-  
 tuelles qu'on ne doit jamais s'abstenir d'être franc et généreux  
 par la crainte des conséquences. Si ma vie avait été dirigée par  
 d'autres principes, elle n'aurait pas été troublée par l'exil et  
 l'infortune. Voilà l'homme qu'on vous a dépeint comme un être  
 méprisable, lâche, perfide, et presque comme un monstre à  
 écraser. La modération de ma conduite, loin de calmer et de  
 fléchir mes adversaires, les irrite, parce qu'elle constitue une  
 présomption favorable à la vérité de mes opinions, et fait un  
 singulier contraste avec les violences dont je suis l'objet. M. Fer-  
 rari trouvera peut-être, avec cette finesse admirable qui le ca-  
 ractérise, que j'ai agi ainsi par pur esprit de contradiction, et  
 que rendre bien pour mal, c'est se contredire; soit. Cette con-  
 tradiction ressemble à celle qu'on impute à mes doctrines, qui,  
 tout en restant attachées à l'orthodoxie la plus rigoureuse, sont  
 assez larges et libérales pour ne pas craindre, même sous ce

(1) *Degli errori*, ecc., tomo I.



point de vue, la concurrence de celles qu'on leur oppose. Je laisse sous la responsabilité de mon censeur ce qu'il affirme des Jésuites en leur attribuant les pamphlets théologiques qui furent publiés contre M. Rosmini, et en ajoutant que M. Rosmini combattait les Jésuites; car je n'aime point à chercher noise, en me mêlant des affaires des autres. Il y a peu d'hommes qui soient aussi indépendants que moi, non-seulement des Jésuites, mais de toute influence purement humaine, et ceux qui m'accusent d'être contraire à tout le monde devraient au moins se garder de démentir grossièrement leurs propres paroles. M. Ferrari a pu lire ce que j'ai écrit ailleurs sur ce point (1); mais, que dis-je? il l'a lu (car cela résulte de son article), et il a emprunté l'accusation à mon propre récit en se taisant sur la défense, ce qui est le comble de la bassesse et de la mauvaise foi. Mon *Introduction* précéda de plus d'une année les attaques faites à M. Rosmini sur son orthodoxie; et si des théologiens, dont je ne connais pas même le nom, approuvèrent mes travaux philosophiques, non-seulement sans ruse de ma part, mais à mon insu, pouvais-je l'empêcher ou dois-je m'en plaindre? Ils ne sont pas les seuls qui aient montré de l'indulgence envers mes écrits, qui ont rencontré en Italie un accueil flatteur; et si un de ces livres, qui touche à des questions politiques et fort délicates, excita la rancune de quelques partis, et ne fut point compris par tout le monde, j'ai été dédommagé de ce désagrément par la bienveillance qu'il trouva chez des hommes sages, éclairés, indépendants des factions et des coteries. Tout ce que je pouvais faire à l'égard de M. Rosmini, lorsqu'il fut en butte à des insinuations odieuses, c'était d'ajourner la continuation de ma critique; car prétendre que je devais y renoncer tout à fait, en donnant gain de cause à mon adversaire, aux dépens de la vérité, parce qu'on trouvait que j'avais raison, c'est par trop ridicule. Mon alliance avec *l'Univers* est aussi vraie que celle qu'on m'attribue avec les Jésuites: je ne connais et je n'ai jamais connu le rédacteur et les collaborateurs de ce journal, qui n'a rien publié de moi, sauf la courte lettre dont j'ai parlé au commencement, et ma réponse à M. de Cavour, c'est-à-dire deux écrits qui, étant destinés à rectifier des erreurs ou à démentir des calomnies insérées dans cette feuille, ne pouvaient être imprimés

(1) *Del Buono.*

ailleurs. Je ne m'étonne pas que M. Ferrari ait sérieusement avancé que *j'ai voulu faire passer M. Tarditi pour un moine*; car lorsqu'on renonce à la nationalité de sa patrie, on est excusable d'en oublier la langue, si on l'a sue toutefois. Que ce soit oubli ou ignorance, je prends note de ce fait, que M. Ferrari, en répétant une méprise inconcevable, que j'avais déjà relevée (1) (il n'a pas même l'originalité de la sottise), ne sait point que le mot *religieux* (*religioso*) en italien, comme en français, est synonyme de *pieux* et non de *moine* lorsqu'il a la valeur d'un adjectif, et qu'il est clair par le contexte qu'il se rapporte à un homme dont on veut faire l'éloge, en disant de lui qu'il fait profession publique d'être croyant et *religieux*. Je n'ai pas non plus *voulu faire passer M. Rosmini pour l'auteur de l'opuscule de M. Tarditi*, puisque je suppose le contraire dans tout le cours de ma réponse, et que je remarque, d'après un rapport digne de foi (dont cependant je n'assume point la responsabilité), que l'ouvrage du disciple, ayant été revu et approuvé par le maître, peut être considéré comme l'expression légitime de sa pensée (2). Certes il serait ridicule de raisonner ainsi, lorsque l'auteur et le réviseur sont une seule personne, à moins qu'on ne juge possible d'imprimer un écrit sans le relire, ce qui ne peut guère arriver qu'à M. Ferrari.

