

**SULLA FILOSOFIA ITALIANA
RECENTE**

DI

ERIK OLOF BURMAN

Annuario dell'Università di Uppsala, 1879

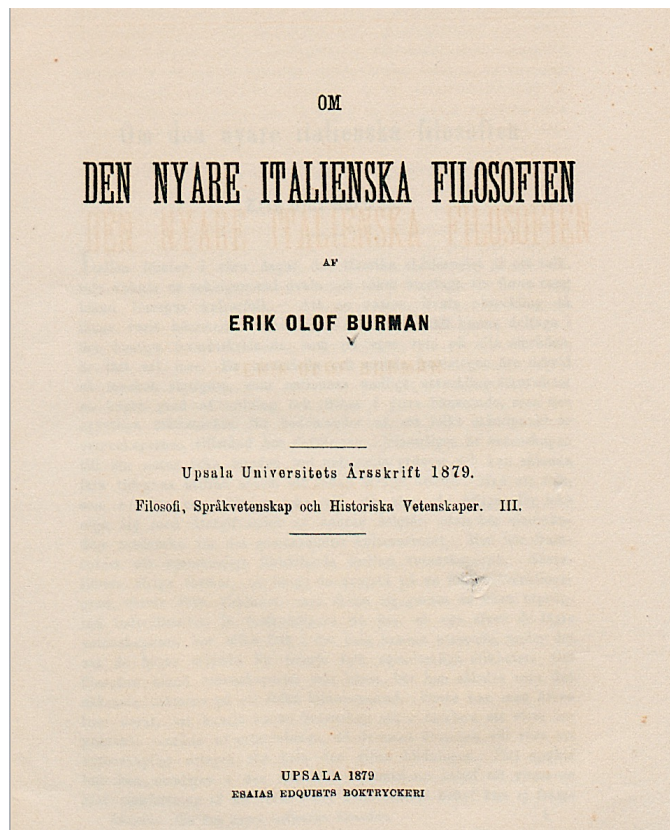
TRADUZIONE DI INGE-BERT TÄLJEDAL

Sulla filosofia italiana recente

di Erik Olof Burman



E. O. Burman, circa 1875.
Fotografo: Henri Osti.



Frontespizio del saggio
sulla filosofia italiana.

Prefazione

Erik Olof Burman (1845–1929) fu professore di Filosofia Pratica all'Università di Uppsala negli anni 1896–1910. Il suo allievo e giovane amico Axel Hägerström (1868–1939), successogli alla cattedra, sarebbe poi diventato uno dei più noti filosofi svedesi. Laddove Burman era esponente dell'idealismo che predominava a Uppsala da decenni, Hägerström è protagonista di una radicale trasformazione del clima filosofico svedese all'inizio del XX secolo: dall'idealismo al realismo antimetafisico e scientifico.

Burman non rinunciò mai all'idealismo. Nonostante questo, sembra plausibile che la svolta realistica di Hägerström abbia ricevuto impulsi, per lo meno indirettamente, dall'impegno di Burman su problemi ontologici fondamentali. La sua tesi di dottorato, *Om kunskapens möjlighet* ("Sulla possibilità del sapere", 1872) è fedele e conforme al cosiddetto "Boströmianismo", il sistema idealistico sviluppato dai predecessori Christopher Jacob Boström (1797–1866) e Carl Yngve Sahlin (1824–1917). Quasi berkleyanamente, il dogma centrale di questa scuola afferma unità tra coscienza e realtà: *esse est percipi*.

Per ragioni di salute, Burman soggiornava periodicamente in Italia negli anni settanta del 1800. Si confrontò così con un ambito filosofico diverso da quello incontrato fin ad allora. Questa esperienza sarebbe risultata nella sua prima opera dopo il dottorato, il saggio qui tradotto in italiano: *Om den nyare italienska filosofien* ("Sulla filosofia italiana recente", 1879). Quasi metà di questo lavoro si concentra sul sistema di Antonio Rosmini (1797–1855); la seconda parte verte anzitutto invece su quello di Vincenzo Gioberti (1801–1852). Il testo è principalmente descrittivo, ovviamente mirante a informare filosofi svedesi sulle posizioni attuali in Italia. Vi si trovano anche però commenti sparsi indicanti il razialismo-idealismo soggettivo di Burman stesso e considerazioni riguardo a come egli consideri l'ontologia di Rosmini troppo oggettiva e l'idealismo di Gioberti insufficientemente coerente.

Questo saggio è interessante quale testimonianza della filosofia di Burman nella prima fase del suo sviluppo; getta inoltre luce sulla distanza presente al tempo tra l'Europa erudita settentrionale e quella meridionale. Inoltre, riflettendo l'immagine della filosofia italiana del IX secolo in uno specchio straniero, il lavoro può essere di un certo valore informativo per moderni filosofi e storici italiani.

Figlio di un topografo, Burman nacque in una parrocchia nelle campagne di Umeå, nella Svezia settentrionale, cioè alla periferia della civiltà europea. Da generazioni i suoi antenati provenivano da questa regione e dalla Finlandia svedese. Uno dei suoi nonni fu parroco rinomato a Ragunda in Jämtland, l'altro fu segretario del generale von Döbeln durante la fatale guerra contro la Russia nel 1808–1809.

Burman esemplifica il margine geografico dell'istruzione avanzata nell'Europa del tempo: infatti la sua generazione scolastica fu la prima a sostenere l'esame di maturità a Umeå nel 1865. In precedenza Härnösand, circa duecento chilometri a sud, era la città più settentrionale nella Svezia dove era possibile sostenere questo esame. Dato che l'università di Umeå non esisteva ancora, per i suoi studi superiori il giovane Burman si trasferì a Uppsala, la più vicina, la più settentrionale e la più antica università nella Svezia.

Là si specializzò in filosofia e, dopo anni di lavoro coscienzioso, difese la sua tesi di dottorato. Questa fu accolta favorevolmente cosicché Burman fu assunto come docente. Finalmente ottenne risorse economiche sufficienti per sposare sua cugina Carolina in quello stesso anno. Il futuro si prospettava brillante. Proprio allora la sorte però lo colpì: cominciò a tossire sangue.

Sicuramente si trattava di tubercolosi, anche se viene descritta come polmonite cronica da Burman stesso. Questa malattia viene favorita da tensione e spossatezza: forse Burman pagò care le sue forti ambizioni accademiche. In ogni caso era ovvio che rischiava la vita senza un intervento terapeutico.

Rendendosi conto del carattere potenzialmente mortale della sua malattia, Burman seguì i consigli rigidi di tre medici, lasciò a Uppsala la moglie recentemente sposata e si imbarcò nel suo primo viaggio verso l'Italia. Da là scriveva molte lettere a casa, spesso alla sua cara mamma a Skellefteå. In queste lettere il suo stile letterario è

piacevole, vivido ed espressivo, molto diverso dalle frasi astratte e pesanti delle sue opere filosofiche.

Veramente complicato, e a volte arcano (caratteristica osservata già dai suoi colleghi contemporanei), lo stile di Burman filosofo presenta problemi per la traduzione. Per quanto possibile ho provato a mantenere il suo modo di esprimersi senza semplificarlo oltre misura. Ci terrei ad avvertire però che eventuali stranezze non dovrebbero essere attribuite in primo luogo a Burman, bensì quasi sicuramente piuttosto alla mia insufficiente conoscenza della lingua italiana. Citazioni da Rosmini e Gioberti sono date senza aggiornamenti dell'ortografia. Burman non si dedicò in un modo sistematico ad uniformare e rivedere la redazione delle note a piè di pagina. Ho lasciato i riferimenti bibliografici come si presentano nelle note originarie, ad eccezione di alcuni isolati interventi di correzione della punteggiatura e del numerare le note in maniera progressiva per tutto il saggio invece per pagina. Inoltre qualche appunto del traduttore è stato aggiunto alle note.

Commenti sulla traduzione e correzioni linguistiche da parte di chiunque trovi interessante questo progetto saranno accolti con gratitudine (inge-bert@taljedal.se).

Umeå, febbraio 2017

Inge-Bert Täljedal

Sulla filosofia italiana recente

Di

Erik Olof Burman

L'Italia dei nostri giorni mostra lo spettacolo educativo di una gente che si sveglia da un sonno di secoli e prova a riprendere il suo rango antico tra i popoli di cultura in Europa. È facile rendersi conto che una nazione, il cui sviluppo fu impedito da così lungo tempo, potrà partecipare solo con difficoltà nel rapido progresso che avviene ora in tutti gli ambiti. Gli avanzamenti materiali e sociali sono tanto più importanti perché lo sviluppo spirituale della nazione presuppone un più alto grado di ordine e di libertà in riguardo esterno. Tuttavia il vero metro per giudicare lo stato di un popolo è la condizione delle scienze presso di esso. Per sua natura, certo la scienza non è vincolata a confini nazionali, quindi può essere facilmente acquisita come un lavoro compiuto. Però, un popolo che non vuole stare dietro agli altri in quanto a cultura, non deve accontentarsi di riprodurre opinioni altrui, bensì deve contribuire in modo indipendente al lavoro culturale comune. Compare qui però un rapporto strano tra le scienze. Come le altre forme di vita, fintantoché rimangono a un basso livello di sviluppo, presentano poche differenze, però si distinguono per individualità tanto più spiccate quanto più perfette sono, così le scienze basse presso diversi popoli fanno la stessa comparsa in genere, mentre le più alte offrono differenze caratteristiche per ogni gente. Se la filosofia è la più alta delle scienze, allora essa deve essere la migliore misura del grado di formazione di un popolo. Di questo ci si può accorgere anche dal fatto che ogni altra scienza prova a spiegare un certo ambito limitato dell'esperienza, mentre la filosofia ambisce a essere un'espressione scientifica per l'intera cultura in esame. La sua sorgente si trova, infatti, nel bisogno dell'uomo pensante di acquisire una lucida comprensione del suo mondo in tutto.

Questo bisogno non può apparire finché la cultura nell'insieme non è avanzata a tal punto da costituire una visione del mondo. Come ogni popolo

possiede una certa cultura caratteristica, anche l'espressione scientifica che ne deriva deve avere un'impronta originale. Ciò non esclude però un certo grado di conformità, giacché i problemi astratti sono gli stessi. La verità infinita è di per sé sempre la stessa; nel caso contrario non si avrebbe nessun metro per giudicare o comprendere opinioni diverse; ma questo non esclude che tipi diversi di formazione possano cercare di chiarire aspetti diversi della verità infinita, esibendo quindi una divergenza nell'insieme nonostante la conformità quanto a certe domande generali. Dunque, un popolo può prendere in prestito da un altro certi principi e cercare di applicarli per la propria formazione. Per giudicare la filosofia che ne deriva, allora diviene necessario distinguere con cura tra i mezzi presi in prestito e quel tipo di cultura che costituisce il modo di vedere per cui si cerca una forma scientifica.

All'inizio di questo secolo la filosofia italiana ha ripreso il suo lavoro dopo un riposo di un paio di secoli. La grande potenza della chiesa cattolica fu uno dei più forti ostacoli alla libera ricerca. Con tutti i mezzi disponibili provava a tenere fermo il popolo a dottrine ecclesiastiche medievali. Di conseguenza la concezione comune in Italia non poteva attraversare quegli stadi di sviluppo che nei paesi vicini caratterizzavano i nuovi tempi. Quando la rivoluzione francese svegliò aspirazioni per la libertà e per una nuova prosperità ovunque, anche l'Italia ruppe il proprio giogo con l'aiuto della Francia, ma non poté sbocciare immediatamente nessuna cultura nazionale. La novità era straniera oppure comportava scioglimento dell'esistente senza contenuto positivo. Vediamo dunque nella filosofia come il sensualismo francese fa il proprio ingresso con *Gioia* e *Romanosi*. Tramite *Galuppi* l'influenza di Kant comincia ad affermarsi. Galuppi cerca una mediazione tra Kant e Locke, da un lato ammettendo un elemento aprioristico nella conoscenza, dato tramite le leggi che hanno origine nell'unità metafisica dell'io, e dall'altro sostenendo che le cose esteriori sono immediatamente presenti nelle sensazioni. Contrariamente a Kant dimostra che l'esperienza immediata è data come un tutto tramite una sintesi reale, e che la prima mossa della conoscenza allora è analitica; l'esperienza paragonata, invece, è una sintesi di elementi soggettivi e oggettivi. Galuppi si ferma alla dimostrazione della realtà della conoscenza senza costruirci alcuna compiuta visione del mondo. Dal grembo della chiesa cattolica emerge la filosofia nazionale, con *Rosmini* e *Gioberti*. Già questo fatto si riferisce

inequivocabilmente a quel punto di vista generale che assumono nella spiegazione del mondo e nei lavori preliminari da cui partono. La chiesa cattolica cerca ancora, infatti, il suo sostegno nella scolastica, e Tommaso d'Aquino, "Angelus Ecclesiae", è il suo rappresentante più illustre in Italia.

Dovrebbe essere appropriato, dunque, gettare qui uno sguardo alla visione generale della scolastica e alla sua soluzione ai problemi fondamentali della filosofia. È caratteristico della scolastica suddividere il campo della conoscenza umana in due regni: il regno della natura e il regno della grazia. La conoscenza che l'uomo possiede riguardo a ognuno di questi regni è di genere opposto. Certo, l'uomo per sua natura aspira a conoscenza, perciò secondo i presupposti della scolastica il germe della cognizione ha sede nell'uomo. Ma la conoscenza per esperienza non ha applicazione alcuna sul soprasensibile. La conoscenza del regno della grazia attinge a un'altra fonte del tutto differente, ossia la rivelazione. Vediamo dunque presso Tommaso la ragione "naturale" afferrare l'assoluto così come l'essere puro o indeterminato che si realizza in una serie di gradi, mentre al contrario la ragione "infusa" afferra Dio quale persona. La possibilità della conoscenza non è investigata, poiché la rivelazione è un fatto. Allora, l'incombenza della filosofia diventa quella di sistematizzare la dottrina, servendosi dalle forme che furono date dalla filosofia greca e di preferenza da Aristotele. Il metodo che viene così seguito è quello analitico-disgiuntivo. Sotto un concetto più generale sono sistemate le loro deduzioni con le loro determinazioni secondo il grado di concordanza, ottenendosi una classificazione formale ("arbor Porphyrii"). Per maggiore chiarezza proveremo qui a seguire le due idee fondamentali della scolastica: che la conoscenza dell'assoluto abbia una causa esterna, e che l'assoluto in relazione con il relativo sia parimenti una causa esterna, o crei sia l'uomo sia il suo mondo.

A questo proposito riteniamo di poterci soffermare esclusivamente su Tommaso d'Aquino, dato che i filosofi che sono l'oggetto effettivo della nostra ricerca hanno affermato la loro conformità a questo scolastico come una prova della correttezza delle proprie opinioni. Secondo Tommaso è evidente che è data una verità. Non ricade al di fuori dell'essere, perché ciò che è, è vero. Così, il grado di essere deve corrispondere al grado di verità. L'essere assoluto quindi è anche la verità assoluta. La verità sta in una relazione necessaria alla ragione di Dio, ma in

una relazione accidentale alla ragione dell'uomo. La verità nel reale consiste nella sua forma essenziale, per mezzo della quale è intelligibile. Questa forma ha la sua causa in Dio. È lo stesso atto tramite il quale Dio fa reale e vero l'ente. Quest'atto è uno spostamento dell'ente da possibilità a realtà. Per l'uomo è mediata tramite il giudizio tutta verità nella *veritas prima* o i primi principi di pensiero, che sono emanati da Dio. Nella comprensione di questi e dei concetti sensibili non può succedere nessun errore, ma ciò può ben accadere nel giudizio che segue. La conoscenza è un'attività, per mezzo di cui il soggetto, tramite un'immagine dentro di sé, rappresenta qualcosa che è nella realtà. Essa implica, dunque, che il soggetto si faccia simile all'oggetto, creando dentro di sé la forma di quest'ultimo senza cambiare la sua propria. Perciò il soggetto deve comprendere potenzialmente tutto dentro di sé e quindi essere spirituale. La conoscenza presuppone un principio immateriale che oltrepassa l'individuale e include tutto. Per quanto questo principio sia legato al materiale, comprende solo le differenze particolari delle cose; per afferrare i concetti universali occorre una forza indipendente del materiale. Una tale forza è l'anima raziocinante dell'uomo, che tramite i concetti è tutto "in un certo modo", e attraverso tutti i gradi e le classi si solleva all'assoluto, che "in un modo perfetto" comprende e produce tutto. La conoscenza sensoriale si appoggia su percezioni sensoriali. Prima dell'ingresso di queste, la ragione è pura potenzialità, un *intellectus possibilis*. È messa in movimento tramite le immagini dalle cose, afferrate dalla forza immaginativa, e ricava dalla rappresentazione sensoriale il suo concetto universale e in questo modo si fa simile all'oggetto. Questa seconda potenza dell'intelletto, è *intellectus agens*, che è un'emanazione di una rivelazione divina. Ogni alta conoscenza presuppone, dunque, la conoscenza sensoriale. Quest'ultima a sua volta è possibile per il fatto che le specie delle cose possono essere in modi diversi, quindi anche in un modo (materialmente) nelle cose e in un altro (immaterialmente) nell'intelletto, "*sicut forma hominis non habet tale esse in statua aurea, quale esse habet forma hominis in carnibus et ossibus.*"¹ La prima causa del mondo non può essere compresa tramite nessun genere che sia comune