Ce serait abuser, monsieur, de votre patience que de vous entretenir plus longtemps de ces niaiseries. J'ai dû vous en dire un mot, parce que l'intention évidente de l'auteur de l'article n'est pas seulement de me faire passer pour un sot, mais de m'attribuer des sottises odieuses; prérogative à laquelle je renonce, car on pourrait me confondre avec lui. Je passe au dernier grief, qui doit m'arrêter quelques instants; puisqu'il s'agit de la nation illustre à laquelle vous appartenez. Si j'avais, en effet, parlé de la France dans les termes qu'on m'attribue, je serais moins à condamner qu'à plaindre; car je ne connais rien de plus ridicule, que d'outrager tout un grand peuple. Loin d'oublier les égards dus aux nationalités, j'ai parlé de toutes avec convenance, respect, amour, impartialité, et j'ai tâché de mon mieux d'étudier les desseins du ciel sur cette famille dispersée de peuples frères, qui recouvrent successivement, grâce

(1) *Degli Errori*, ecc., tomo II.

(2) *Ibidem*.

à l'Évangile, les titres perdus de leurs droits et de leur commune origine. Des personnes estimables ont cru que les privilèges que j'attribue à l'Italie pourraient blesser de justes susceptibilités; et un auteur doué d'un grand sens et d'une érudition profonde, dans un ouvrage où il parle de moi avec amitié et indulgence, hésite sur la signification que j'ai donnée au mot de *prééminence* (*primato*) en l'appliquant à mon pays (1). Je m'estime heureux de pouvoir déclarer ici que je tombe parfaitement d'accord avec M. Balbo, et que tout en adjugeant à l'Italie cette préséance morale et cette puissance créatrice qui a civilisé l'Europe à l'aide de l'idée classique et de l'idée chrétienne, je reconnais dans les autres peuples des supériorités relatives, qui se succèdent ou coexistent, selon la différence des temps et la variété des rôles qui leur sont assignés par la Providence. Quant à l'avenir, la seule prérogative que je réserve à ma patrie est celle qu'elle a toujours plus ou moins possédée, comme centre de l'institution chrétienne; et je salue volontiers cet heureux jour, où il n'y aura plus d'inégalité réelle entre les individus et les peuples, à la réserve de celle qui résulte des talents et des mérites. Ainsi je crois être en règle avec le respect qu'un écrivain se doit à lui-même en parlant des associations humaines; mais ce devoir ne contredit point à une autre obligation qui n'est pas moins sacrée, c'est-à-dire à la sincérité et au désir d'être utile. Et il me paraît qu'il est d'autant plus permis de parler des défauts des peuples (pourvu qu'on le fasse avec modération et convenance), que la critique, dans ce cas, étant générale et admettant un grand nombre d'exceptions individuelles, ne peut justement blesser l'amour-propre et la susceptibilité de personne. J'ai toujours cru que la mission de l'écrivain est semblable à celle du prédicateur chrétien et de l'orateur politique, qui, sur la chaire et à la tribune, oublient leur petitesse individuelle, et ne s'occupent guère que du bonheur des âmes et de la patrie. Si tous ceux qui écrivent avaient ce but devant les yeux, les livres auraient plus d'importance et seraient rarement nuisibles; car le blâme sévère des imperfections humaines est peu dangereux. Quand j'ai avancé quelque remarque de ce genre à l'égard des étrangers, je ne l'ai jamais fait pour le sot plaisir de censurer ou trancher du capable, mais pour rendre

(1) BALBO, *Delle speranze d'Italia*, Parigi, 1844, pag. 2, 3, 154.

service au pays qui m'a donné le jour. Voilà mon seul but, car je n'ai point la présomption de prêcher dans la maison d'autrui : je crois que le rôle de censeur n'est raisonnable et sérieux que lorsqu'il se rapporte à des objets qu'on connaît à fond, tels que les hommes et les choses avec lesquels nous avons vécu depuis notre enfance. Aussi lorsqu'il m'arrive d'exprimer ma désapprobation sur d'autres sujets, je parle dans un sens purement relatif, toutes les fois qu'il ne s'agit point de ces vérités éternelles et de ces règles immuables qui doivent être partout les mêmes et ne sont point assujetties aux variétés des individus, des climats et des races. Dans tout le reste, à mon avis, il n'y a point de bien ou de mal absolu ; tout est bien, pourvu que ce soit une production spontanée de la nature humaine et convienne au temps, au pays ; tout est mal, lorsqu'on s'écarte de ces conditions et qu'on vise à une imitation factice et capricieuse. C'est là le principe qui a toujours dirigé mes opinions sur les étrangers et en particulier sur la France ; et il est facile de s'en convaincre, si l'on jette les yeux, non sur quelque phrase isolée, mais sur l'ensemble de mes discours. J'estime et j'honore, autant que personne, tout ce qui tient à votre caractère, à vos mœurs, à votre génie national ; mais je l'estime (remarquez bien ceci) chez vous et non dans mon pays ; je l'estime chez vous, parce que j'y vois un fruit spontané et en conséquence utile, solide, beau, souvent admirable, de l'heureuse nature que Dieu vous a donnée ; je le blâme chez mes compatriotes, parce qu'étant peu conforme à leurs dispositions naturelles, ce n'est plus qu'une imitation forcée, une greffe inféconde, une contrefaçon pernicieuse et puérile. Ainsi envisagé, l'esprit français n'est plus qu'une ombre, dont je fais peu de cas, sans crainte de vous blesser, puisque j'en veux à la copie, non à l'original : je reconnais, au contraire, les privilèges de votre spontanéité et lui rends hommage en la jugeant inimitable. Celui qui rit des momeries des singes ne manque pas ; je pense, de respect à l'homme, qu'ils imitent. Je ne parle pas ici de ce qui appartient aux éléments communs de la nature humaine en général, ou de l'Europe en particulier, à l'égard de laquelle l'esprit chrétien constitue une seconde nature ; car sur ce point une imitation sage est permise, parce qu'il ne s'agit plus, au fond, des variétés légitimes. C'est une des idées auxquelles je tiens fort, qu'il est impossible de bien juger les littératures étran-

gères, parce qu'il faudrait à cet effet se dépouiller de sa propre nature et des habitudes de toute sa vie, et prendre une manière de sentir différente et parfois opposée (1); aussi sur cet article, je me garde soigneusement de ces sentences définitives que M. Ferrari m'attribue dans le but odieux de me rendre ridicule en France, en altérant le sens de mes paroles; comme vous verrez bientôt. Mais qu'est-ce que l'intérêt des lettres en elles-mêmes comparativement à celui de la patrie? La source principale de nos divisions, de nos malheurs, la cause de cette profonde nullité politique où l'Italie est tombée, c'est l'anéantissement de tout esprit national et l'imitation étrangère. Il en est des peuples comme des individus: pour être puissant et libre, pour faire de grandes choses, il faut surtout être soi. Il y a un moi national comme il y a un moi individuel, qui est une des conditions essentielles de toute grandeur. Le ciel a départi à tout être une étincelle divine; celui qui la cultive avec soin et amour, quelque petit qu'il soit, a son lot assuré de bonheur et de gloire, même dans ce monde; mais malheur à qui, pour voler le flambeau des autres, laisse languir ou éteindre le sien! Pourquoi la France occupe-t-elle un rang si haut parmi les nations? Parce qu'elle a une nationalité forte, profondément enracinée; parce que son génie est un, comme la langue qu'elle parle et le sol qu'elle habite; parce que devant cette grande unité toutes les différences s'effacent dans l'âme de ses enfants; parce que le seul nom de Français enflamme votre regard et fait bondir le cœur dans vos poitrines. Si cette trempe mâle et vigoureuse était remplacée par l'instinct servile qui pousse les natures pauvres et chétives à se contrefaire, et que vos compatriotes voulussent, par exemple, être Anglais en France, croyez-vous qu'ils garderaient longtemps la place supérieure qu'ils ont dans le monde? Cependant l'Angleterre est une nation libre, puissante, qui fait des prodiges et qui a le droit d'être fière, puisqu'elle partage avec vous l'influence universelle; mais ce qui est excellent à Londres devient aisément sot et risible à Paris. Tout homme qui travaille, selon la mesure de ses forces, à la régénération de l'Italie, doit tendre avant tout à réveiller son génie endormi, à faire revivre sa personnalité morale, religieuse, politique, qui enfanta jadis tant de merveilles, mais dont l'empreinte s'est presque effacée, depuis

(1) *Introduzione, ecc.*, tomo I.