¹ De veritate, qu 10, art. 4. [Appunto del traduttore. La citazione è da *Quaestiones Disputatae de Veritate* di Tommaso d'Aquino; questione 10, articolo 4: «...proprio come non è necessario che la forma umana di una statua d'oro esista nello stesso modo che la forma umana in carne e ossa.»]

con le cose create, soltanto indirettamente. Il suo “*quid*” è ignoto all’intelletto naturale. Il sapere sorge mediante riflessione da *species intelligibiles* ma queste forme devono essere ricondotte a una forma altissima, il logos divino. Il reale è afferrato tramite un concetto universale nell’intelletto potenziale; però ogni concezione presuppone un illuminare, quindi l’intelletto attivo deve possedere una forza illuminante che è una partecipazione alla luce divina. Tuttavia, questa forza illuminante innata non è sufficiente per comprendere il “quid” di Dio, per quello occorre rivelazione esterna; la conoscenza che l’uomo così guadagna è la fede.²

È notevole quanto da vicino corrisponda Tommaso ad Aristotele per quanto riguarda la spiegazione della conoscenza. Come noto, secondo quest’ultimo l’intelletto comprende solo le forme delle cose, e così capisce i loro concetti universali. L’intelletto non può avere nessun altro contenuto che il sensoriale, o ciò che sta in relazione essenziale con esso. Tuttavia, non è interamente passivo in relazione alle cose, bensì possiede un contenuto potenziale. L’intelletto passivo non può costituire base sufficiente per la conoscenza sviluppata, la quale, quindi, presuppone un intelletto attivo. Questo, a sua volta, non può avere la propria base nell’anima umana, poiché essa è una forma unita alla materia; dunque deve riferirsi alla forma pura, come una partecipazione in questa, esterna all’anima stessa. Ci si rende facilmente conto di quanto poco si lasci unire questa dottrina con la posizione cristiana. Più precisamente, se si comprende la vera realtà come data tramite la personalità, anche quelle determinazioni che sono essenziali per la personalità devono essere comprese come interiori e originarie. Qualunque cosa si richieda alla personalità per il resto, tutti saranno nondimeno d’accordo che coscienza e realtà appartengono alla personalità, ossia coscienza completamente determinata da sensazioni. Quel punto di vista, che comprende l’essenza dell’uomo come una forma che riceve la coscienza dall’assoluto e il contenuto dal sensoriale, vale a dire ciò che è opposto alla coscienza, rende impossibile la comprensione dell’uomo quale persona. Ne segue che anche l’assoluto deve essere compreso come una forma, il che abolisce il pensiero fondamentale del cristianesimo.

² Cfr. Der Heilige Thomas von Aquino von K. Werner, II:ter Band, Regensburg 1859, pp. 93–175.

La determinazione dell'essenza di Dio è, infatti, molto strettamente collegata alla ricerca della conoscenza. In altre parole, per trovare ciò che è Dio di per sé, si deve guardarlo come appare nella nostra conoscenza. L'uomo deve trovare una realtà vera dentro se stesso per potere decidere qual è realtà perfetta. Egli deve esaminare che è la sua essenza e quale rapporto tra questa essenza e i suoi attributi sia adeguato per l'essenza stessa. Se in questa ricerca si arriva a quel risultato che Dio sta in relazione esterna alla capacità di conoscere, e che questa nel suo concetto è forma, di conseguenza anche Dio deve essere compreso come una forma e il suo rapporto con gli enti finiti come qualcosa di esterno. In questa convinzione la teoria scolastica della creazione ha il suo fondamento. Per questo faremo notare brevemente le difficoltà che ne seguono, per mostrare che la concordanza della recente filosofia italiana con la scolastica non comporta nessuna valutazione favorevole.

Dio include, secondo Tommaso, le perfezioni di tutte le cose, e le pensa quando pensa se stesso, e le pronuncia nella sua parola, il figlio. L'attività creativa di Dio può essere paragonata a quella dell'artista, come una realizzazione di idee, però non produce solo la forma ma anche la materia. Dio crea dal nulla. Deve esserci una causa suprema dell'essere. Questo è detto, infatti, di tutte le cose, quindi non può competere ad esse come caratteristico ed essenziale a ognuna. La causa dell'essere è la più generale e, dunque, la più alta causa. La creazione è un passaggio da non essere a essere. Non si può dimostrare che il mondo ha un inizio nel tempo, poiché è un atto della libera volontà di Dio, ma certo si può trovare che un mondo sorto nel tempo è una testimonianza più rivelatrice della potenza di Dio di quanto non lo sarebbe un mondo eterno.³ Senza dare importanza ai dettagli della dottrina di Tommaso sulla creazione, osserviamo solo generalmente che se la creazione è compresa come un'attività da parte di Dio, allora si attribuiscono a Dio stati diversi che non possono essere ugualmente perfetti, poiché in tal caso non sarebbero diversi l'uno dall'altro, e la transizione mancherebbe totalmente di fondamento. Si deve prescindere completamente da tempo e cambiamento in Dio, poiché queste forme sono possibili soltanto in enti finiti. Dio deve essere interamente autodeterminato,

³ Cfr. K. Werner, *Thomas ecc.* pp. 255–260; 380–386.

poiché oltre a lui non vi è nessun altro ente capace di dargli una determinazione che non possieda il suo fondamento ultimo in lui stesso. Però, se Dio è davvero interamente autodeterminato e infinito, ossia se comprende la tutta realtà vera, non può possedere nessuna volontà libera nel senso, da un lato, di essere in grado di scegliere arbitrariamente, dall'altro di essere attivo attraverso la realizzazione delle sue idee al di fuori di sé. Se, d'altronde, la creazione è compresa in modo tale da non comportare nessun'attività o nessun cambiamento in Dio, essa costituisce solo un rapporto concettuale tra Dio e il finito. Il creato ha la sua realtà tramite Dio, e lo sviluppo di esso come un passaggio da non-essere a essere ha il suo ultimo fondamento in lui. È però chiaro che se la creazione è intesa come un rapporto immediato tra Dio e il finito, allora Dio riceve un contenuto finito quando, quale persona assoluta, è determinato dal sensoriale. La dottrina sulla creazione diviene libera da contraddizioni solo a condizione che tutto il sensoriale sia riferito indirettamente all'assoluto come suo ultimo fondamento. Come abbiamo visto, secondo Tommaso Dio da vita immediatamente al sensoriale (l'opera dei sei giorni). Per quanto la filosofia italiana recente ne sia d'accordo con lui, si fa impossibile.

Riguardo alla filosofia naturale in Italia intorno al XVI secolo, questa non sembra aver esercitato alcun influsso pertinente su problemi essenziali, come sarà evidente dall'esposizione che segue. Prima di procedere a questa, diamo le notizie biografiche che possono essere di tipo informative. Rosmini nacque il 24 marzo 1797 a Roveredo (il Tirolo). Apparteneva a una ricca famiglia aristocratica e riceveva un'educazione raffinata in una casa colta. All'università a Padova studiava soprattutto teologia, filosofia e matematica, e per di più leggeva molto. Aveva un debole per libri. Le sue proprie opere costituiscono una collezione di almeno 30 volumi, di circa 6–700 pagine ciascuno. La sua disposizione religiosa apparve presto e, contro la volontà della famiglia, lo determinò a entrare nello stato clericale (nel 1821). I pensatori che studiava, sviluppando il suo sistema, erano principalmente Tommaso d'Aquino e Sant'Agostino, Platone, Malebranche e Kant. Per la realizzazione pratica della sua dottrina, con il suo grande capitale fondò un nuovo ordine monastico, il cui impegno principale era insegnare e prendersi cura dei poveri. Una volta vicino al cappello cardinale poi cadde in disgrazia del Papa. Morì a Stresa il 1 luglio 1855.

Rosmini basa il suo sistema su un'indagine dettagliata della conoscenza. Esprime il problema della conoscenza così: l'uomo ha idee o conoscenze (queste espressioni sono ritenute sinonime); da che cosa sono create? Come principio per il metodo della ricerca stabilisce la proposizione che segue: «Spiegando i fatti dello spirito umano si deve supporre né meno né più di ciò che è necessario per la spiegazione. »

La difficoltà nella soluzione del problema risiede nel fatto che il giudizio presuppone concetti universali; il predicato deve essere compreso come separato dal soggetto, ma allora è universale, o può essere attribuito a un numero infinito di soggetti possibili. Un concetto universale può essere formato mediante astrazione o mediante giudizio. L'astrazione vuol dire scioglimento di un'idea particolare (un'idea fissata a una cosa individuale) nei suoi elementi, il comune e il particolare, e, ignorando quest'ultimo, il riflettere sulle determinazioni universali. Questa operazione presuppone però che il concetto è già dato in noi. Rappresenta questo libero da elementi eterogenei (l'individuale), ma non mostra come nasce. Così come poco possono idee universali essere formate tramite giudizi, poiché sono un requisito per questi ultimi. Si deve pertanto presumere che l'uomo originariamente ha un'idea universale, tramite la quale può formare giudizi e tutte le altre idee.⁴

Questa visione meccanica del problema non sembra promettere una soluzione felice. In realtà la spiegazione dell'origine o dello sviluppo dei concetti appartiene all'antropologia, dove i concetti sono ritenuti attributi o aspetti dello spirito umano, ma Rosmini considera lo spirito umano il palco neutrale per i concetti. L'impegno per lui è trovare la loro causa tramite una dimostrazione formalmente soddisfacente. Critica Platone, Leibnitz e Kant per essersi fatti colpevoli dell'errore di presupporre più del necessario nella spiegazione delle idee. Mostrano però un progresso nel senso che il successore riduce una parte dell'eccesso del suo predecessore. Kant era il più riuscito usando un'antica decomposizione delle idee in materia e forma, mantenendo solo le forme come innate e lasciando

⁴ Nuovo Saggio, p. 10–11. Rinnovamento, p. 165.

all'esperienza sensoriale a procurare la materia per le idee.⁵ Proponeva però non meno di 17 forme, il che è un'assurdità, se si tiene presente che la forma di una cosa è ciò che costituisce l'essenza della cosa, oppure ciò tramite la quale la cosa è quello che è; ma una cosa non può avere più di un'essenza. Se la conoscenza è qualcosa determinato, dunque ha solo una forma.⁶ Evidentemente, per quanto riguarda il concetto della conoscenza Rosmini ha meramente tirato le conseguenze della dottrina di Tommaso che essenza è forma. L'uomo afferra le essenze delle cose in concetti universali, quindi ogni essenza è anche in sé un concetto astratto. Il problema della conoscenza dunque ha come scopo quello di provare a trovare quella determinazione universale che è inclusa in tutta la conoscenza, oppure quella idea che è l'essenza e la forma della conoscenza; nell'esperienza è già dato il contenuto. Rosmini riduce le forme di Kant a una sola. Poiché dimostra prima che le tre idee della ragione non sono coordinate, ma c'è solo un'idea veramente assoluta: l'ente degli enti. Ma questa non è forma, bensì oggetto del nostro pensare. Così come poco possono tutte le categorie rivendicare la stessa validità. Si può, per esempio, pensare una cosa possibile o reale senza pensarla con le forme della quantità, qualità e relazione. Queste quindi non sono forme essenziali e necessarie dell'intelletto. Anche quanto alla categoria dell'esistenza vale lo stesso, poiché si può pensare l'idea di una cosa senza pensare la cosa come esistente. Così come poco la possibilità di una cosa implica la sua necessità. Solo la possibilità è forma necessaria per la nostra coscienza ed è l'idea di una qualunque cosa, cioè l'idea dell'essere indeterminato. A questa forma si lasciano ridurre le altre categorie (senza l'esistenza, la realtà e la necessità, che non sono formali, oppure elementi della forma della possibilità) e anche lo spazio e il tempo. Le idee di spazio e tempo implicano due elementi: lo spazio e il tempo dati nell'esperienza, e il pensiero alla possibilità di uno spazio o un tempo infinitamente crescente, ripetentesi e senza contenuto. Il formale dunque di queste idee è la possibilità. Tolta l'idea di una cosa in genere, conoscenza e coscienza saranno impossibili. Da questo elemento innato,

⁵ Secondo Rosmini la concezione delle idee come gli elementi formali della conoscenza c'era in Italia indipendentemente da Kant già in Genovesi. N. S. I. p. 282 et 324.

⁶ N. S. I. p. 2; III: 10–12.

ridotto al suo minimo, è spiegato però l'origine di tutte le nostre idee.⁷ Secondo Rosmini, il merito principale di Kant risiede nel suo essersi reso conto della differenza essenziale tra sentire e comprendere e nell'aver dimostrato che pensare è sempre giudicare. La sua esposizione del problema tuttavia è infruttuosa: «Come sono possibili giudizi sintetici a priori». Rosmini dimostra che sono analitici tutti quei giudizi sintetici che Kant dà quali esempi. La difficoltà non risiede nel trovare come un predicato può essere unito a un concetto soggetto, ma nel formare il concetto del soggetto, oppure nel pensare il soggetto quale esistente. Comprendere una cosa oggettivamente è comprenderla di per sé, cioè in quella esistenza che essa può avere; il predicato in quel giudizio che forma un concetto dunque è l'esistenza. Il soggetto è quella cosa che è oggetto per i sensi, quindi qualcosa che non è già compreso ma solo una sensazione. La chiave d'oro della tutta filosofia dello spirito umano risiede nell'osservazione semplice che originariamente ci sono soggetti per i nostri giudizi, dei quali non abbiamo concetti, solo sensazioni. La formula per un tale giudizio è questa: «ciò che sento è». Il problema generale della filosofia quindi è questo: «Come sono possibili quei giudizi originari, tramite i quali formiamo le idee o i concetti delle cose». Questi giudizi originari sono sintetici, perché il predicato non è dato nel soggetto, e a priori poiché, sebbene la materia sia data tramite i sensi, la forma è data tramite l'intelletto.⁸

Guardando più da vicino la chiave d'oro per la soluzione del problema della conoscenza, troviamo che consiste della scoperta che i concetti nascono mediante l'unirsi del concetto dell'essere, che è originario, a sensazioni tramite giudizi. La forma o l'essenza della conoscenza è l'essere, e il suo contenuto è le sensazioni, e la prova di questo è il fatto che le sensazioni diventano coscienti mediante l'articolazione della loro esistenza. Dando, dunque, alle sensazioni la forma di conoscenza, l'essere stesso deve essere l'essenza della conoscenza. L'oggettività della conoscenza è data mediante l'oggettività dell'essere o dell'esistenza. Resta da trovare come l'essere può essere unito alle sensazioni senza essere contenuto originariamente in loro. Come ben noto, Kant dimostrò come le sensazioni, accolte nelle forme a priori dello spazio e del tempo, diventano intuizioni

⁷ N. S. I: p. 329, 335.

⁸ N. S. I. p. 294–315.

e poi percezioni coscienti tramite essere portate sotto l'unità della coscienza mediante un'attività sintetizzante secondo le categorie. La sua difficoltà risiede nel fatto che le sensazioni basse, quali potenziali, appaiono come esterne e dunque non possono stare in rapporto interno con i concetti assolutamente attuali e interni dell'intelletto. Anche non riuscì a risolvere la questione, poiché non cercò nella coscienza stessa il fondamento sia della forma sia del contenuto. Rosmini prova a spiegare come l'inconscio può diventare conscio e suppone che il conscio quale forma è aggiunto sinteticamente o dall'esterno all'inconscio, vale a dire al contenuto. Nella soluzione della questione tiene però una posizione principalmente diversa di quella di Kant, non ritornando alla capacità di conoscenza quale il fondamento della conoscenza, bensì cerca in un momento della quest'ultima, oppure in un concetto, il fondamento sia del conscio stesso sia del suo altro contenuto. Derivando il conscio dall'essere si mette in opposizione con la filosofia più recente, il cui pensiero fondamentale è derivare l'essere dal conscio. Nell'essere come espressione della copula del giudizio risiede un riferimento al conscio come l'insieme che include soggetto e predicato. Se l'essere stesso è posto come predicato, anche questo implica un riferimento al conscio, poiché, come dimostrò Kant, l'essere non è una determinazione del soggetto di per sé, bensì solo stabilisce il rapporto di quest'ultimo con il conscio. L'opinione di Rosmini è in conflitto anche con l'esperienza, quando pensa che il primo giudizio su una cosa sia quello che pronuncia la sua esistenza. Secondo la legge di tutto lo sviluppo, cioè andare senza salto dal basso all'alto, la prima sensazione cosciente, benché quale cosciente distinta da altre sensazioni, è tuttavia così concreta che i suoi momenti non sono tenuti separati. Il concetto dell'esistenza presuppone astrazione di un grado superiore. Secondo Rosmini la questione dell'origine delle prime idee coinvolge quella difficoltà che formano concetti ma presuppongono un concetto già dato. Questa difficoltà però sparisce quando si osserva che l'attività dello spirito umano sta analizzando e sintetizzando anche come inconscio, e il giudicare è la stessa attività come conscio. La differenza pertanto è solo graduale. Già qui si può osservare che la differenza, anche se riguarda anzitutto la forma, presuppone tuttavia un contrasto tra due tipi di contenuto, così che una forma alta presuppone in genere un contenuto alto.