qu'oubliant notre admirable langue, notre littérature, nos croyances et toutes nos richesses nationales, nous vivons, sans rougir, d'emprunt et d'aumône, comme le mendiant de profession qui a perdu jusqu'à la conscience de sa profonde misère. Ce qui nous manque, ce n'est pas le pouvoir (ceux qui l'affirment se trompent), mais le vouloir, l'énergie, la constance; car la sève qui nourrit les nations chrétiennes ne tarit point comme celle des fleurs, et ceux qui ont étudié notre pays savent fort bien que la flamme du génie y conserve encore son ancien éclat, comme l'azur du ciel et les feux du soleil. Mais les dons de la nature sans l'intervention de l'art sont stériles pour ceux qui les possèdent, comme les trésors enfouis dans le sol aride qui est foulé par les membres paresseux du sauvage, et gercé par les pieux de sa pauvre cabane. L'art qui crée et perfectionne les sociétés humaines réside surtout dans l'éducation, en entendant par ce mot cet ensemble d'opinions et d'habitudes que l'individu reçoit non-seulement de ses parents et de ses instituteurs, mais de la société tout entière, ou qu'il se donne lui-même, et qui développent ses facultés en les dirigeant dans un certain but. L'éducation n'est sage et salutaire qu'autant qu'elle a pour base et pour fin le développement du caractère national, et elle devient mauvaise lorsqu'elle veut remplacer les produits de la nature par des importations forcées. Telle serait, par exemple, cette imitation servile des goûts, des lettres, des mœurs, des idées françaises, que plusieurs préconisent comme le seul espoir qui nous reste, tandis que l'histoire et l'expérience prouvent depuis un siècle qu'en faussant nos tendances naturelles, ce n'est pas seulement à nous qu'on rend un mauvais service. J'ai énoncé ma pensée en plusieurs endroits de mes écrits, mais surtout au début de mon *Introduction*, où je résume ainsi toutes mes opinions sur les rapports qui doivent exister entre nos deux pays. « Les Français sont certainement un grand peuple; ils eurent » des hommes et firent des choses admirables; ils possèdent des » institutions que nous pourrions emprunter avec sagesse et ont » fait des progrès qu'il nous serait facile de partager. La liberté » civile et politique de l'Europe est en partie leur ouvrage; et » on peut croire qu'ils seront les alliés de l'Italie, lorsque l'Italie » aura reconquis sa nationalité. Mais leur esprit national est » très-différent du nôtre, et nous devons nous garder de les » imiter dans tout ce qui, étant étranger aux liens politiques et

» aux éléments positifs du monde extérieur, touche à la vie in-  
 » time des esprits et des âmes. En oubliant cette réserve, nos  
 » emprunts seraient mal assortis ; car personne ne pouvant se  
 » dépouiller de son propre caractère et changer de nature, ceux  
 » qui veulent le faire ne réussissent guère qu'à copier les dé-  
 » fauts des autres. Voilà ce qui arrive aux gallomanes, qui tro-  
 » quent l'or de la patrie contre le clinquant étranger. Cet indi-  
 » gne enfantillage doit faire rire les Français eux-mêmes ; car  
 » il n'est pas vraisemblable qu'en traitant avec nous ils aiment  
 » à trouver des singes à la place des hommes. Le commerce  
 » moral des nations, loin d'exiger qu'aucune d'elles renonce à  
 » son propre caractère, veut au contraire que toutes les natio-  
 » nalités soient conservées avec soin ; car un peuple qui a perdu  
 » son moi individuel, n'a plus aucune valeur. La France et l'An-  
 » gleterre sont liées entre elles par des rapports bienveillants et  
 » pacifiques ; si néanmoins les Français se moquent avec raison  
 » de l'anglomanie, je ne vois pas pourquoi les Italiens doivent  
 » applaudir aux gallomanes (1) ». Ailleurs je répète les mêmes  
 idées avec plus d'étendue, et après quelques développements  
 qu'il serait trop long de rapporter ici, je demande quels sont  
 les avantages que la France, *grande et noble nation* (*nazione*  
*grande e nobilissima* (2)), pourrait tirer de l'Italie. Voici ma ré-  
 ponde : « Je crois que le principal de ces avantages est d'avoir  
 » à ses côtés une nation puissante et généreuse, qui, tout en  
 » ayant un esprit, une langue, des mœurs et des institutions dif-  
 » férentes, lui soit unie par la conformité des croyances, et par-  
 » tage avec elle les produits du talent, les fruits de la vertu, et  
 » même, s'il le faut, les dangers de la guerre. Or l'Italie ne  
 » pourra jamais lui rendre ces services, si au lieu de reprendre  
 » son ancienne énergie, d'avoir une existence qui lui soit pro-  
 » pre, et de cultiver cette nationalité qui est la source des belles  
 » actions et des exemples magnanimes, elle continue à suivre  
 » servilement des traces étrangères (3) ». Vous paraît-il, mon-  
 sieur, que ce langage soit celui d'un ennemi ? Blesse-t-il les  
 égards dus à votre illustre patrie ? Pourrait-on s'exprimer de  
 cette manière sur le compte d'un peuple pour lequel on aurait

(1) *Introduzione*, ecc., tomo I.