Rosmini parte dal fatto che possiamo pensare l'essere in genere. L'idea dell'essere non è un'immagine sensoriale. L'idea di una cosa deve essere distinta dal giudizio dell'esistenza della cosa, poiché secondo la loro natura (sebbene non riguardante la loro origine da noi) le idee sono indipendenti dall'esistenza reale delle cose corrispondenti. L'esistenza della cosa non aggiunge niente alla sua idea. Al contrario, il giudizio dell'esistenza della cosa presuppone la sua idea e implica un'affermazione che non deve essere confusa con l'intuizione dell'idea. L'idea presenta le cose meramente come possibili. L'idea dell'essere quindi comporta solo una possibilità ed è l'astrazione estremissima; se essa è pensata via, non rimane niente pensiero; quest'idea però non presuppone nessun'altra per essere capita. Che il concetto dell'essere non nasce dalle sensazioni si può trovare nel fatto che ha caratteri che non possono essere spiegati dalle sensazioni. Il primo carattere di questo concetto è l'oggettività. Pensare una cosa è guardarla come è in sé. Ma «essere in sé» ed «essere sentito» sono concetti contrari. Le sensazioni sono soltanto le nostre modificazioni; al contrario l'idea della cosa comporta una comprensione della cosa come esistente indipendentemente dalle modificazioni di un'altra cosa. L'altro carattere dell'idea dell'essere è la possibilità o l'idealità. Il concetto dell'essere non è una cognizione di un esistente, bensì intuizione di qualcosa possibile. Il possibile però non può creare la sensazione, pertanto questo concetto non proviene dalle sensazioni. Inoltre il possibile è l'essere come semplice, uno e identicamente l'opposto delle sensazioni che sono distese, molte e distinte. Ogni sensazione è unica e limitata; l'idea è universale. Il possibile è necessario, poiché non può essere pensato come impossibile; la sensazione è casuale, vale a dire può essere e non-essere. La possibilità e la necessità non sono i criteri ultimi della conoscenza a priori, come presunse Kant, bensì sono derivate dall'idea dell'essere, che è la fonte di questa conoscenza. Ogni idea è universale e necessaria, poiché è l'idea dell'essere con ulteriori determinazioni. Dai caratteri di queste idee Platone fu indotto a comprenderle come innate, giacché non possono nascere dalle sensazioni. Si lasciò sfuggire però che le idee possiedono un elemento immutabile comune a tutte, e uno variabile, vale a dire le determinazioni che sono aggiunte all'idea dell'essere. Solo l'elemento immutabile è innato; il variabile è causato dai sensi e non deve essere compreso necessariamente come innato. Inoltre, come

indeterminato l'essere possibile è opposto alle sensazioni completamente determinate. Questa idea indeterminata non può essere ottenuta mediante astrazione dalle sensazioni, poiché queste, se afferrate puramente senza intervento di idee, contengono solo particolari. Poiché, per essere comprese consapevolmente, devono essere congiunte con l'idea, e per trascuratezza quest'ultima può essere capita come appartenente alle sensazioni stesse.⁹ Altrettanto poco si può ottenere l'idea dell'essere dal sentimento della propria esistenza, poiché il sentimento ha le caratteristiche delle sensazioni, o è una sensazione interna. Si deve distinguere però l'idea o la percezione cosciente dell'io dalla sensazione interna dell'io, poiché questa sensazione è semplice; l'idea dell'io o il concetto dell'io è composto della sensazione (come contenuto) e l'idea dell'essere (come forma). L'io o il soggetto è interamente individuale; per essere capito deve essere compreso oggettivamente, cioè in relazione alla misura di tutto: l'essere; la sensazione dell'io è la mia stessa esistenza e pertanto innata, ma il concetto dell'io è acquisito mediante l'idea dell'essere che precede quindi l'idea dell'io.¹⁰ Allo stesso modo Rosmini rifiuta la supposizione di Locke che l'idea dell'essere nasce dalla riflessione o dalla capacità del nostro spirito di fissare la sua attenzione alle sensazioni esterne, o alla sensazione interna, senza aggiungere qualcosa. Questa riflessione stessa è impossibile, altrimenti solo un uso dell'istinto. Il concetto dell'essere non nasce dalla percezione cosciente. Reid ritiene che la nostra conoscenza dei corpi comporti tre momenti diversi che si seguono immutabilmente senza collegamento: impressione sensoriale, sensazione e percezione dell'esistenza delle cose. Secondo Rosmini la sensazione è solo una modificazione dell'anima, però comporta tre elementi: il passivo, l'attivo e la passione stessa.¹¹ Azione e passione sono la stessa cosa in relazioni diverse. La sensazione dunque comporta una relazione al soggetto senziente e una relazione che ha la sua determinazione da qualcos'altro. Il primo si

⁹ N. S. II: p. 16–37.

¹⁰ N. S. II: 37–41, cfr. Rinnovamento p. 306.

¹¹ [Appunto del traduttore. Burman probabilmente fa riferimento a questa frase: «La sensazione è una *passione*, e l'analisi della *passione* dà sempre tre elementi: 1° ciò che patisce, 2° ciò che far patire, 3° e la passione stessa.» Nuovo Saggio II, p. 47, nota.]

chiama sensazione (il soggetto come sentendosi stesso); il secondo si chiama percezione sensitiva corporale. Ci sono quindi una percezione sensitiva e una percezione intellettiva dei corpi.¹² Reid si lasciava sfuggire questa distinzione e perciò negava le idee. Solo nella percezione sensitiva corporale, però, non ci sono idee, e mediante questa non è percepito in senso stretto il corpo, bensì una passione causata dal corpo; al contrario la percezione cosciente (intellettiva) comprende i corpi come oggetti. Queste due percezioni sono contrarie come attiva e passiva, ma l'intelletto vede la loro unità. La percezione sensitiva è un elemento della percezione cosciente: la materia di quest'ultima. Tramite tutte e due si percepisce la stessa cosa, però in relazioni diverse. La conoscenza intellettiva capisce in genere, aggiungendo una causa (un ente) all'effetto percepito dal senso.¹³

Tramite questa indagine della relazione tra la percezione potenziale e quella attuale Rosmini ha indubbiamente confutato la gnoseologia sensista di cui Locke è uno dei più noti sostenitori. Già Platone dimostrò, come risaputo, che i concetti hanno una forma che non è spiegabile dalle sensazioni e pertanto riferiscono a un contenuto nella mente più alto del sensoriale. Però fece ogni contenuto particolare tanto direttamente dipendente da una forma corrispondente che inferisce egli immediatamente da una bassa forma a un basso contenuto. Così si lasciò sfuggire che una differenza tra conoscenze quanto alla forma può avere la sua causa nella capacità stessa di conoscenza, tale che una forma bassa riferisce a un contenuto basso solo indirettamente. Anche Rosmini commette lo stesso errore. Certo trova che la forma alta non può essere spiegata dal contenuto basso, però non ritorna alla capacità stessa di conoscenza, bensì pone la forma come indipendente contro sia il contenuto sia la capacità conoscenza. Che, nell'aspetto reale, egli prende così un punto di vista più basso di quello di Platone, è evidente dal fatto che la forma più

¹² [Appunto del traduttore. Nuovo Saggio II, p. 47, nota: «Noi riserberemo la parola *sensazione* a segnare con essa unicamente il soggetto senziente in quanto sente sè stesso; e useremo la frase di *percezione sensitiva de' corpi* per segnare la sensazione medesima in quanto essa è una passione, che, come tale, ha necessariamente una relazione con qualche cosa di estraneo e diverso dal soggetto senziente.

Ciò posto, le *percezioni* de' corpi sarebber due: cioè 1.^o vi avrebbe una *percezione sensitiva* de' corpi, e 2.^o una *percezione intellettiva*.»]

¹³ N. S. II: 41–48; 384–386.

alta non comporta un contenuto più alto, oppure non può essere considerata in sé una realtà diversa dal sensuale. La sua analisi della percezione cosciente è meritoria però per quanto dimostrò la differenza tra forma e contenuto nelle percezioni, così confutando il sensualismo che vuole spiegare le determinazioni della coscienza da qualcosa opposto alla coscienza.

Il modo di Rosmini di comprendere la relazione tra forma e contenuto nella conoscenza è chiarito dal suo insegnamento sull'anima umana. Per trovare in che cosa consiste l'essenza dell'anima, dobbiamo partire dal nostro sentimento di questa, perché senza sentimento non è possibile percezione, neanche dei corpi. Si sentono i corpi però come qualcosa estraneo e l'anima come cosa propria. L'anima si sente da e mediante se stessa; la sua essenza dunque è sentimento, poiché è l'unico sentimento che si sente mediante se stesso, e da esso si sente le cose. Pertanto l'anima è «un principio di sentire insito nel sentimento». Però l'anima percepisce anche intellettivamente; quindi è alla stessa volta principio sensitivo e intellettuale. Pronunciando se stessa, l'anima si chiama Io. Così l'Io non esprime l'anima pura, ma l'anima in certe relazioni con se stessa, a un certo grado di sviluppo. Per acquisire il concetto dell'anima pura si deve perciò meditare il contenuto dell'Io senza considerare quella parte che ci è stata aggiunta con le operazioni dell'anima. In questo senso l'Io è il principio della psicologia. Con l'aiuto dell'ideologia si acquisisce una definizione più compiuta: «L'anima umana è un principio (o soggetto) intellettuale e sensitivo, per la sua natura dotato dell'intuizione dell'essere e di un sentimento, il cui termine è esteso, e di certe attività dipendenti dall'intelligenza e dalla sensitività».¹⁴ Che l'anima è semplice si prova dal fatto che è sopra lo spazio, perché è lo stesso identico principio che sente e intende; inoltre dal fatto che l'attività del sentire, quale opposto al sentito esteso, esclude l'estensione; e infine perché il principio intelligente ha la forma dall'idea,

¹⁴ Sist. filos. §§ 117–123. L'anima umana è un soggetto o principio intellettuale e sensitivo che ha per sua natura l'intuizione dell'essere, e un sentimento il cui termine è esteso; e certe attività conseguenti all'intelligenza ed alla sensitività. Ib. § 124. [Appunto del traduttore. La citazione è testuale, eccetto che Rosmini scrive «sensitivo». Burman dà la citazione in italiano nella nota a piè di pagina, ma in svedese nel corpo del testo. Per riflettere la scelta delle parole svedesi di Burman, la ritraduzione in italiano differisce un po' dall'originale in Rosmini.]

che è sopra lo spazio e il tempo. Per natura l'anima ha l'intuizione dell'essere, ma questo è indeterminato. Tramite il sentimento, il cui termine (cosa determinante) è esteso è subisce diverse modificazioni, l'anima ottiene la prima materia di tutte le sue operazioni intellettive. Il corpo dunque non è, come supposeva Platone, un impedimento, anzi uno strumento dello sviluppo e del perfezionamento dell'anima. Il termine esteso del sentimento è duplice, ossia lo spazio e il corpo, che è una forza che si diffonde in una parte limitata dello spazio. Lo spazio considerato per sé è immobile, semplice, indivisibile e illimitato, ma il corpo è mobile, composto e limitato. Dalla variazione continua del corpo, consegue la variazione continua del termine del sentimento, la molteplicità delle sensazioni e così via. Qui nasce però la questione come l'anima, che è un principio semplice, possa avere qualcosa esteso come termine del suo sentire. L'uomo sente due tipi di corpi, il proprio e gli estranei, che modificano il proprio corpo. L'anima sente il suo proprio corpo mediante una passività mescolata di molta attività. Il sentimento è una manifestazione del principio senziente, incessante rispetto al proprio corpo che è così continuamente modificato. Se in questo corpo, che è sotto il potere dell'anima, nasce un cambiamento indipendente dell'anima e opposto alla sua continua azione, ella sente un contrasto, cioè sente un corpo estraneo. Da questo si capisce che un principio senziente, senza perdere la sua semplicità, può sentire e ricevere in sé una forza opposta. Rimane da vedere però come l'anima, essendo un principio semplice, può avere per il suo termine l'estensione. L'esteso continuo può esistere soltanto in un principio semplice, come termine della sua attività. Poiché nelle parti non risiede nessun fondamento del continuo, e come divisibili all'infinito svanirebbero queste stesse. Ci deve essere dunque un principio semplice che include tutte le parti, così l'insieme continuo è dato mediante un solo atto nel semplice che lo sente. Così l'anima umana è nello stesso tempo principio sensitivo e intellettivo e ha per termine il corpo come sentito o inteso, in quanto è sensitiva o intellettiva. Questi due principi formano uno nella percezione cosciente, unendosi l'uno con l'attività dell'altro come termine.¹⁵

È facile trovare che nell'insegnamento di Rosmini sull'anima umana

¹⁵ Sist. filos. § 124–144.

ritorna lo stesso opposto che appare nella conoscenza tra percezione inconscia e conscia, ossia tra il sentire e l'intendere. Kant pensava che la sensualità e l'intelletto fossero di generi contrari, in modo che nessuna sensazione potesse diventare concetto mediante sviluppo, comprendeva però questo opposto solo gnoseologicamente. Tuttavia faceva notare la possibilità che potessero avere una radice comune dalla prospettiva ontologica. Ciò che è un mero suggerimento in Kant viene fatto un principio di base da Rosmini nella sua spiegazione degli elementi contrari della conoscenza, nel suo trovare la loro necessaria sintesi nella semplicità metafisica dell'anima. Questa semplicità però è meramente quantitativa; l'anima non è complessa ma quale senziente e intendente ha qualità contrarie. Questo opposto non scompare a causa di che le qualità contrarie sono portate da un sostrato non complesso. Con il suo insegnamento sulla semplicità dell'anima dunque Rosmini ha meramente dimostrato come gli elementi contrari, cioè concetti e sensazioni, sono uniti in uno e lo stesso soggetto, ma la contraddizione in questa unione rimane ancora irrisolta. Mediante il giudizio il sentimento, di per sé cieco, è unito con l'intuizione dell'essere. La possibilità di questa unione è data, secondo Rosmini, mediante la semplicità dello spirito umano. È lo stesso identico essere che da un lato si rivela all'uomo come comprensibile e da un altro come attivamente creatore il sentimento. Finché il sentimento è separato dalla percezione dell'essere, è inconscio; ma non può rimanerne separato a causa della semplicità del principio intendente e senziente. Così l'uomo vede in sé l'essere agente. Il sentimento è intelligibile mediante l'essere, perché costituisce l'attività dell'essere. Questa attività è compresa come potenziale per la manifestazione determinata (il sentimento), perciò l'essere ideale si chiama essere indeterminato. Quel giudizio, con cui l'essere è compreso come realizzato in un sentimento, crea il proprio soggetto (logico), poiché il sentimento per sé è cieco, quindi non può formare un termine nel giudizio, tuttavia può essere compreso dalla riflessione come un termine particolare nel giudizio già formato. Questo giudizio dunque non è formato dall'intelletto, ma dalla nostra natura, e l'unione tra l'essenza dell'essere e l'attività senziente dipende dall'unità del soggetto e dall'identità tra l'essere intelligibile e l'essere attivo (sentito). Questo giudizio originale, con cui è formato il soggetto, può essere chiamato una sintesi originale. In questa il sentimento è soggetto e l'esistenza predicato; si può anche,

però, considerare l'essenza dell'essere soggetto e la sua realizzazione predicato, giacché il giudizio è identico ossia forma un'equazione tra il sentimento e l'essenza dell'essere mediante l'idea. Con ciò, dunque, la questione dell'origine delle idee è risolta. L'idea dell'essere è la condizione per la nostra capacità conoscenza ed è originale, cioè innata. Nasciamo con l'intuizione dell'essere possibile, sebbene tardi ci facciamo attenzione. Mediante questa idea sono creati i giudizi originali e sono comprese le cose reali sentite. La relazione di questa idea con le cose sono i concetti o le idee specifiche per le cose particolari. Queste idee sono composte di positivo e negativo, di realizzazione e limitazione, e sono meramente l'idea dell'essere guardata in relazione con un certo grado di realizzazione. In senso stretto dunque c'è solo una idea, che è il fondamento della nostra conoscenza di cose particolari e in tal modo si trasforma in altrettanti concetti. Le cose finite sentite da noi sono contingenti e così opposte all'essere, che si intuisce come immutabile e necessario. Nella percezione e conoscenza conscia comprendiamo però la loro identità. Così, aggiungendo l'essere all'attività sentita la coscienza contribuisce a creare la cosa compresa. Per quanto l'essere è mezzo o fondamento conoscenza, è chiamato essere ideale. Non è rivelata così la sua essenza, bensì la sua capacità di dare conoscenza delle cose reali. Questa essenza è intelligibile per sé e fondamento di ogni altra conoscenza. È pertanto la luce della ragione e la forma che dà l'intelligenza, poiché con forma si intende «ciò per cui un ente ha un atto proprio originario, che lo fa essere quello che è». L'essenza comprensibile per se stessa è chiamata la forma dello spirito conscio, poiché questa dà allo spirito quell'atto mediante il quale è cosciente.¹⁶ Allora il nostro spirito è meramente ricevente, non reagente. In contrasto con le forme soggettive di Kant, l'essere ideale è una forma oggettiva, poiché l'essenza dell'essere è semplice e immutabile e non può essere unita con nient'altro; lo spirito, che lo intuisce, e l'intuizione rimangono fuori la stessa, che, come

¹⁶ La parola *forma* si prende a significare «ciò per cui un ente ha un atto suo proprio, che lo fa essere quello che è». Così l'essenza dell'essere conoscibile per se stesso si dice *forma dell'anima intelligente*, perchè ella è ciò che dà all'anima quell'atto pel quale ella è intelligente. Sist. filos. § 35. [Appunto del traduttore. Tutta la nota è una citazione da Sistema filosofico. È testuale eccetto che manca una parola; dovrebbe essere: «...ha un atto suo proprio primitivo, che lo fa...» Burman dà la citazione in italiano nella nota, ma in svedese nel corpo del testo.]

contrapposta allo spirito intuente, si chiama oggetto. Facendosi intelligibile per lo spirito, l'essere crea la facoltà di intendere, poiché tutto il comprendere si riduce a intendere l'essere realizzato in una data forma, con certi limiti. Nel rapporto con le sue realizzazioni, l'essere ideale si chiama anche ente possibile. La possibilità non è una proprietà interna dell'ente, poiché l'essere è un'essenza vera, non una possibilità di essenza, bensì esprime che può essere realizzato. Nel rapporto ai diversi enti reali, l'ente possibile è la loro idea o, per dire meglio, il loro concetto. I concetti, le idee, gli enti ideali, gli enti possibili quindi sono tanti quanti come le forme, nelle quali l'essenza dell'essere si può realizzare.¹⁷ Data l'idea dell'essere, non rimane nessuna difficoltà a spiegare le idee acquisite, poiché la mente dà le modificazioni particolari. La materia della conoscenza umana è data dal senso, ma non la sua forma; questo è il significato della frase scolastica: «Nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu». Nel significato di avere originariamente l'idea indeterminata dell'essere, l'intelletto può essere considerato una «tabula rasa», che poi viene determinata dalle sensazioni. L'idea dell'essere, quale oggetto del nostro spirito, è fondamento dell'intelletto, ossia la capacità di vedere l'essere indeterminato, e della ragione, ovvero la capacità di giudicare e concludere (cioè vedere l'essere in rapporto con i suoi modi particolari dati tramite le sensazioni). Quale percepente dell'essere comune, la nostra coscienza può essere chiamata mente intellettuale (il nostro spirito come passivo in rapporto con l'essere); come giudicante però il nostro spirito è attivo. A rigor di termini, la nostra intuizione dell'essere è tuttavia un'idea, poiché prima intuiamo l'essere come oggetto e poi come agente, e, seguendo l'idea, questa nostra intuizione di essere determinati dall'idea è il sentimento intellettuale.¹⁸

Sarebbe troppo circostanziato dimostrare qui come Rosmini spiega in dettaglio i particolari tipi di idee dal suo principio di conoscenza. Analizzando l'essere ideale si ottiene le idee pure; determinando questo essere mediante sensazioni si ottiene le idee complesse. Di per sé tutte le idee sono eterne, sebbene non siano sempre vedute dal nostro spirito. In relazione alle idee di Dio le nostre sono imperfette, perché hanno un elemento soggettivo nelle sensazioni. Se agisse sul sentimento di diverse essenze razionali e senzienti, la stessa essenza darebbe causa

¹⁷ Sist. filos. §§ 28–52 passim.

¹⁸ N. S. II: p. 58–124.

ad altrettante idee diverse, perché lascerebbe in esse altrettanti segni della sua attività. Le sensazioni non sono copie, ma segni o forme dell'attività di un'essenza, e le idee degli enti particolari dicono solo che c'è un'essenza adatta a creare in noi un tale sistema di effetti che proviamo. Le idee particolari dunque non sono false, benché comportino un elemento soggettivo.¹⁹

Prima di andare a esaminare la spiegazione analitica di Rosmini della conoscenza, per facilitare la visione dell'insieme sarà appropriato osservare brevemente il suo modo di spiegare sinteticamente la conoscenza dai suoi presupposti metafisici.

Come vere ed eterne tutte le idee sono in Dio, però infinitamente più perfette che in noi. Come onnisciente Dio intende però le idee anche nelle forme imperfette in cui appaiono a noi, poiché ha dato a ogni essenza la sua determinazione e con ciò il suo modo determinato di riprodurre gli influssi di altre essenze. Come abbiamo veduto, tutte le idee sono diverse forme o limitazioni dell'idea dell'essere. Allora nasce la questione da dove in Dio queste limitazioni vengono. Qui si deve fare una distinzione. Dio comprende tutto che è possibile, ovvero la possibilità infinita, ma senza differenze: appena intende qualcosa come distinto o determinato, questo è immediatamente reale o creato. Il fondamento delle idee determinate quindi sono nell'atto di creazione di Dio, e questo ha il suo fondamento nella sua volontà. Così risiedono nello spazio infinito infinitamente molte figure possibili, ma le figure determinate sono limitate. Dio è semplice, quindi esclude ogni differenza. Distinguendo tra il fondamento delle idee, l'essere ideale e le determinazioni, Rosmini prova a unire la molteplicità creata con l'unità assoluta. Come lo spazio puro non subisce nessun cambiamento a causa dalle molte figure, così anche Dio quale il fondamento delle idee è immutato dalle determinazioni. Se davanti a una superficie liscia (per esempio un muro bianco) si mette una statua o altre cose, allora tramite l'immaginazione si può determinare questa superficie in tal modo che una relazione nasce tra ogni cosa e una certa parte della superficie, senza che questa superficie sia determinata in sé. Nell'uomo le determinazioni vengono dal sentimento, in Dio dal suo atto creativo. «Col suo volere crea le cose finite, e

¹⁹ Rinnovamento p. 593–608.

volendole crearle le conosce, e conoscendole le crea.»²⁰ Le cose create, nella loro propria sussistenza, sono il determinato termine della sua attività e questo si riferisce all'essenza di Dio in modo simile a quello che le suddette statue alla superficie pura; la relazione è esteriore. Sebbene l'intuito segua l'azione, l'atto creativo però non è cieco, poiché in realtà costituiscono una e la stessa azione. In Dio tutte le cose sono illimitate e la limitazione accade nella luce divina. «E anco ponendo la mano in un cassone pieno di monete d'oro, senza badare dove la si metta, non se ne potrebbe cavare che dell'oro.»²¹

Se ora esaminiamo più attentamente l'insegnamento di Rosmini sulla conoscenza, troviamo che quello che è dato nella conoscenza secondo R. è un'unione tra concetti e sensazioni. Ciò che poi deve essere spiegato è la contraddizione che ha luogo tra le sensazioni, che sono buie e inconse di per sé, e la coscienza, che ha la sua vera espressione nel concetto dell'essere, perché le sensazioni divengono consce essendo comprese come esistenti. La difficoltà della spiegazione risiede nel fatto che i contrari non sono uniti originariamente, bensì sono legati dall'anima umana. Il concetto di essere non può essere creato dalle sensazioni, altrettanto poco si trova le sensazioni per alcuna analisi dell'essere. La conoscenza e l'esperienza dunque risultano da una sintesi a priori di elementi completamente distinti. Il fondamento della sintesi risiede nella semplicità dell'anima umana. L'anima è essenzialmente sentimento e ha due capacità: senso e intelletto. Il senso si procura il suo contenuto tramite un'azione di potenze estranee, in se stesso ha come determinazione o termine lo spazio. L'intelletto ha la sua forma mediante l'idea dell'essere e si procura il suo contenuto tramite la sintesi di questa idea con le sensazioni. L'anima in sé, dunque, non è capacità di conoscenza ma solo una capacità senziente, che per la sua determinazione ha uno spazio indeterminato. Essendo influsso da potenze estranee questa capacità senziente si procura un contenuto, ma questo è non-ente, non è oggetto o cosa. Dando la sua forma alla capacità di conoscenza, l'essere illumina sia l'anima stessa sia le sensazioni di questa, e così l'anima diviene capacità di conoscenza. Con questo insegnamento

²⁰ [Appunto del traduttore. Rinnovamento p. 627.]

²¹ Rinnovamento p. 609–628. [Appunto del traduttore. p. 628.]

Rosmini si considera aver superato quella soggettività che è inerente all'opinione di Kant. La conoscenza è vera quando ciò che si conosce è; pertanto l'essere, che è conosciuto, è la verità della conoscenza. L'essere è però la forma della coscienza, dunque la verità è la forma della nostra coscienza.²² Le cose ricavano la sua verità dalla conformità alle idee. Fuori dal mondo dei fenomeni non c'è nessun altro mondo, di cui il primo fosse un'immagine. La realtà percepita è interamente nel sentimento. Come meramente sentite però, le cose sono fenomeni e in questo è la loro realtà; come comprese sono noumeni e in questo è la loro essenza e verità, poiché l'essere che è aggiunto loro è la verità. Da questo appare però che la conoscenza è limitata al sensibile. L'uomo ha conoscenza del soprasensibile solo negativamente, confrontando le cose con l'idea dell'essere, trovando che sono meramente forme finite dell'essere e pertanto riferiscono a un'essenza infinita. Ma la conoscenza dell'assoluto non dice come questo è, solo che il suo modo di essere supera l'intelligenza umana. Con l'aiuto della rivelazione si può avere però una comprensione positiva di Dio.²³ È impressionante come questa opinione si accorda con quella presentata da Tommaso. In Rosmini appare tuttavia un influsso di Kant, il che si mostra nel suo modo di formulare il problema. Come Kant nella forza di immaginazione, così Rosmini nel sentimento fondamentale cerca un'unione dei lati opposti della conoscenza.²⁴ Tuttavia, questa somiglianza è meramente apparente; perché in Kant la capacità unificatore, ossia il fondamento della conoscenza, risiede entro il soggetto stesso. Poiché la forza di immaginazione è l'attiva coscienza stessa nelle sue forme concrete. Ponendo l'insieme unificatore come qualcos'altro della coscienza, Rosmini occupa una posizione fondamentalmente diversa. Poiché nell'essere sono compresi sia il soggetto sia gli oggetti, entrambi come realizzazioni dell'essere. L'essere nella sua generalità e semplicità non è una produzione soggettiva; anzi l'uomo è meramente una realizzazione ristretta, modale e contingente dell'essenza dell'essere.²⁵ Il soggetto ricava coscienza, ovvero diventa intelletto, mediante la presenza dell'essere quale oggetto. Questa presenza in una

²² Sist. filos. § 53.

²³ Sist. filos. § 177, 186.

²⁴ Cfr. Acri, *Critica ecc.* p. 40–68 & Fiorentino, *la filosofia contemp ecc.* p. 205–257.

²⁵ Sist. filos. § 59.

coscienza è tuttavia tanto essenziale per l'essere che questa presenza è una determinazione costitutiva dell'essere. Questo è quindi essenzialmente relativo,²⁶ ossia è una causa che non può essere senza il suo effetto, come l'effetto non può essere senza la causa. Quando dunque si è mostrato che la conoscenza ha il suo fondamento in una causa estranea al soggetto stesso, rimane da lasciare il discorso gnoseologico e, tramite un'indagine metafisica dell'essere, cercare nel questo l'insieme che è il fondamento sia di tutta la conoscenza sia di tutta la realtà e del rapporto tra esse.

Rosmini chiama la sua opinione il sistema dell'identità dialettica.²⁷ Comprendendo l'essere ideale come il principio di tutto, e come semplice e contenuto in ogni la sua determinazione ma non totalmente, si risolve di fatti il problema della compatibilità dell'unità e della molteplicità. L'essere ideale è dato nell'intuizione come semplice, ma poi la riflessione ci scopre determinazioni. L'essere comprende, infatti, la possibilità di tutte le determinazioni è come tale è virtuale. Le cose reali o le determinazioni non possono essere pensate senza l'essere; questo è il loro soggetto precedente, e come tale si chiama essere iniziale. Includendo la possibilità di tutto, l'essere virtuale è il primo determinabile o la generica materia dialettica. Infatti, questa può essere determinata mediante relazioni con le diverse forme reali e quindi corrisponde a τὸ ἄπειρον dei Pitagorei. In quanto iniziale, l'essere appare nella copula «è» del giudizio ed esprime un atto generico, o è il determinante comune, corrispondente a τὸ περαῖνον.^{#28} Tramite il predicato si pone un limite al determinare; in relazione con questo l'essere iniziale è forma generica: τὸ πέρως. Nel giudizio «questo essere è questa cosa» il soggetto è essere

²⁶ Teosofia II: 29; 48.

²⁷ [Appunto del traduttore. Teosofia I, p. 218.]

²⁸ [Appunto del traduttore. Nell'originale di Burman: τὸ περαῖνον, invece τὸ περαῖνον, probabilmente un errore di stampa. Burman prende per scontato che il lettore conosca i termini *apeiron* (lo sconfinato), *perainon* (ciò che impone confini sullo sconfinato) e *peras* (confine). Per quanto riguarda i loro significati nella filosofia antica si veda, per esempio, Martha C. Nussbaum: «Eleatic conventionalism and Philolaus on the conditions of thought», in *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 83 (Albert Henrichs, ed.). Cambridge, MA, USA: Harvard University Press, 1979, pp. 63–108; Felix M. Cleve, *The Giants of Pre-Sophistic Greek Philosophy. An Attempt to Reconstruct their Thoughts*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1965.]

virtuale, poiché può essere tutto; tramite la copula l'essere comincia a determinare e nel predicato questo essere iniziale viene determinato. Come soggetto precedente l'essere è causa determinabile, come copula o atto unificante tra le cose e l'essere possibile è causa efficiens e come predicato è causa finale. Mediante questi tre passi l'essere possibile viene più o meno determinato. Si noti però che questo essere non è un ente o una cosa reale ma mera possibilità, e che queste relazioni sono meramente dialettiche.²⁹ L'essere puro appare come iniziale in un'idea ed è l'inizio sia del conoscibile sia dell'esistente; ma solo nel rapporto al conoscibile è principio, poiché implicitamente comprende tutto il conoscibile. Il reale tuttavia non può essere ricavato da questo essere senza un atto che va oltre la sfera dell'idea. Il sentimento reale esige una causa reale, perché l'essere ideale non può influire sul senso, solo sull'intelletto; ma quando è dato nell'esperienza, ha, come Dio stesso in questo essere il suo inizio dialettico. Ci deve esistere qualcosa comune tra Dio e le cose finite, altrimenti non ci sarebbe alcun fondamento dell'analogia tra Dio e il mondo. Se l'Io fosse questo principio comune, il panteismo sarebbe inevitabile, giacché l'Io è il più concreto. L'essere iniziale per contrasto è il meno comune possibile tra due cose.³⁰ In relazione con le cose contingenti l'essere non è elemento ma causa creante, determinante e finale. Queste sono qualcosa solo in unione con l'essere; questo ancora sta in una relazione di indipendenza assoluta con le cose. L'essere iniziale non è un'essenza, bensì qualcosa nell'essenza necessaria, poiché è in se stesso assolutamente necessario.³¹ La percezione intellettuale è un'unione di un momento ideale e un momento reale, cioè l'idea dell'essere e il sentimento. L'analisi di questi momenti dimostra che il reale, che è dato nel sentimento, non è in sé una cosa, bensì la diventa mediante un processo, ossia una creazione, dialettico. Come virtuale e iniziale l'essere è ciò per cui l'ente è qualcosa: il suo fondamento e scopo. Mediante riflessione si trova queste determinazioni dell'essere che è dato nell'intuizione. Come virtuale l'essere implica tutte le idee, ma queste sono portate alla coscienza a causa di che l'essere è compreso in relazione con le cose reali. In

²⁹ Teosofia I: 218–227.

³⁰ *Ib.* 227–235.