(2) *Del Principato*, ecc., tomo II.

(3) *Ibidem*.

peu de sympathie et d'estime? Ne représente-t-il pas à peu près ce que vous diriez de l'Angleterre ou de l'Allemagne, si, par un délire inconcevable, vos compatriotes voulaient devenir Bretons ou Tudesques, et écrire dans la langue de Berlin ou de Londres, comme quelques-uns des miens écrivent en mauvais français, quoiqu'ils résident en Italie? Et remarquez que, loin de proscrire toute imitation de la France, je l'admets de bon cœur lorsqu'elle est naturelle, modérée, raisonnable, c'est-à-dire lorsqu'elle concerne les éléments qui sont communs aux deux peuples, et peut leur être également utile. Je ne prétends pas être un panégyriste très-exercé; mais il me semble pourtant que le vœu que j'exprime en plusieurs endroits de mes ouvrages pour que l'Italie devienne l'alliée politique de la France, pour qu'elle soit une alliée sûre, forte, dévouée, et que pour se rendre digne de cette grande et belle fraternité, elle recouvre sa nationalité ancienne, est un éloge un peu plus flatteur que les flagorneries de M. Ferrari. Peut-on rendre à un grand peuple un hommage plus noble et plus délicat qu'en disant que pour devenir son ami il faut être libre?

Il est vrai que mon opinion sur les différentes nationalités, et en particulier sur la nôtre, ne peut guère s'accorder avec cette suprématie universelle et absolue que quelques-uns de vos écrivains attribuent à la France. Mais est-ce irrévérence que de concevoir autrement sur ce sujet vos droits et vos influences légitimes? Je n'entrerai point ici dans cette question, car, je le répète, mon seul but est de montrer la convenance de mes procédés et non la vérité de mes doctrines. Si j'ose mettre en doute des privilèges qui me paraissent exagérés, je n'ai jamais méconnu la mission sublime que la Providence vous a confiée en vous destinant à être le bras de la chrétienté européenne (1) et en vous dotant des facultés convenables à cette tâche magnifique. J'ai loué vos institutions en défendant (autant qu'un étranger peut avoir le droit de toucher à ces matières) la cause et la légitimité de la dynastie nationale qui fait actuellement le bonheur de la France, et j'ai exprimé ma vive sympathie pour elle (2); j'ai dit et répété plusieurs fois que votre gouvernement est un

(1) *Del primato*, ecc., tomo II.

(2) *Ibid.* - *Introduzione*, ecc., tomo I.



des meilleurs de l'Europe (1); j'ai fait l'éloge de votre vénérable clergé, et je me suis respectueusement associé à ceux qui désirent que son existence s'identifie toujours davantage avec la moderne société française (2); j'ai appelé votre université *une des gloires de la France* (3); j'ai consacré quelques pages aux travaux critiques de votre Académie (4); j'ai payé hommage au génie de vos savants, à la sagacité de vos érudits (5), à l'élégance de vos grands écrivains (6), à la profondeur de vos véritables philosophes (7), à la sagesse de vos hommes d'État, tels que M. Guizot (8), à la sagacité de vos publicistes, tels que M. de Tocqueville (9), à la vertu héroïque de vos grands citoyens, lors même que je ne partage point toutes leurs opinions, tels qu'Armand Carrel (10) et Lafayette, dont j'ai dit qu'il appartient à *ce petit nombre d'hommes qui honorent non-seulement la France, mais le siècle où ils ont vécu et l'espèce humaine tout entière* (11). Ces mots se trouvent à côté d'un des passages que M. Ferrari me fait l'honneur de citer avec sa loyauté ordinaire; car c'est en parlant de ceux *qui méprisent Lafayette et admirent Talleyrand*, que j'affirme que *pour avoir du génie en France* il faut être doués des qualités les plus méprisables et rempli surtout d'*égoïsme*: où il est clair comme le jour que mon assertion ne s'applique qu'à cette classe d'hommes (malheureusement assez nombreuse chez vous et dans toute l'Europe) qui se moquent de la vertu et ne prisent que le succès. En attribuant à votre langue les défauts qui tiennent à sa marche purement analytique, je n'ai fait que répéter les aveux de Voltaire et de vos meilleurs critiques. Mais j'ai reconnu ses véritables mérites; j'ai approuvé

(1) *Introduzione*, ecc., tomo II. - *Lettre*, etc., pag. 85, 86, et al. passim.