³¹ Rinnovamento p. 247 e. q. s. [Appunto del traduttore: «et quod sequitur», ossia «e ciò che segue».]

relazione con le cose le idee sono archetipi e il loro insieme è l'archetipo del mondo. Come già dimostrato, l'essere è compreso nella percezione conscia come l'inizio delle cose, ma non come principio. Il rapporto dialettico tra l'essere e le cose è infatti un atto, il cui fondamento reale cade fuori della coscienza. La creazione stessa è di certo compresa nella percezione cosciente, ma solo mediante deduzione può elevarsi la ragione dall'essere e dalle sue relazioni dialettiche al soggetto infinito, al quale appartiene l'essere. Il fondamento stesso della nostra coscienza deve essere soggetto. Quale soggetto l'assoluto ha tre forme, poiché comprende se stesso e quindi è il comprendente, il compreso e il rapporto tra tutte e due, ovvero l'amore infinito. Queste tre forme, l'ideale, la reale e la morale non devono essere confuse con la Trinità Divina, di cui sono un'immagine di ombra, giacché sono indeterminate e si completano. Mediante queste forme l'assoluto è persona, e nell'unità assoluta è dato un fondamento della molteplicità. Il fondamento reale del mondo risiede nell'assoluto, e in riferimento a questo la creazione non è meramente dialettica ma reale. Forse questo fatto potrebbe essere spiegato con l'immagine che segue. A cielo nuvoloso la luce penetra di certo dal sole, ma il sole stesso è invisibile. La luce fa vedente l'occhio e illumina le cose, così da essere sconosciute diventano reali per il vedente. A causa della rifrazione contro le cose nascono i molti colori e immagini di luce, che risiedono, sicuramente, quale possibilità nella luce pura, però per la loro comparsa presuppongono qualcosa di diverso. In relazione con le cose queste loro immagini di luce sono le loro essenze, perché come non illuminato il sostrato buio è un non-ente. Per deduzione il vedente può comprendere che ci deve essere una reale fonte di luce, che è la base non solo della comparsa delle cose come reali all'occhio ma anche di loro stesse. Le cose, che sono reali per il vedente soltanto come illuminate, quindi hanno il loro fondamento dialettico nella luce e il loro fondamento reale nel sole. Secondo Rosmini, dunque, nel mondo si deve distinguere tra due momenti, l'essere iniziale e l'essere reale. In riferimento a una cosa reale, l'essere costituisce la sua essenza e l'insieme delle essenze di tutte le cose è il modello del mondo. L'essere però è semplice e come assoluto non può ammettere nessuna limitazione. Il primo determinabile, o l'essere come soggetto di limitazioni, pertanto deve essere qualcos'altro che l'essere assoluto e oggettivo. L'essere assoluto nella sua forma soggettiva (come percepente) si ama infinitamente

nella forma oggettiva (come percepito) e quindi ama l'essere in tutte le forme, in cui può essere amato, anche come relativo e finito. Questo amore è l'atto creativo. Per creare il mondo l'assoluto deve comprenderlo, siccome il principio creativo è coscienza, e realizzarlo per avere un oggetto del suo amore. Da questo seguono i due momenti del mondo, l'essenza e il reale. Sebbene la creazione non sia successiva, ma tutto è fatto dall'eternità, tuttavia l'esposizione della medesima deve considerare i momenti come distinti e successivi. Il primo atto è l'astrazione divina. Dio percepisce se stesso come reale, ma percepisce anche questo stesso percepire della sua realtà. In questa riflessione sulla percezione stessa, Dio astrae dall'essere oggettivo e in tal modo distingue l'inizio dal termine (dall'intera determinazione) di questo e così nasce un prodotto mentale: l'essere iniziale. Allora è fatta la prima limitazione necessaria, perché questa idea infinita è qualcos'altro di Dio stesso, benché di genere divino. Da questo appare che Rosmini con l'essere iniziale intende la pura coscienza, che è dato soltanto mediante un'astrazione dal soggetto concreto, e come concetto generalissimo è la determinazione comune e prima di tutto il reale, ossia costituisce l'inizio di tutta la sua determinazione, sia reale sia ideale. Come astratto ammette la possibilità di limitazione. Questo primo atto dunque crea la conoscenza divina dell'essere finito e la luce comunicabile alla natura cosciente.

Il secondo atto è l'immaginazione divina. Mentre l'astrazione divina distingue nell'oggetto assoluto il principio dal suo termine (determinazione concreta) e solo pensa l'inizio dell'essere, l'immaginazione divina delimita il termine reale o lo immagina come limitato. Il termine reale, immaginato dall'attiva e libera coscienza di Dio come limitato, è la realtà dell'universo, poiché Dio è la forma soggettiva dell'essere, mediante la quale l'ente esiste in sé. Per potere essere compreso dalla coscienza divina il termine reale deve esistere di per sé, perché altrimenti non potrebbe essere compreso come reale. «La coscienza attiva di Dio, con il suo sguardo libero, può porre in e per sé il reale, che la medesima immagina limitato. In questo risiede il mistero della creazione, che probabilmente si non può comprendere completamente, ma che comporta contraddizione se compresa in altro

modo.»³² Il terzo atto è la sintesi divina, ovvero l'unione dell'essere iniziale con quello finito reale. Così sono create le cose finite. A un esame più accurato questa sintesi comporta due conseguenze. Aggiungendo l'essere iniziale, considerato essenza, ai termini reali, essa fa nascere le cose finite nella loro forma soggettiva (e a questa si riferisce quella fuori il soggetto), e riferendo i termini reali all'essere iniziale, considerato oggetto intelligibile, l'intelletto vede in questo le essenze o idee delle cose finite.

L'ordine logico tra i momenti della creazione è questo: il verbo divino, l'essere iniziale, il reale finito, il modello del mondo, il mondo. Dopo la creazione però, riguardo alla comprensione, il modello precede il finito reale. La percezione intellettiva è analoga alla creazione. I suoi momenti corrispondono a quelli della creazione: l'essere ideale, il reale sentito, l'essenza, l'ente percepito; ma nella considerazione analitica l'essenza precede il sentito reale.³³

La difficoltà in questa spiegazione del mondo risiede nella deduzione del finito dall'infinito tramite la limitazione successiva. Limite è «ciò che manca ad una data entità o di essa si nega.»³⁴ La prima limitazione ontologica è data dal fatto che l'astrazione divina, dentro l'essere assoluto come percepito, separa la realtà oggettiva dall'essere soggettivo, così privandolo di quelle caratteristiche che seguono dall'essere soggettivo, vale a dire l'esistenza in sé e la durata in questa esistenza, la propria attività e l'intelligibilità dell'affermazione. Il risultato di questa

³² [Appunto del traduttore. Burman dà questa citazione in svedese. Probabilmente riferisce a un brano a p. 406 della Teosofia I, dove c'è una frase tra virgolette, purtroppo senza riferimento alla sua fonte. Questa frase in Rosmini però è più breve della traduzione svedese in Burman. Il senso del seconda metà di quest'ultima corrisponde a una frase fuori le virgolette nell'originale italiana. Scrive Rosmini: «Non rimane dunque altra proposizione immune da assurdi se non questa, che la "Mente divina operante può far sussistere in sé col suo sguardo libero il reale, ch'essa stessa imagina limitato".

In questa proposizione sta il mistero della creazione, come abbiamo detto di sopra...»]

³³ Ib. p. 405–416. [Appunto del traduttore. Questa nota a piè di pagina è sbagliata. Deve essere Teosofia I invece di Rinnovamento.]

³⁴ Limite é [sic] ciò che manca ad una data entità e di essa si nega. Ib. p. 664. [Appunto del traduttore. La citazione è data in svedese nel corpo del testo e in italiano nella nota a piè di pagina. Rosmini discute il concetto di limitazione nelle pagine 661–664 della Teosofia I.]

astrazione è l'idea di Dio, «l'infinito oggettivo possibile».³⁵ Questo infinito è virtuale, mediante astrazione separato dalla sua sussistenza³⁶ (il suo sostrato), ma è un'essenza, che ancora ha i quattro elementi, dai quali appare la forma oggettiva, vale a dire qualità, intelligibilità oggettiva, quantità e unità. Se si astrae via anche queste proprietà, l'essere possibile rimane senza tutta la determinazione. Con ciò l'astrazione ha raggiunto il suo culmine ed è arrivato alla materia prima o la radice sia del finito sia dell'infinito. Questo essere possibile è l'oggetto dell'intuito umano. Per acquisire la più vicina materia degli enti finiti occorre un determinante, ovvero un'aggiunta di limiti positivi, mediante la quale l'essere diventa radice solo per gli enti finiti. Comunque, tutte le determinazioni che possono essere aggiunte all'essere possibile, si riducono alle tre forme supreme: la forma soggettiva, quella oggettiva e quella morale. Queste forme però sono generiche, ma l'ente completamente determinato è uno. Mediante l'unione delle tre forme si guadagna una perfetta unità, ma questa unità è l'assoluto stesso. La forma ideale di per sé non può costituire un'unità separata dal termine reale dell'essere, poiché presuppone una mente. Altrettanto poco la forma morale può essere un'unità separata dalle altre, poiché essa implica la relazione tra queste ultime. Rimane quindi la forma reale o soggettiva. Di conseguenza gli enti finiti devono essere soggetti reali, poiché il soggetto è la base dell'unità della cosa. La materia più vicina, o la radice degli enti finiti, dunque è il reale possibile e puramente indeterminato, che è nell'idea divina quale termine del suo pensiero libero. Questo reale è un'essenza finita, perché è solo possibile, indeterminato e manca le due altre forme. Questa radice deve essere il comune di tutti gli enti del mondo. Questi si dividono in enti che sono principi, o intellettivi o sensitivi, ed enti che sono termini, o spazio o corpo. Questi due tipi sono opposti l'uno all'altro e quindi non possono avere altro in comune che l'essere quale forma dialettica. Per trovare la prima vera realtà si deve lasciare da parte quegli enti che sono termini, perché presuppongono quelli che sono principi. Tra

³⁵ [Appunto del traduttore. Burman non indica la fonte di questa citazione. Si trova a p. 695 della Teosofia I, dove scrive Rosmini: «Mediante questo primo limite l'essere infinito obiettivo è divenuto, come *cognito*, un infinito obiettivo possibile, che si può dire in qualche modo "l'idea di Dio".»]

³⁶ [Appunto del traduttore. Teosofia I, p. 695. Rosmini scrive «sussistenza» e Burman traduce con «existens» in svedese.]

questi però i sensitivi presuppongono gli intellettivi.³⁷

Il primo reale, che è fondamento o materiale ideale per il modello del mondo, quindi deve essere dato nelle determinazioni costitutive dell'ente intellettivo in genere. Queste determinazioni sono l'intuizione dell'essere oggettivo, il sentimento di se stesso come soggetto e la volontà che unisce i due. L'ente intellettivo finito in genere è dunque il primo possibile reale indeterminato che deve trovarsi nella coscienza divina come il primo rudimento degli enti finiti. Solo questo è *τὸ καθ' αὐτό* mentre invece tutta l'altra natura è *τὸ πρὸς τι*.³⁸ L'ente intellettivo è unità quale principio e contiene il suo termine; il termine intellettivo contiene quello sensitivo e questo a sua volta contiene lo spazio e il corpo. Questo principio si determina diversamente secondo i suoi termini, che si riducono sotto le tre categorie: l'essere oggettivo, quello sentito, e quello posto dalla volontà. L'intuizione dell'essere è qualcosa indeterminato, ma è determinata a unità dai gradi dell'attualità dell'essere. Il sentimento quale principio è uno, ma la base sentita può variare, e quindi gli enti, che nascono dall'unità tra il senziente e il sentito, possono essere tanto molteplici quanto i termini sentiti. Infine la volontà può creare con più o meno attualità permanente, e così si può acquisire una terza classe di enti intellettivi finiti. La diversità delle cose dunque nasce dalla diversità dei termini, i quali, uniti con il principio reale e proprio, costituiscono gli enti. Pensato come unico, il primo reale finito e generico è determinato ente mediante una determinazione quantitativa. Questo costituisce l'ente vago (perché ancora generico), che poi, come già dimostrato, viene determinato mediante determinazioni di grado.³⁹ Gli enti finiti possibili devono essere un numero finito, poiché sono estratti da una prima materia finita, e il finito non può dare altro che finito. Questa limitazione al numero comporta la possibilità di ordine, poiché se fossero infinitamente molti, non potrebbero essere uniti in un insieme. Gli enti intellettivi si distinguono dunque

³⁷ Cfr ib. p. 530.

³⁸ [Appunto del traduttore. Le espressioni greche si trovano a p. 702 della Teosofia I. Sia Rosmini sia Burman prendono per scontato che il lettore le conosca, perciò non indicano la loro fonte nell'antichità, per esempio *Il Sofista* di Platone e *Le Categorie* e *La Metafisica* di Aristotele. Approssivamente, *τὸ πρὸς τι* (to pros ti) significa «ciò che si riferisce a qualcosa», mentre *τὸ καθ' αὐτό* (tò kath' autó) significa «ciò che è per sé».]

³⁹ Teosofia I: p. 694–704.

tramite un limitato numero di differenze quanto alle loro tre basi di classificazione nella partecipazione fondamentale nell'essere oggettivo, nel sentito fondamentale e nell'attualità fondamentale della volontà. Questa gradazione finita stabilisce un ordine gerarchico e questo presuppone un supremo ente finito che capisce, sente e vuole al grado massimo.⁴⁰

Per quanto riguarda l'ulteriore sviluppo di questi pensieri di base, basti osservare che Rosmini ha assimilato l'opinione di Campanella che tutto sia vivo e che il sentimento sia l'essenza della vita. La materia secondo Rosmini dunque non è cosa morta, bensì un complesso di elementi senzienti che si avvicinano alle monadi di Leibnitz. Sentendo solo lo spazio infinito si distinguono però dalle monadi, che rappresentano l'intero universo.⁴¹ Per quanto riguarda lo spazio stesso, l'opinione di Rosmini sembra concordare essenzialmente con quella di Trendelenburg, secondo il quale è soggettivo e oggettivo allo stesso tempo. Lo spazio non è infatti niente in sé, ma esiste solo in e tramite il sentimento: però è così essenzialmente unito con il sentimento che appartiene anche al sentimento di Dio.⁴²

Dato che non è nostra intenzione fare qui una critica dettagliata del sistema di Rosmini, ma solo determinare la sua relazione al problema attuale della filosofia, sarà sufficiente indicare che Rosmini, come osserva egli stesso, non si distingue essenzialmente da Tommaso. Abbiamo già dimostrato come la conoscenza è spiegata da una causa esterna alla capacità di conoscenza. Questa causa, che quale esterna non può essere compresa direttamente dalla mente, è l'assoluto, che è una causa esterna anche in relazione alle cose ossia il reale. Ritroviamo in Rosmini lo stesso empirismo che la scolastica prese da Aristotele. Il problema è essenzialmente lo stesso, vale a dire trovare come i concetti possono essere uniti con la materia. Il problema della filosofia moderna di trovare l'unità dell'essere e della coscienza è estraneo a Rosmini, poiché rimane alla posizione oggettiva. Al sacerdote cattolico e dotto scolastico l'indipendenza e il significato fondamentale che il soggetto acquisisce in Cartesio e Kant appaiono contrari alle tradizioni della chiesa fedele. L'essere puro, che dà la forma, ossia l'essenza, alla capacità di conoscenza,

⁴⁰ *Ib.* p. 706–708.

⁴¹ Cfr Ferri *Essai sur l'histoire ecc t. I: p. 220–223.*

⁴² Cfr Ferri *l. c. p. 243. Teos. v. III: 336–8.*

corrisponde alla ragione attiva in Aristotele. Tutti e due sono elevati sopra il soggetto individuale e di origine divina; tutti e due sono il fondamento esterno sia della capacità conoscenza umana sia dell'intelligibilità delle sensazioni. Rosmini, così come Aristotele e Tommaso, prima comprende l'assoluto come forza, ma è spinto a comprenderlo come soggetto per salvare la loro indipendenza. Il pensiero di base originale di Rosmini risiede nel suo insegnamento sulle tre forme fondamentali dell'assoluto. Con queste però assimila nell'assoluto quei lati opposti che nell'esperienza data esigono una spiegazione. La forma reale di Dio è il sentimento, perché solo un sentimento può in effetti possedere le sue determinazioni. Per analogia con l'anima umana Rosmini deduce questa forma basale. Egli arriva alla forma ideale, ossia alla coscienza, mediante deduzione dall'essenza della conoscenza. Ciò che è il fondamento della conoscenza deve essere coscienza, e solo questa è indipendente. La forma morale o l'amore segue dal fatto che il sentimento è gradevole e, coscientemente compreso, amabile; questa forma basale è il fondamento dell'azione di Dio, ossia della creazione. In Dio dunque il sentimento e la coscienza, nell'uomo sinteticamente uniti mediante l'essere, sono immediatamente uniti. Quale indipendente Dio deve essere coscienza e quale reale deve essere sentimento; indipendenza quindi non implica realtà e viceversa.

L'assoluto di per sé non è soggetto, poiché la coscienza non ha nessun contenuto determinato; certo ha contro di sé il sentimento con il suo contenuto determinante, lo spazio puro, ma nessuno di questi contiene alcuna molteplicità. La coscienza assoluta acquisisce un contenuto determinato mediante l'amore, che crea il mondo sensoriale. In relazione con questo l'assoluto diventa coscienza concreta, poiché ottiene dalle cose la sua determinazione, anche se non direttamente, perché le cose sono meramente forme di sentimento e quindi contrarie ai concetti, ma indirettamente la coscienza assoluta è determinata da loro, giacché essa scopre mediante questi ultimi ciò che prima comprende in sé senza differenza e inconsciamente. È chiaro che in questo le cose presuppongono le idee e che le idee presuppongono le cose, ma siccome nessuna differenza di tempo ha luogo dentro l'attività dell'assoluto, questo implica che sono ugualmente originali e disparatamente coordinate, come gli attributi della sostanza di Spinoza. Infine è superfluo far osservare che l'astrazione e l'immaginazione divina presuppongono

finità nell'assoluto. Rosmini provava a spiegare la realtà sensoriale, ponendola con tutte le sue contraddizioni come un effetto di Dio, che in questa realtà acquisisce la sua determinazione. In Rosmini la creazione è una relazione immediata tra Dio e il mondo sensoriale. Senza dubbio prova a capirlo in tal modo che esclude determinazione temporale e cambiamento, negandogli tutto il carattere di sviluppo. Con la creazione come pura emissione non è aggiunto niente alla perfezione di Dio. D'altra parte però l'esistenza ideale del mondo inerente in Dio è possibile soltanto mediante questo atto.⁴³ La creazione dunque costituisce un rapporto con qualcosa esterno all'assoluto stesso. Lo spazio e il mondo sensoriale sono introdotti nella coscienza di Dio, però senza essere divenuti così alcuna realtà più alta o coerente.