(2) *Introduzione*, ecc., tomo I. - *Del primato*, ecc., tomo I.

(3) *Del primato*, ecc., tomo II.

(4) *Introduzione*, ecc., tomo I.

(5) *Ibid.* - *Lettre*, etc., pag. 11, 12, et al. passim.

(6) *Introduzione*, ecc., tomo I.

(7) *Ibidem*.

(8) *Del primato*, ecc., tomo I.

(9) *Ibidem*.

(10) *Lettre*, ecc., pag. 85.

(11) *Introduzione*, ecc., tomo I.

*son universalité* avec les restrictions convenables, comme un instrument utile de trafic intellectuel parmi les nations éclairées; j'ai ajouté que *sa simple structure, son aptitude à représenter les idées générales, sa précision et sa clarté scientifique* la rendent fort propre à exprimer la pensée réfléchie, tandis que les langues synthétiques représentent mieux la connaissance intuitive (1). Et comment pourrais-je ne pas rendre justice aux perfections de votre idiome, puisque j'admire vos classiques et que j'appelle Pascal et Lafontaine *des écrivains incomparables*? (*scrittori divini*) (2) Lorsque M. Ferrari m'accuse d'avoir *honni Bossuet comme un écrivain boursoufflé*, cette citation seule suffit pour montrer la confiance qu'il mérite; car vous pouvez lire à l'endroit même auquel il fait allusion, qu'à mon avis *peu d'écrivains sont aussi grands dans leur propre langue que Bossuet dans la sienne* (3). Si j'ose critiquer une période de trois lignes tirée des œuvres de ce grand orateur, ma critique est accompagnée d'une restriction qui lui ôte ce qu'elle pourrait avoir de téméraire; car j'ajoute qu'en censurant quelques mots d'un *écrivain aussi grand et aussi admirable, je n'ai point la présomption d'en juger d'après la manière de sentir* propre de votre nation et selon le goût de votre langue, mais que je veux uniquement faire ressortir la différence qui existe entre le génie de votre éloquence et celui de la nôtre. C'est sous le même point de vue et avec la même réserve que j'ai avancé qu'il y a dans les écrits de MM. de Chateaubriand, Victor Hugo et de Lamartine des passages qui (notez bien, je vous prie, ces mots que M. Ferrari a oubliés dans sa citation), *traduits littéralement dans notre langue*, paraissent empruntés à nos *secentisti*: ce qui est bien différent de l'assertion absolue et injurieuse qu'on attribue à ma plume. Ma remarque est parfaitement vraie, sans blesser les célèbres écrivains dont je parle, puisqu'elle n'implique aucun jugement désavantageux sur leur mérite; et je proteste expressément au même endroit que *je ne veux en inférer aucun blâme pour eux* (4), mais seulement constater un fait, c'est-à-dire, la différence de nos deux littératures. Je goûte autant que personne

(1) *Del primato*, ecc., tomo II.

(2) *Del Bello*.

(3) *Introduzione*, ecc., tomo I.

(4) *Ibidem*.

les beaux vers qui ont créé et assuré la réputation de M. de Lamartine; et je partage cette admiration générale, spontanée, supérieure aux passions et aux intérêts des partis, que la France a vouée aux écrits de votre grand prosateur, et dont elle entoure sa vieillesse glorieuse. Que l'esprit des deux langues soit si dissemblable à plusieurs égards, que ce qui est excellent en français devienne souvent mauvais et même ridicule en italien, c'est là une vérité qui a été remarquée plusieurs fois, et dont chacun peut faire l'expérience en comparant les beautés de vos classiques avec celles des nôtres. Sans pénétrer dans les ressorts les plus compliqués ou toucher aux nuances les plus délicates du style, il suffit de donner un coup d'œil à plusieurs de vos métaphores, même des plus vulgaires, pour se convaincre qu'elles ne peuvent être naturalisées dans notre langue. Si je disais, par exemple, que *je suis enchanté* que M. Ferrari ait dû pour me noircir fausser le sens de mes paroles, mais que *je suis désolé* qu'il ait eu la fièvre en écrivant son article, je ne choquerais, je crois, le goût de personne; tandis que ces deux phrases transportées littéralement en italien, seraient boursoufflées et comiques. Je pourrais citer d'autres exemples; mais étant *accablé* par des occupations peu agréables et n'ayant pas besoin de *tuer mon temps* pour vivre, je pense en avoir dit assez pour *vider la quistion*. Puisque j'ai nommé Bossuet, il m'est impossible de passer sous silence l'autre plainte de M. Ferrari, qui vous assure sur sa parole d'honneur que *j'ai honni* ce grand homme comme *ayant soutenu la plus horrible de toutes les hérésies, la liberté de l'Eglise gallicane*. Ignore ce que c'est que *la liberté de l'Eglise gallicane*; mais quant aux *libertés* de cette Eglise, et à leur célèbre apologiste, vous allez voir de quelle manière je les ai appelés hérétiques. « Que personne ne croie qu'en combattant le gallicanisme, je veuille aussi rejeter toutes les opinions comprises sous cette dénomination, ou approuver les exagérations du parti contraire, qui n'ont jamais eu les suffrages positifs de la cour de Rome. J'ai remarqué ailleurs que les dissidences des gallicans modérés et des partisans raisonnables de l'opinion opposée, sont souvent plus apparentes que réelles, et qu'elles me paraissent susceptibles d'une conciliation amicale (1) ». J'ai indiqué, en effet, dans deux notes