Come Rosmini anche *Gioberti* sostiene che solo una dottrina della creazione possa risolvere il problema della filosofia in modo soddisfacente. Tra questi pensatori il rapporto notevole ha luogo di aver elaborato le loro opinioni sia combattendo l'uno i pensieri di base dell'altro, sia poi modificando i propri. I loro punti di partenza e procedimenti sono opposti. Come abbiamo visto, Rosmini parte da un'analisi della conoscenza e si porta da questa alla creazione come il fondamento estremo. Gioberti invece parte dal concetto di creazione e ne espone il dato come conseguenza. Chiama perciò il suo punto di vista ontologismo, in contrasto con lo psicologismo di Rosmini. Nonostante differenze nei dettagli però, sono d'accordo sia riguardo all'opinione sulla natura della realtà data e sul suo bisogno di spiegazione, sia nei pensieri di base della spiegazione. Entrambi appartenevano alla Chiesa cattolica. Vincenzo Gioberti nacque nel 1801 a Torino, dove studiò teologia all'università. Sospetto di cospirazioni politiche fu mandato in esilio nel 1833. Era infatti l'anima di un'associazione di giovani uomini che discutevano argomenti filosofici e politici. Come esule soggiornò per quindici anni a Bruxelles e si manteneva insegnando privatamente filosofia. Durante questo tempo pubblicò la maggior parte dei suoi lavori. Dopo gli avvenimenti politici nel 1847 fu richiamato e fu accolto con entusiasmo generale come il futuro dirigente del destino di Italia. Per un breve tempo fu primo ministro e dopo il battagliaio a Novara fu

⁴³ Teos. I: 313; II: 2; III: 342. Rinnov. 616.

mandato in Francia quale delegato per mediazione con l'Austria, ma non riuscì nel suo intento, dopodiché rimase in esilio volontario a Parigi, dove morì nel 1852.

Condivide con Rosmini la preferenza per la scolastica, ma lo sorpassa nella polemica contro la filosofia recente. Taccia Cartesio pressoché di ciarlatano. La vera filosofia è da cercare solo nella chiesa cattolica. Tutta la filosofia moderna da Lutero a Hegel è meramente un'ombra vuota che sparisce senza lasciar traccia.⁴⁴ Tra le molte opere ampie di Gioberti «Introduzione alla filosofia» e «la protologia»⁴⁵ sono le più importanti per conoscere il suo parere filosofico. Quest'ultima appartiene alla sua Opera Posthuma e soffre in larga misura di quegli errori che generalmente sono inerenti allo stile di Gioberti. Siccome il suo interesse principalmente mirava a riformare l'Italia e ridarle il suo primato tra le nazioni, portandola alla consapevolezza della sua posizione e del suo compito, lanciava i suoi pensieri in una forma calcolata più per lo scopo pratico che per una ricerca tranquilla e sistematica. Vi è poi da aggiungere che questi lavori non concordano perfettamente. Nella Protologia Gioberti modifica infatti la sua opinione, mitigando le unilateralità della sua precedente speculazione più teologica, essendo evidente l'influsso di Hegel in particolare. Il pensiero di base però è lo stesso in tutte le sue opere, cercando egli la soluzione delle fondamentali questioni filosofiche nella dottrina della creazione. Inoltre il metodo dogmatico è comune per entrambe le forme del suo filosofare. Nella realizzazione dettagliata appaiono però differenze importanti. Nel primo resoconto l'assoluto è compreso come idea, nell'ultimo invece principalmente come persona. Con ciò l'intelletto umano si avvicina all'assoluto, in tal modo che si limita la soprintelligenza, che prima giocava un così importante ruolo, e l'assolutamente incomprendibile è dichiarato nulla. Dio diventa oggetto di conoscenza, poiché il pensiero partecipa di Dio e lo comprende mediante analogia. Di conseguenza il filosofo ottiene una posizione più indipendente in rapporto con la teologia, e il diritto della libera ricerca è rivendicato, il che non è il caso nei precedenti scritti di Gioberti. Dal comprendere la realtà come personale il sensoriale ottiene un altro

⁴⁴ Cfr. Mariano, *la philosophie cont. ecc.* p. 86–88.

⁴⁵ [Appunto del traduttore. Burman scrive in svedese: «Inledning till filosofien» e «protologien», intendendo sicuramente *Introduzione allo studio della filosofia* e *Della Protologia*.]

significato. È vero che il punto di vista oggettivo rende più difficile il distinguere tra la capacità di conoscenza sensoriale e quella razionale, e con ciò anche la spiegazione del contenuto sensoriale, ma le diverse capacità di conoscenza non sono più poste l'una vicino all'altra senza connessione, bensì il sentimento è posto come un inferiore grado della ragione e la differenza riguarda sia la forma sia il contenuto. Nell'introduzione i concetti sono compresi come esterni l'uno all'altro, giacché l'essenza non cade dentro la capacità di pensare, così la connessione tra loro è sintetica. Nella protologia invece tutte le verità sono comprese come immanenti l'una nell'altra, e tutti i pensieri come forme dello stesso intelletto infinito. Così pure il sensoriale non si riferisce più all'assoluto, bensì tra loro è inserito un nuovo elemento, vale a dire la metessi ossia la personalità creata. Quanto alla dottrina dello spazio e del tempo ci sono solo accenni deboli nella protologia. A causa di queste differenze tra la protologia e i precedenti scritti di Gioberti consideriamo che la prima costituisce la forma definitiva della sua opinione filosofica, se si possa chiamare così un tale abbozzo incompiuto. Nel seguito ci interesseremo pertanto principalmente alla protologia, citando dai precedenti lavori solo ciò che ne è d'accordo o importante per la comprensione. Infine si deve osservare che anche nella protologia appare il contrasto tra un inferiore e un superiore punto di vista, al qual ultimo aspira senza trovare una forma soddisfacente. Perciò, nell'esposizione vedremo più al pensiero di base che a certe contraddizioni negli dettagli.

«L'oggetto primario e principale della filosofia è l'Idea, termine immediato dell'intuito mentale.»⁴⁶ Idea, secondo Gioberti, significa la verità assoluta ed eterna per quanto è presente nell'intuizione dell'uomo, ossia l'oggetto in sé della conoscenza razionale, con un'aggiunta però di una relazione con la nostra capacità di conoscenza. Questa relazione non tocca la natura dell'idea, ma è solo una relazione esterna. L'idea è originaria, non un prodotto del pensare, e requisito indispensabile per ogni pensiero. Ha tuttavia diversi gradi a causa dell'effetto negativo della capacità di conoscenza. La conoscenza umana dunque ha elementi sia oggettivi sia soggettivi, ma i questi ultimi sono negativi, o dati mediante la limitazione del soggetto. Tutto il positivo nella conoscenza viene dall'oggetto

⁴⁶ [Appunto del traduttore. Introduzione II, p. 3.]

intelligibile. A causa della finitezza dell'uomo, egli non può abbracciare tutta l'idea, ne segue l'oltrintelligibile che dunque ha una base totalmente soggettiva. Dall'evidenza segue la certezza, che è quel modo con cui il nostro spirito acquisisce la verità e l'evidenza; benché soggettiva tuttavia ha un fondamento oggettivo.⁴⁷

Tramite la lingua la capacità di pensare trova le determinazioni interne ed esterne dell'idea. Questa riflessione è la filosofia, che si può definire dunque come *l'esplicazione successiva della prima notizia ideale*,⁴⁸ ossia la riflessione dello spirito sull'oggetto immediato del primo intuito, per via della parola.⁴⁹

La capacità di conoscenza dell'uomo consiste di due facoltà, parallele originali indivise nella loro attività, tuttavia distintissime. La prima è la facoltà di sentimento, che è l'attitudine della nostra anima per ricevere impressioni ed essere modificata in un certo modo. La facoltà di sentimento è di due tipi: l'esterna e l'interna. Le manifestazioni della prima sono le sensazioni, che si riferiscono a un esterno; quelle dell'ultima sono i sentimenti, che si riferiscono a qualcosa interno; ma entrambe hanno in comune che appaiono come pure modificazioni della nostra anima. Questa modificazione è dipendente e incomprendibile di per sé e presuppone una sostanza che la sostiene e l'illumina. Nella questa relazione risiede la base della differenza tra sensazioni e sentimenti, che, malgrado ciò, si presuppongono e si comportano reciprocamente. Dipendenti e cieche di per sé, le manifestazioni della facoltà di sentimento presuppongono e riferiscono a un'altra facoltà: l'intelligenza ossia la ragione. Queste due facoltà sono essenzialmente distinte, quindi quel giudizio che unisce qualcosa sensoriale e qualcosa intelligibile è un giudizio a priori sintetico. Il sensoriale non può essere l'oggetto immediato della ragione, neppure si può sentire l'intelligibile. L'oltrintelligibile presuppone una capacità specifica. L'essere non è completo come intellegibile. Abbiamo anche un'idea astratta dell'essere che diventa concreta grazie a una fede simile a un istinto, e questa idea è

⁴⁷ Introduzione II; pp. 3–11.

⁴⁸ [Appunto del traduttore. L'espressione in corsivo si trova a p. 11 dell'Introduzione II.]

⁴⁹ Ibid. p. 48. [Appunto del traduttore. Le parole svedesi che seguono la frase in corsivo si riferiscono a queste a p. 48: «La filosofia è la riflessione dello spirito sull'oggetto immediato del primo intuito, per via della parola.»]

l'essenza.⁵⁰

L'oggetto della conoscenza appare nell'intuizione come un insieme, ma indeterminato. Introducendoci limiti tramite riflessioni, l'intelletto determina l'insieme compreso nell'intuizione, e queste determinazioni sono fissate tramite il linguaggio che è l'autorivelazione dell'idea o del contenuto ragionevole. Il linguaggio abbraccia però solo una parte dell'insieme, quindi l'altra parte rimane non compresa, ma è afferrata dalla sovrintelligenza⁵¹ come qualcosa negativa e indeterminata per la nostra capacità di conoscenza, però in sé perfetta e concreta, elevata tanto sopra il sensoriale quanto sopra l'intelligibile.⁵²

Da questa prima opinione di Gioberti sull'incomprensibilità dell'essenza segue che ogni concetto comporta un elemento sconosciuto che impedisce la sistematicità completa tra i concetti, così questi non possono essere derivati l'uno dall'altro mediante analisi. Tutti i giudizi razionali originari sono sintetici, tranne la legge di identità: «l'essere è l'essere oppure ciò che è, è».⁵³ Il legame tra concetti semplici è sintetico, e i concetti composti sono formati da aggregati o composizioni di molteplici semplici, e mediante lo scioglimento di un concetto composto si può avere un altro, ma ogni scioglimento presuppone una sintesi originale.⁵⁴

⁵⁰ Teorica del Sovranaturale pp. 50–58, 345–349. [Appunto del traduttore. Anche se la bibliografia alla fine del saggio si riferisce alla seconda edizione della Teorica (Capolago, 1850), sembra che le pagine 50–58 qui specificate si riferiscano anzi alla prima edizione (Torino, 1849). Inoltre si veda p. 60 della prima edizione: «L'apprensione della essenza è adunque la fede di una incognita, anzi che la intellesione di essa, e la facoltà che la produce può essere considerata piuttosto come un istinto, che come un ramo della facoltà di conoscere.»]

⁵¹ [Appunto del traduttore. Il termine «sovrintelligenza» è definito per esempio nella Teorica (Torino, 1849): «Io chiamo *sovrintelligenza* questa facoltà che ci sforza a credere nella realtà delle essenze sconosciute...» (p. 60), «Tornando alla sovrintelligenza, si deduce dalle cose dette, che questa pellegrina e misteriosa facoltà ci addita un ordine di cose che non sono sensibilmente e razionalmente, cioè naturalmente conoscibili...» (p. 66).]

⁵² Introduzione p. 137. [Appunto del traduttore. Introduzione II.]

⁵³ [Appunto del traduttore. L'espressione tra virgolette è stata tradotta dallo svedese. Forse accenna a Parmenide.]

⁵⁴ Teorica d. S. p. 343–345. Introd. II. p. 239–241. [Appunto del traduttore: «Se niuna idea nasce per via di generaziene [sic] dall'idea dell'Ente, ne segue, che salvo

L'idea è l'oggetto principale della filosofia. Gioberti chiama *formula ideale* una proposizione che esprime l'idea chiaramente, semplicemente e precisamente mediante un giudizio. Come ogni giudizio questa deve consistere di due termini uniti tramite un terzo, e inoltre deve contenere tutti gli elementi integrali dell'idea (così tutti i concetti possono essere redotti sinteticamente a qualcuno tra loro) ma niente più. Il costruire della formula ideale si connette col ricercare del primo filosofico, che quale la prima idea è il primo psicologico e quale il primo oggetto è il primo ontologico, i quali due sono la stessa cosa. Questo principio assoluto è il solo fondamento di tutto il reale e tutto il conoscibile. Questo principio è l'Ente.⁵⁵

Gioberti osserva che in Rosmini l'essere è solo principio psicologico, poiché egli si ferma alla riflessione psicologica sull'intuizione, l'ente possibile presentandosi come il concetto supremo. La riflessione ontologica lascia però l'intuizione come un mero mezzo e prosegue al contenuto dell'intuizione. Il concetto supremo allora non è l'ente possibile, perché questo implica una relazione con il reale, bensì l'ente reale è il concetto supremo e quindi anche il fondamento supremo di tutto il reale. La percezione quale intuizione diretta del suo oggetto afferra questo come concreto e reale; la percezione della percezione, ossia la percezione riflessiva, per contrasto non comprende l'oggetto come reale ma come un contenuto pensabile o possibile della coscienza. Rosmini, che confondeva l'idea riflessiva con la percezione, perciò era obbligato a prendere gli elementi concreti o individuanti dal sensoriale.⁵⁶

L'uomo non comincia con l'astratto. La maggior parte dei filosofi moderni considerano astratta la conoscenza dell'ente semplice,⁵⁷ cioè dell'Ente reale, dal che proviene la proposizione, ripetuta in cento libri, che l'idea dell'essere è una mera astrazione. Questo è vero quanto all'essere possibile, ma l'essere vero è il

di replicazione di tal concetto sopra se stesso significata nel primo membro della formula ideale, tutti i giudizi razionali sono sintetici.» Introd. II, p. 239.]

⁵⁵ Introd. II : p. 150–157.

⁵⁶ Introd. 157–175. [Appunto del traduttore: Introd. II.]

⁵⁷ [Appunto del traduttore. Burman scrive «enkla varat», qui tradotto come «essere semplice». L'espressione di Gioberti però, cui si riferisce Burman, non è però «semplice» ma «schietto». Introd. II, p. 176.]

fondamento di tutto e fonte di sia concretezza sia astrattezza. La concretezza e l'individualità sono il reale senza l'essere; l'astrattezza e la generalità sono l'essere senza il reale. L'essere reale è la sintesi di queste proprietà. Le prime appartengono alle esistenze effettive, queste ultime all'essere possibile. Dalle prime provengono gli oggetti creati, dalle ultime l'idee riflessive.⁵⁸

L'essenza della percezione intuitiva risiede in quell'atto per cui l'essere è afferrato, e sia l'affermazione sia la capacità stessa dell'intuizione sono una conseguenza dell'oggetto o l'ente. Questo dice: io sono necessariamente. Quando, però, l'intuizione iniziale è oggetto di riflessione, il giudizio riflessivo nasce: *l'Ente è*. Questo giudizio è soggettivo, ma ha un valore oggettivo quale ripetizione semplice del giudizio intuitivo. A questo riguardo la ragione dell'uomo è davvero la ragione di Dio e quindi possiede un'autorità infallibile. In senso stretto Dio è il primo filosofo e la filosofia umana è la continuazione e ripetizione di quella divina. La ripetizione del giudizio oggettivo e divino è il primo anello della filosofia umana, ma questo ha la sua base nella rivelazione, così il lavoro filosofico ha il suo inizio in Dio. Da questo si realizza la verità dell'ontologismo.

Per mezzo del linguaggio la verità intuitiva è accessibile per la riflessione. La parola però è una rivelazione dell'Ente stesso, ovvero la forma in cui l'Ente veste la sua rivelazione originaria. Da ciò si capisce che «il giudizio divino è espresso da una proposizione egualmente divina, nella ripetizione riflessiva della quale consiste il principio, e nella esplicazione il proseguimento della filosofia umana».⁵⁹

Nel questo giudizio risiede il principio della formula ideale. Questa deve consistere di tre concetti. Resta da cercare dunque un altro giudizio che, unito al primo, ci porga i tre concetti e insieme a questo costituisce un solo giudizio con coerenza organica. Un concetto che sembra essere in rapporto strettissimo con l'ente è l'esistenza. Esistere significa in effetti che un ente appare ossia diventa attuale. Secondo il linguaggio moderno questo fare attuale è un produrre o un creare, anche se la differenza tra essere ed esistere non è sempre rispettata, come per esempio da

⁵⁸ p. 176, 452.

⁵⁹ 178–181. [Appunto del traduttore. La citazione è in corsivo nell'originale di Gioberti. Introd. II, p. 181.]