(1) *Del primato, ecc.*, tomo I.

de mon *Introduction* quelques idées qui pourraient servir à apaiser la vieille querelle des gallicans et de leurs adversaires (1). Vous avouerez que c'est là, de la part d'un écrivain catholique, une plaisante manière de s'exprimer sur la plus horrible des hérésies. Écoutez maintenant comme je honnis le défenseur de cette horrible hérésie, c'est-à-dire Bossuet, tout en critiquant quelques points de sa doctrine. « C'est avec répugnance que j'entame ce » sujet; car personne n'admire plus que moi le génie de Bossuet » et les ouvrages qu'il écrivit pour la défense de la foi et de l'unité chrétienne. Personne ne blâme davantage la témérité de » quelques écrivains modernes, qui, sans même être forts sur » les principes élémentaires de la religion, osent appeler hérétique ou schismatique un grand homme qui vécut et mourut » dans la communion de l'Église, et qui mérite notre vénération » autant par la piété de ses sentiments et la sainteté de sa vie, » que par ses travaux apostoliques et par le divin caractère de » la dignité épiscopale (2) ». Toute ma critique est écrite avec le même ton de respect et d'admiration. Ailleurs, après avoir cité le singulier jugement porté sur Bossuet dans l'*Encyclopédie nouvelle*, qui l'accuse d'avoir été au fond atteint et pénétré de protestantisme, je remarque que les rédacteurs de ce dictionnaire, n'ont fait que copier Joseph de Maistre, à qui appartient la découverte du protestantisme de la plus grande lumière moderne de l'Église gallicane. Cette trouvaille singulière fit fortune et a été répétée (3). Ainsi, monsieur, si parva licet componere magnis, je ne puis point me plaindre d'être traité une fois par M. Ferrari aussi loyalement qu'on a traité Bossuet, et dans le même but.

Je vous prie, monsieur, d'insérer cette lettre dans le cahier prochain de votre estimable journal. Il est juste que ceux de vos abonnés qui ont lu les pages calomnieuses publiées contre moi, puissent par la même voie connaître la réponse. J'espère qu'elle suffira pour convaincre les esprits raisonnables, et en tout cas elle est la seule que je suis décidé à faire à l'auteur de l'article imprimé dans vos feuilles. Je souffre à parler de moi, à entretenir le public sur mon compte; et il y a des luttes où un homme d'honneur s'engage avec difficulté. On peut consentir

(1) *Introduction*, ecc., tomo I.

(2) *Del primato*, ecc., tomo I.

(3) *Introduzione*, ecc., tomo I, nota 5.

à descendre une fois ; mais deux , ce serait conscience. Ainsi , même en supposant que M. Ferrari veuille encore s'occuper de moi , il est sûr que je ne prendrai plus la peine de m'occuper de lui.

Agréez, monsieur le rédacteur en chef, le témoignage de ma considération la plus distinguée.

Bruxelles, 19 mai 1844.

VINCENT GIOBERTI.



## TAVOLA E SOMMARIO

---

### LETTERA DUODECIMA ED ULTIMA.

Il mio procedere filosofico è conforme allo schietto ontologismo. — Divario che passa tra la formola ideale e gli assiomi dei psicologisti. — Il processo della formola ideale non è ipotetico; tale è bensì quello dei Rosminiani. — In che modo io mi valga dell'analisi. — Rigorosa unità del mio sistema. — Medesimezza dell'ordine delle cose e di quello delle idee. — Essa ha luogo eziandio riguardo alla cognizion riflessiva. — L'astrazione e gli altri processi riflessivi si fondano nella natura reale degli oggetti. — Impossibilità di evitare lo scetticismo, se i due ordini non s'immedesimano insieme. — La realtà è inseparabile dall'idea. — L'ente possibile del Rosmini è un vero astratto per confessione dello stesso autore: prove. — L'ordine cronologico delle idee corrisponde all'ordine logico. — Secondo amendue gli ordini il reale assoluto precorre al possibile. — L'effettuazione contingente del possibile importa una realtà assoluta. — Il concetto del