Cartesio quando dice cogito, ergo *sum*. Esistere significa inoltre il concetto di una sostanza che è potenzialmente contenuta in un'altra e che mediante quest'ultima si trasforma in attualità e comincia a stare da sola, come si capisce dall'etimologia della parola (*ex-sistere*). Esistere dunque comporta il concetto della causalità, così come sussistere comporta quello della sostanza.

Così, esistenza è la propria realtà di una sostanza attuale, prodotta da una sostanza distinta che la contiene potenzialmente, in quanto è atta a produrla.⁶⁰ Il concetto dell'esistenza è inseparabilmente congiunto con il concetto dell'ente, come un effetto la cui causa è l'ente.

Se, per trovare come l'esistenza è prodotta dall'ente, si va a posteriori dall'effetto alla causa, si viene per forza alla conclusione che l'effetto è contenuto nella causa, e che la produzione è uno sviluppo semplice. Ma questa è un'opinione panteista e emanista. La teoria della creazione invece è necessariamente di a priori, poiché la causa può virtualmente comportare l'effetto in due modi. O comporta la sostanza di questo effetto e solo ha a cambiare la forma, o ricava dal niente sia la forma sia la sostanza. Ce se ne rende conto che se si va dall'effetto alla causa, si non arriva all'ente come creante, perché la continuità è interrotta nell'annientare dell'effetto, prima dell'arrivo alla causa. Si deve esaminare quindi come l'ente crea l'esistente. Evidentemente, la causalità è il legame che li tiene assieme, e l'essere quale causa è assoluto, cioè causa prima e creante. La causa non sarebbe la prima, se ritirasse d'altra parte la sostanzialità del prodotto; la causa non sarebbe creante, se la contenesse in sé e meramente la sviluppasse. La causa assoluta dunque è creante. Certo, non è possibile comprendere come il nulla può diventare qualcosa, ma il sovrintelligibile della creazione ha il suo fondamento nel lato sovrintelligibile dell'essere.⁶¹

Il nostro spirito non intuisce l'essere come astratto e raccolto in sé stesso, ma come concreto e creante e comprende le cose come il termine della creazione. "Lo spirito umano è in ogni istante della sua vita intelletiva spettatore

⁶⁰ l'esistenza è la realtà [...] a produrla. *ib.* 182–186. [Appunto del traduttore. In questa nota a piè di pagina Burman cita la frase italiana di Gioberti sulla p. 185, però senza il corsivo originale.]

⁶¹ p. 186–192.

diretto e immediato della creazione.»⁶² Si non può negare questa proposizione senza o sopprimere le cose esistenti e abbandonarsi all'idealismo assoluto, o comprenderle come non create e farsi colpevole di naturalismo, panteismo, emanatismo, oppure concedere la creazione ma negare l'identità tra il processo soggettivo dell'intuito e il processo ontologico della cosa stessa. Ma allora l'idea è compresa come qualcosa soggettivo, che non è più un intuito semplice ma un processo spirituale che muta l'ordine reale delle cose, il che è assurdo secondo le ricerche effettuate dalla psicologia scozzese. L'idea non è alcuna forma o immagine della realtà esterna, così non vediamo la verità in sé ma in noi; al contrario, l'idea è l'oggetto come intuito. Oggettivamente l'ente crea le cose, e il processo ontologico è identico a quello psicologico dell'intuito.⁶³

L'analisi del concetto dell'esistenza quindi ha portato al trovare quel giudizio che, legato con il primo, fornisce i tre concetti richiesti nella formula ideale. Mediante l'intuito immediato comprendiamo infatti l'ente come causante; assieme al giudizio divino anche un'azione divina. L'ente dice: «io sono» e inoltre: «io creo», perché pensare le cose come reali è per Dio in realtà lo stesso che crearle. Entrambi i giudizi sono oggettivi, ma l'uno è necessario, l'altro libero; l'uno è un giudizio speculativo, l'altro un pratico; l'uno si riferisce solo all'ente, l'altro a un termine estrinseco; l'uno è la base della scienza, l'altro della natura; l'uno ci dà l'intelligibile, l'altro il sensibile; ambedue insieme costituiscono la personalità dell'ente. La formula ideale pertanto può essere enunciata così: «l'Ente crea le cose» (l'Ente crea le esistenze).⁶⁴ Il soggetto della formula contiene implicitamente il giudizio: «l'Ente è», e il predicato ugualmente un altro: «le esistenze sono nell'Ente». Ma se le cose sono nell'ente come sostanza assoluta, perché sono effetti della causa assoluta, allora sono in sé e dipendono da sé come sostanze e cause secondarie. La creazione comporta il passaggio dall'ente alle esistenze. L'ordine

⁶² [Appunto del traduttore. La citazione non è esatta. Riferendosi allo spirito umano, Gioberti scrive sulla p. 198: «...il quale contempla le esistenze prodotte nell'Ente produttore, ed è *in ogni istante ...della creazione.*»]

⁶³ 192–199.

⁶⁴ [Appunto del traduttore. L'espressione tra parentesi è data in italiano nel saggio di Burman. È una citazione da Introd. II, p. 201, dove l'originale è in corsivo.]

delle idee è lo stesso di quello delle cose; ne segue che le cose non sono pensabili senza l'ente. Il pensiero riflessivo comincia con ciò che risiede il più vicino, vale a dire le cose sensibili, e così è portato dalle cose all'ente, però questo processo riflessivo sarebbe impossibile, se non fosse preceduto da un processo intuitivo. Quale creatore l'ente forma l'intuito. La percezione diretta, che l'uomo ha del mondo e di sé stesso, è l'intuito assiduo di una continua creazione.⁶⁵

Si viene allo stesso risultato mediante un'analisi del concetto del contingente, poiché è infatti contingente quello a cui manca la ragione intrinseca della propria esistenza. Il contingente dunque non può esistere senza il necessario, ma altrettanto poco si può comprenderlo senza il necessario, poiché solo paragonandolo con il necessario si può comprendere qualcosa come contingente. Il necessario invece non presuppone il contingente. Ne consegue che l'ente, cioè il necessario, è precedente e che l'intuito ci rivela le cose esistenti in quanto sono prodotte dall'ente. Il necessario metafisico è oggettivo, è effettivamente la ragione intrinseca della realtà, e questa ragione è l'intelligibilità intrinseca della cosa. Necessario quindi è ciò che è intelligibile per sé medesimo, vale a dire l'ente, la cui essenza è l'intelligibilità. Il possibile è l'intelligibile, considerato in astratto rispetto al pensiero nostro; il contingente è ciò che partecipa nell'intelligibile senza esserlo. Ce se ne rende conto con quale diritto Platone insegnò, contraddicendo Protagora, che Dio è la misura di tutto. Per mezzo della creazione l'intelligibilità divina si comunica alle cose. Come prima causa l'intelligibile infatti porta alla realtà i propri concetti, che rappresentano gli ordini contingenti. L'intelligibile rischiarava i sensibili poiché li produce.⁶⁶

La creazione è un fatto a priori, ma non un vero a priori. Non si può dimostrare la realtà delle cose esistenti, perché allora cesserebbero esistere e sarebbero un' appartenenza intrinseca dell' ente. I fatti non si possono provarli, ma percepirli e allora la certezza è fisica. Il quesito della realtà delle cose è fondamentalmente quello della loro individualità, e questa è collegata con il

⁶⁵ 200–206. [Appunto del traduttore. La frase «La percezione diretta...continua creazione», in svedese nel saggio di Burman, è una citazione da Introd. II, p. 206, dove è in corsivo.]

⁶⁶ 206–208, 462–463.

problema della creazione o è uno con questo. Il generale, considerato in e per sé stesso, è l'ente necessario, infinito, reale, intelligente che in sé ha tutte le idee delle cose possibili e la capacità di realizzarle. Individualizzare è creare: l'idea generale è individualizzata mediante essere recata all'esistenza, che, non potendo essere infinita, concentra la sua realtà in un punto determinato. L'individuo è l'attuazione dell'idea e viceversa, poiché la realtà individuale è veduta da noi nell'ente. Il giudizio «questo corpo è» significa oltre la realtà del corpo stesso anche la sua connessione con la realtà necessaria. Il giudizio «questo corpo esiste» però è più esatto esprimendo la derivazione dall'ente. Ogni giudizio dell'esistenza importa il concetto della creazione. La nostra percezione naturale dei corpi è guardarli come emergenti da un'immanenza eterna che corrisponde alla loro continuità temporale. Il concetto dell'esistenza è un composto di un intelligibile e un sensibile nell'atto della creazione e il suo termine estrinseco. «L' esistenza è adunque il termine estrinseco dell'atto creativo dell'Ente.»⁶⁷ Si percepiscono le cose esistenti come reali, poiché prodotte, e non come prodotte poiché reali. Solo per mezzo del dogma della creazione si può confutare l'idealismo.⁶⁸

La creazione si deve intendere solo metaforicamente come un passaggio dal nulla alla realtà. Inoltre non comporta alcuna relazione con un tempo anteriore, poiché il tempo presuppone cose che durano. Il concetto essenziale della creazione consiste nella mancanza di ragione intrinseca per la propria esistenza e la derivazione di questa ragione dall'ente, che è intimamente presente nelle cose finite, benché distinto da loro. Che l'uomo è spettatore della creazione dunque non vuol dire l'intuizione del nulla che diventa qualcosa, ma la comprensione dell'esistenza come l'opera dell'ente e il contemplare dell'ente come il principio e ragione dei suoi atti.⁶⁹

Così, secondo Gioberti, il concetto della creazione è ciò che sparge luce sugli altri quesiti della filosofia. La formula ideale è il principio della filosofia: l'Ente crea le cose. La prima domanda è quella della validità del principio stesso.

⁶⁷ [Appunto del traduttore. Burman cita Introd. II, p. 216, in traduzione svedese. Nell'originale qualche parola è in corsivo.]

⁶⁸ 208–217.

⁶⁹ 224–226.

Non si può dimostrarlo a posteriori, perché non si passa dalle cose all'ente, poiché questi due sono divisi dalla nulla. La creazione è infatti atto infinito, quale passaggio dal nulla a qualcosa. Non si può dimostrare il principio a priori, poiché essere causa verso l'esterno non risiede nel concetto dell'ente reale. Allora Gioberti si rifugia all'intuizione, che non comprende l'ente come astratto e chiuso entro se stesso, ma come concreto e creante.⁷⁰ Questo modo di agire chiama l'ontologico, in contrasto con lo psicologico. «L'ontologista si trasporta nel centro e nel sommo dello scibile, coglie con una girata d'occhi tutte le attinenze delle cose, contemplandole dall'Ente, che è la cima e il mezzo dell'universo; laddove il psicologista, locato in un punto della circonferenza, può solamente squadrarne una piccola parte.»⁷¹ Per mezzo delle ricerche dei filosofi scozzesi considera dimostrato che l'idea non è qualcosa meramente soggettivo, ma l'oggetto stesso, perché, come in Spinoza, l'ordine delle idee e quello delle cose coincidono. La filosofia deve partire dal necessario e assoluto, ma non ci arriva nessuna contemplazione soggettiva, poiché tutte le idee soggettive sono modi dello spirito umano e pertanto finite e contingenti. Resta allora andare al contenuto dell'idea per trovare là l'Assoluto, non tramite la riflessione, perché questa riparte il suo contenuto e lo fa finito, ma mediante l'intuizione che afferra il totale. La sua certezza non la ha il principio dall'intuizione, bensì facendo una totalità concordante con le conseguenze. Appartiene alla saggezza filosofica anche di dar importanza all'esperienza, perché tutto è in qualche modo accessibile per osservazione, poiché il sensibile è un grado dell'intelligibile.⁷² Contro «i soliti razionalisti» Gioberti insegna che il principio non deve essere astratto, perché allora non sarebbe produttivo, ma concreto, essendo universale allo stesso tempo. La filosofia dunque non può partire dal concetto dell'ente, perché questo non è fondamento sia di una chiara e netta comprensione del reale sia della realtà stessa, bensì deve comprendere l'ente come fondamento in questo senso duale, ma quale fondamento l'ente è creante e concreto. Se si considera la relazione tra i concetti soggettivamente, è vero che formano serie di superiori e subordinati, il più astratto

⁷⁰ cfr. Introd. II: 192–199.

⁷¹ [Appunto del traduttore. Burman cita Introd. II, p. 194, in traduzione svedese.]

⁷² Protol. II: 136.

essendo l'altissimo. Con un tale modo di vedere le cose però non si esce dalla sfera finita del soggetto, poiché allora si vede i concetti come forme dello spirito umano. D'altra parte c'è un altro ordine tra i concetti, quando se li vede rispetto al loro contenuto. Allora si va dal più ampio o dal fondamento (reale) al seguito più limitato, dunque dal più generico oppure più vasto e più concreto al più specifico e più pieno, poiché le determinazioni negative hanno importanza solo in una soggettiva considerazione dei concetti. Si può vederne che Gioberti voleva evitare sia quella tendenza soggettiva che caratterizza il criticismo, sia quella astrattamente costruttrice che appartiene alla sua continuazione, in particolare la filosofia di Hegel. Ma il metodo «ontologico» si lascia sfuggire che i concetti comportano elementi soggettivi, poiché oltre alla loro importanza come lati di un percepito sono anche lati o forme di un percepente. All'estremo contrario va la psicologia soggettiva o empirica, che si ferma al considerare le percezioni come date fattualmente e alle leggi delle loro connessioni meccaniche. Un tale esame ha valore per la conoscenza dell'uomo e degli elementi soggettivi della conoscenza, ma non raggiunge il contenuto o il vero oggettivo. Tra il metodo psicologico (empirico) e quello ontologico (dogmatico) sta il metodo critico, che nelle percezioni separa il soggettivo e poi considera il reale nelle sue connessioni interne. Gioberti entra in conflitto anche con se stesso, lasciando il principio essere dato mediante l'intuizione, perché dice che l'intuizione è inconscia e compresa solo servendosi della riflessione.⁷³ L'intuito quindi ha il suo carattere di principio mediante la riflessione, nel senso di formare il punto di partenza per la scienza. D'altra parte, il principio ha la sua certezza e il suo carattere di fondamento dall'intuito. Secondo Gioberti la riflessione è meramente un mezzo o uno strumento, per cui il pensiero immanente o l'intuizione diventa conscio, ma questa conoscenza mediata ha la sua luce da quella non mediata.⁷⁴ La riflessione è soggettiva rispetto al contenuto, perché questo è un astratto, però non quanto alla forma, perché la forma del concetto e la forma propria del reale. L'opposto vale per l'intuizione. Essa è soggettiva per quanto riguarda la forma, perché questa è buia e confusa, d'altra parte però non così quanto

⁷³ Protol. I: 268–9.

⁷⁴ Protol. I: 37.

al contenuto, poiché questo è la cosa concreta stessa.⁷⁵ Congiungendo il contenuto concreto dell'intuito con il concetto astratto, contro la tendenza formalistica in Hegel e altri, Gioberti ha provato a dare al principio della scienza il carattere duale di base della conoscenza e del reale, senza farsi colpevole di panteismo. Questa intuizione, elevata alla coscienza dalla riflessione, è una comprensione finita di un infinito. In questo sta una differenza tra la forma ossia la percezione e il contenuto ossia la cosa. Presa logicamente la percezione è principio, presa realmente la cosa è principio. Il concetto dell'ente quale creante, cioè come sostanza, comprende l'assoluto come vita. Ciò che è senza alcuna limitazione è vita. Questa è data come concreta nel sentimento. Principio formale però è anzitutto il concetto generale. La vita concreta o la persona è il principio reale. Gioberti dice che la scienza è il principio realizzato e perciò una più completa comprensione della cosa. Con ciò voleva dire che la percezione astratta in sé non può essere principio, ma solo come forma di un contenuto, però non distingueva sufficiente tra forma e contenuto. Inoltre Gioberti giustamente fece osservare che la verità è organica e il proprio criterio. La certezza è fondamentalmente data mediante la concordanza nella cognizione, non per mezzo di un momento particolare. Chiama questo la monarchia temperata dei principi, in contrasto alla monarchia assoluta, che prova a dedurre tutto da un concetto astratto, e alla democrazia, che mette tutte le scienze come uguali.

In conformità all'opinione dogmatica di Gioberti, non c'è in lui nessuna gnoseologia compiuta, solo singole cose sulla conoscenza, solitamente come conseguenze di ricerche metafisiche. La conoscenza è una relazione e comporta un nesso interno tra soggetto e oggetto. Ogni relazione presuppone una coscienza e quindi è intelligibile; i suoi membri sono coscienza. La relazione assoluta è l'identità stessa.⁷⁶ Solo Dio ha la conoscenza assoluta e comprende le cose in sé. L'uomo invece sta, per così dire, alla periferia e vede solo parzialmente, ma tuttavia ha conoscenza oggettiva, ovvero afferra l'oggetto in sé, anche se in modo non adeguato. La conoscenza sensibile afferra l'oggetto solo nella sua relazione al soggetto. Questa relazione è il sensibile. L'intelligibile è l'oggettivo puro, il sensibile quello misto. La conoscenza sensibile sta tra la conoscenza soggettiva di

⁷⁵ Protol. II: 225.

⁷⁶ Protol I: 303; 372.