possibile, essendo relativo, importa quello della realtà. — La dimostrazione rosminiana *a priori* dell'esistenza di Dio è un pretto sofisma, o contraddice al Rosminianismo. — Definizione del possibile. — Il mero possibile è anche oggetto della mente divina. — Passo di san Tommaso a questo proposito. — Psicologismo del Rosmini. — Del modo con cui l'idea dell'ente forma l'intelligenza umana, secondo il Rosmini, e giusta la dottrina della formola ideale. — In che modo il concetto del possibile sia reale, benchè il possibile sia destituito di realtà contingente. — Nullismo dei Rosminiani. — Analisi del concetto del possibile. — Dello stile filosofico del Rosmini. — Il possibile importa il reale. — Inseparabilità logica e psicologica dell'ideale e del reale nel concetto umano di Dio. — La divisione di quelli ripugna in effetto; onde non può pur cadere nella mente nostra. — In che modo e fino a che segno l'astrazione disgiunga il reale dall'ideale. — Medesimezza della formola ontologica del Bardili col sistema del Rosmini. — Discrepanza della formola del Bardili e del Bouterweck dalla mia. — L'idea rosminiana del possibile non è concreta, ma astratta. — Non si può dare nell'ordine delle idee un mezzo che ripugna nell'ordine delle cognizioni. — Che cosa voglia dire il sussistere dentro o fuori della mente. — In che risegga l'unione della mente col suo oggetto. — L'essere onnipresente all'intuito è reale, non solo possibile. — L'idea involge sempre un giudizio. — L'opinione di santo Agostino e de' suoi seguaci intorno alla luce divina e alla visione che ne abbiamo, discorda essenzialmente da quella del Rosmini. — Se il possibile tramerza fra il Creatore e la creatura come una semplice relazione, non può essere conosciuto senza i termini che lo costituiscono. — Della vera significazione della voce *oggetto*. — L'oggetto dee sempre essere una cosa. — Della voce *idea*, secondo l'uso del Rosmini. — Pensabilità del reale. — In che senso Iddio sia l'idea generalissima. — Della voce *realtà*. — La necessità logica è inseparabile dalla metafisica. — Chiusa e breve protesta . . . . . pag. 5



TRILOGIA DELLA FORMOLA IDEALE  
E DELL'ENTE POSSIBILE.

Dialogo primo . . . . .	pag. 165
Dialogo secondo . . . . .	» 222
Dialogo terzo . . . . .	» 274
APPENDICE . . . . .	» 339
Réponse à un article de la <i>Revue des Deux mondes</i> . . .	» 341

FINE

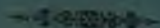




## CONDIZIONI D'ASSOCIAZIONE

a questa Collezione.

- 1.<sup>o</sup> L'edizione sarà in 12.<sup>o</sup>, carattere filosofia, carta velina.
- 2.<sup>o</sup> Ogni volume di questa edizione conterrà la materia d'un volume in 8.<sup>o</sup>, e costerà indistintamente *effettivi franchi 3 di Francia*.
- 3.<sup>o</sup> Sarà dato ad ognuno di associarsi ad una sola opera, ovvero alla intiera Collezione.
- 4.<sup>o</sup> Chiunque darà dodici associati garantiti, sì all'intera Collezione, che alle opere separate, godrà la tredicesima copia *gratuita* delle opere commesse.
- 5.<sup>o</sup> Le spese di porto e dazio saranno a carico dei committenti, i quali dovranno pur pensare a munirsi di apposito permesso o licenza per aver quelle opere la cui introduzione nei rispettivi Stati fosse generalmente interdetta.
- 6.<sup>o</sup> Il prezzo dell'opera non sarà diminuito dopo chiusa l'associazione.



### Opere già pubblicate

DEL BUONO, volume unico. . . . .	franchi 3
INTRODUZIONE ALLO STUDIO DELLA FILOSOFIA, volumi quattro . . . . .	» 12
PROLEGOMENI DEL PRIMATO MORALE E CIVILE, volume unico . . . . .	» 3
DEL PRIMATO MORALE E CIVILE DEGLI ITALIANI, volumi due . . . . .	» 6
DEL BELLO, volume unico . . . . .	» 3
DEGLI ERRORI FILOSOFICI DI ANTONIO ROSMINI, volumi quattro (pubblicato il secondo) . . . . .	» 6