Kant e quella oggettiva dei dogmatici. Il sensibile è afferrato indirettamente, perché è creato dal relativamente intelligibile, come questo è creato dall'idea.⁷⁷ L'ente intelligibile crea la capacità della conoscenza umana mediante un'attività immanente e continua. Come l'effetto è nella sua causa, il pensiero immanente (l'intuizione) è nell'ente, ma non è identico a esso, come supponeva Hegel. Questa intuizione è una potenza concreta, oppure l'attività stessa. Limitando se stesso, l'intelligibile relativo crea il sensibile. Il sensibile è il limite temporario dell'intelligibile relativo, la sua forma negativa e non sviluppata e infine la relazione dell'intelligibile relativo con l'intelligente relativo, vale a dire tra la natura e lo spirito umano.⁷⁸ La sensibilità è la potenza conscia al suo più basso grado di sviluppo. Ci sono tre facoltà conoscitive: la sensibilità, la percezione e la ragione.⁷⁹ Ma la sensibilità non dà conoscenza effettiva. Il sensibile diventa oggetto di conoscenza solo in connessione con l'intelligibile che forma il nesso tra l'oggette e l'essere,⁸⁰ come l'intuizione è una cognizione indistinta dell'idea, il senso è una cognizione confusa della coscienza creata (metessi) e la natura. Questa cognizione difettosa che nasce a causa di che il senso è un intelletto non sviluppato e lo sviluppo cosmico è imperfetto, crea il sensibile (mimesi).⁸¹

Da questi accenni si può vedere che Gioberti provava a guadagnare una comprensione razionale della conoscenza, rigettando sia il sensualismo sia il razionalismo astratto e comprendendo la conoscenza vera e propria come una relazione immanente tra coscienze. Solo in Dio scompare tutto l'opposto tra soggetto e oggetto, ma per l'uomo nasce accanto al conscio e al personale un inconscio e impersonale, che si può comprendere solo mediante la sua base o ragione. Dentro la conoscenza umana dunque si ha contrari per quanto riguarda sia la forma sia il contenuto. Contro la cognizione concettuale sta quella buia, e accanto a un contenuto indipendente sta un dipendente. Sia l'intuito sia il senso sono cognizioni bui, ma sono opposti per quanto riguarda il contenuto. L'oggetto del

⁷⁷ Protol II: 24, 132, 248–9.

⁷⁸ Protol I: 175. II: 183.

⁷⁹ [Appunto del traduttore. Qui, nel corpo del testo svedese, c'è tra parentesi questa espressione italiana: «(sensibilità, percezione e ragione o mente)».]

⁸⁰ Protol. I: 459, 261.

⁸¹ Ib. II: 12.

primo è eterno e immutabile, quello di quest'ultimo al contrario è variabile e passeggero. Nei suoi primi scritti Gioberti si avvicina più a Jacobi, negando ragionevole conoscenza dell'assoluto; nella protologia ammette però un'oggettiva, anche se non completamente adeguata, conoscenza di Dio. Nella protologia tuttavia si avvicina a Jacobi accentuando più fortemente un contenuto non sensibile nella coscienza e nell'esperienza.

Gioberti stesso dà molta importanza alla differenza tra il contenuto eterno e quello immanente nell'uomo da un lato e quello successivo e variabile dall'altro. L'uomo è creato da Dio, ma creare è pensare, quindi egli è un pensiero in Dio. Questo pensiero è immanente in Dio e penetra se stesso, dunque è un'autocoscienza che ha Dio come contenuto. In questa coscienza, la coscienza immanente (oppure il pensiero), che è rivolta verso l'assoluto e più precisamente è l'attività propria dell'assoluto, è divisa dalla coscienza successiva, che è una reazione dello spirito in una serie di atti individuali. La coscienza immanente è totalmente oggettiva; al contrario quella successiva introduce elementi soggettivi.⁸²

Gioberti comprende attività in un senso così vasto che in ciò è inclusa anche una forma di esistenza che non è discreta o comporta passaggio da una forma a un'altra. In contrasto con l'esanime e il dipendente, l'attivo ha la qualità di essere fondamento, ma l'attività è una forma finita della relazione tra il fondamento e le sue conseguenze, poiché il fondamento attivo si trasforma solo parzialmente nelle sue manifestazioni. Il fondamento assoluto non può essere attivo. Gioberti non mise in evidenza sufficientemente il contrasto tra l'attività quale forma difettosa e il contenuto, sempre in certo qual modo elevato sopra l'attività, anche se egli stesso sopra Eraclito mette Platone, che dimostra che il fiume universale delle cose presuppone un costante come fondamento. Inoltre Gioberti dimostrò giustamente che il pensiero successivo presuppone un'unità originaria e comprendeva questa come oggettiva e come un contenuto divino nell'uomo, però non accentuò sufficientemente il contrasto tra questo contenuto invariabile e la successiva comprensione umana di questo. L'eterno è compreso dall'uomo, ma in forma variabile, così come comprende l'infinito in forma finita. La base di tutta la vita e

⁸² Protol. I: 167, 173. II: 308.

coscienza attiva dell'uomo è la sua determinazione totale e invariabile dall'assoluto. La cognizione di questa determinazione Gioberti la chiama intuizione e la comprende come inconscia senza assistenza della riflessione, anche se in molti luoghi la avvicina troppo alla conoscenza concettuale mettendola in contrasto con quest'ultima. Nella sua prima speculazione, Gioberti rinnega la conoscenza dell'essenza. L'uomo intuisce la creazione, cioè vede che le cose sono temporanee e che il finito presuppone un infinito, ma è sconosciuto che sia l'assoluto in sé, e altrettanto sconosciute sono le cose in sé, quando la loro base è sconosciuta. I concetti vengono quindi in relazione esterna l'uno all'altro, poiché la loro unità è inaccessibile alla riflessione. Anche secondo la protologia la conoscenza è comprensione di relazioni e tutti i giudizi sono sintetici, poiché sono una divisione dell'idea assoluta, ma che cosa questa è nella sua più semplice unità non può comprendere l'intelletto finito.⁸³ La conoscenza dell'ente in sé è un'analogia indeterminata.⁸⁴ Ma tuttavia l'intuizione è un'unità analitica, mediante la quale l'uomo comprende il tutto e i giudizi sintetici sono possibili, poiché molteplicità presuppone unità. Allo stesso modo la conoscenza comporta identità almeno relativa tra soggetto e oggetto, così l'uomo può concludere dalla natura del proprio pensiero a quello⁸⁵ di Dio. Evidentemente, per Gioberti la difficoltà qui risiede nella ricerca insufficiente della relazione tra il principio formale e quello reale della filosofia. Ammette egli stesso che ogni relazione presuppone un intero e che questo comune è la coscienza. La coscienza è fondamentalmente intuizione e questa è un'unità analitica. I concetti dunque hanno la loro unità nella coscienza, e in questa, quale totalità, sono compresi sia l'assoluto sia il relativo, perché la conoscenza dell'ente non deve fermarsi ad analogie. In ciò ha ragione però che la conoscenza umana dell'ente è difettosa, poiché è astratta e perciò solo capisce lati, perché l'uomo si rende bene conto che l'ente è concreto ma non capisce come è concretamente costituito. Per il resto Gioberti stesso va all'estremo opposto comprendendo l'intuizione come puramente oggettiva, poiché l'oggettività si riferisce anche alla

⁸³ Prot. I: 203. cfr. Teorica del Sovranaturale p. 343–345.

⁸⁴ ib. II: 42.

⁸⁵ [Appunto del traduttore. Il testo svedese è ambiguo. "...dalla natura del proprio pensiero a quello di Dio", cioè al pensiero di Dio, potrebbe essere invece "...a quella di Dio", cioè alla natura del pensare di Dio.]

forma della cognizione e, come amette egli stesso, la forma della intuizione è finita o soggettiva.

Sicuramente la dottrina di Gioberti dello spazio e del tempo, o del cronotopo come chiama la loro combinazione, sta in stretta connessione con la sua gnoseologia, ma solo dando certe presupposizioni metafisiche per la comprensione razionale della conoscenza, non come ricerca propedeutica per questa. Esamiamo perché la sua opinione dello spazio e del tempo nel contesto della teoria della creazione.

Solo a mezzo di ricerche gnoseologiche è possibile una metafisica razionale. Quale filosofante l'uomo cerca la verità. Verità è, come dice Rosmini, la comprensione di ciò che è. La filosofia dunque cerchi ciò che è l'ente da tutti gli aspetti, ovvero l'assoluto, per spiegare mediante questo ciò che è non esistente a qualche riguardo, vale a dire l'ente affetto da limitazioni. Che qualcosa è per l'uomo significa che è percepito da egli. Ciò che l'uomo fondamentalmente prova a spiegare è quella mancanza di sensazioni o di coscienza costante che trova in se stesso. L'esame delle sensazioni dimostra che presuppongono una coscienza, che il concetto è la forma adeguata per questa coscienza e, infine, che la realtà afferata nel concetto anche deve essere coscienza per essere reale. L'ente assoluto dunque è la coscienza conforme al concetto, elevata sopra lo spazio e il tempo. Se Gioberti arrivò allo stesso risultato senza ricerche precedenti della conoscenza, e del riferimento all'ente indipendente che risiede in quest'ultima, questo dipende dal fatto che partì dalla dottrina positiva della religione. Secondo lui la filosofia deve adottare e sviluppare quella opinione che la dottrina religiosa indica, allo stesso modo che la riflessione elabora l'intuito.⁸⁶ Secondo lui l'osservazione (psicologica) delle sensazioni non comporta nessun riferimento a un assoluto, perché quel soggetto che presuppongono è sensuale. L'idea è il pensiero pensato, ma il pensiero pensante, ossia l'autocoscienza, è sensazione.⁸⁷ La coscienza finita non può comprendere se stessa con il pensiero. Nel sentimento è data la realtà concreta che essa afferra astrattamente nel concetto. Gioberti parte direttamente dall'intuizione del dato come dipendente e presupponente un indipendente o l'ente. Questa

⁸⁶ Protol. I: 185.

⁸⁷ Protol. I: 245. II: 43.

intuizione lascia la formula ideale: «l'Ente crea le cose», e con ciò egli sta in mezzo alla metafisica. Consideriamo più dettagliatamente questa presunta intuizione, l'analisi che Gioberti ne fa appare abbastanza mistica. L'intuizione non è un giudizio, dice, poiché non comporta coscienza. L'ente afferrato dall'intuito è una semplice percezione. Nell'intuizione risiede però un giudizio oggettivo, poiché l'assoluto si presenta allo spirito umano a mezzo del giudizio «io sono». Poi questo giudizio, come tramite riflessione, è afferrato dall'intelletto, che forma il giudizio «l'assoluto è».⁸⁸ Sicuramente è vero che l'assoluto, che è la base esterna del percepire umano, appare in questo percepire prima in una forma che non sarebbe un giudizio, ma tuttavia si distingue dalle sensazioni in quanto alla sua indipendenza. Così pure si può chiamare questa apparizione dell'assoluto una rivelazione, poiché in questa l'uomo afferra qualcosa che lo supera infinitamente. Non ne segue però che un giudizio divino è dato nel sentimento, prima del giudizio in cui l'uomo afferra e pronuncia l'assoluto. Senza dubbio ci risiede nel giudizio «io sono» un'assoluta posizione di un contenuto assoluto e in tal senso il giudizio è fondamentalmente possibile per mezzo della rivelazione del divino, ma per l'intelletto umano. Secondo Gioberti essere = agire e agire = pensare. Che l'assoluto dunque è afferrato come personale dal sentimento religioso può essere caratterizzato così che l'assoluto appare come giudicante (pensante) e come pensante se stesso, ossia fondamentalmente come autocoscienza assoluta, il quale perciò non è messa dall'uomo nella sensazione di Dio, bensì è data lì per mezzo della identità (relativa) che ha luogo tra Dio quale causa e la coscienza finita come effetto. Non ha Gioberti però giustificato il suo principio tramite analisi del sentimento religioso, perché, in senso stretto, non potrebbe dire più che ci deve essere un ente assoluto, poiché è dato un relativo, ma che cosa è questo assoluto non è dato con ciò. Secondo Gioberti anche la riflessione, o l'intelletto, comincia con il giudizio «l'Ente è», e va da questo al giudizio «l'Ente crea». Ma anche se il principio stesso non dice molto, nel ragionamento successivo Gioberti prende un più alto punto di vista, comprendendo tutta la realtà come vivente e autocosciente. «Ogni realtà è coscienza o potenziale o attuale e compiuta. La realtà infatti non è tale se non possiede se stessa, se in sé non

⁸⁸ Protol. I: 102, 168–9.

si riflette, se non è identica a se medesima. Questa medesimezza e riflessione intrinseca è la coscienza. Dunque coscienza e realtà sono sinonimi.⁸⁹ Fuor della coscienza non vi ha nulla, nè nulla può essere. Esistenza, pensiero, coscienza è tutt'uno. I vari gradi e stati e processi della realtà non sono altro che quelli della coscienza. E la coscienza è l'anima; dunque l'anima è tutto. Questo psicologismo trascendente è il vero ontologismo.»⁹⁰ Determinando l'essenza del reale come autocoscienza Gioberti prende il punto di vista idealistico. In quanto alla determinazione della forma del reale però non è altrettanto fortunato, comprendendo questa forma come attività.

Comunque, come abbiamo visto sopra, egli comprende questa attività in tal modo che successione e cambiamento non risiedono nel suo concetto, ma solo appartengono all'ambito finito, perché Gioberti con questa supposizione non sbarrava la via a una concezione razionalistica del mondo. Per quanto riguarda, in primo luogo, l'assoluto, è autocoscienza assoluta ossia persona e, quale tale, pura attualità, intelligibilità e intelligenza.⁹¹ La personalità, Gioberti dice, è l'attività pensante che penetra se medesima e consiste di tre elementi: 1° unità sostanziale; 2° sostanzialità attiva e pensante; 3° un'attività e un pensiero che penetrano loro stessi. L'attività primitiva e il pensiero primitivo formano un singolo atto con un termine duale: se stesso e l'Ente. Rosmini invece giudicava che la coscienza si capisce solo mediante un atto secondo. Questo vale per la coscienza per quanto si riferisca a oggetti particolari, ma non per la coscienza primitiva che si riferisce all'ente universale.⁹² Un'idea impersonale è una contraddizione. Un ideale che è sostanziale e reale deve avere l'idea di se stesso. Dio è idea e quindi personale. L'idea comporta l'iterazione di se stessa, tuttavia con identità. La personalità perfetta comporta infinità. La nostra personalità è finita, perché non come Dio intuisce se stessa, bensì comporta

⁸⁹ [Appunto del traduttore. La citazione tra virgolette è data in svedese da Burman. Corrisponde bene al testo di Gioberti, eccetto che Burman qui salta questa proposizione: «Dio e l'universo son del pari coscienza; l'una infinita attualmente e l'altra potenzialmente.» Inoltre, nella prima proposizione della citazione, Gioberti scrive «...o iniziale e potenziale o attuale e compiuta.»]

⁹⁰ Protol. II: 725 cfr. ib I: 251, 263, 265, 270, 282, 307, 365, 587. ib II: 44, 49, 57, 85-6, 90, 117, 132-3.

⁹¹ Protol. I: 163.

⁹² Protol. I: 172-3.

riflessione (percezione discorsiva). Persona è unità concreta e individuale. Appare per noi come relazione, poiché è il sostrato concreto di relazioni che formano l'individuo. Nell'ambito sensibile (mimesi) i membri della relazione sembrano assoluti, e la relazione stessa pare una connessione astratta tra questi, ma dentro l'ambito razionale (metessi) la base della relazione è l'assoluto, e i membri sono le sue determinazioni. Il positivo che risiede nella personalità e nella individualità è razionale, il difettoso e limitante appartiene al sensibile.⁹³ Considerando l'assoluto autocoscienza concreta o persona, Gioberti si è elevato sopra il panteismo, contro il quale si rivolge in molti luoghi. Tuttavia sembra poco fortunato comprendere Dio come concreto a causa di essere relazione. Perché secondo il linguaggio comune relazione significa essere in due o più cose in tal modo che ciascuna delle altre è modificata. Evidentemente però Gioberti intende⁹⁴ con relazione una sostanza concreta, che comprende una molteplicità di determinazioni. Di conseguenza, per lui la filosofia è una scienza di relazioni. La conoscenza assoluta dell'assoluto è la filosofia divina. La conoscenza relativa dell'assoluto è la filosofia umana creata. Questa relatività dell'assoluto consta del fatto che l'assoluto non è afferrato in e per sé, ma come base del relativo.⁹⁵ Anche Dio è per sé sostanza concreta, oppure, come si esprime Gioberti, relazione. Non abbiamo però conoscenza della molteplicità che è il suo contenuto, a differenza del finito. Nella religione rivelata però la dottrina della Trinità ne dà informazione. A questo proposito è da osservare però che all'assoluto si deve riferire tutto il reale così come il suo contenuto, e dentro questo contenuto non si può distinguere tra due tipi coordinati, un contenuto finito e uno infinito. Perché tutto il contenuto in Dio è infinito quale la sua determinazione, ma preso in sé è finito, il che si può esprimere anche in tal modo che ogni momento del mondo di Dio è infinito quale idea, ma finito quale persona.

Come osservato da Gioberti, relazione presuppone una coscienza concreta come la totalità, dentro cui cadono i membri della relazione. La relazione reale è interazione. La relazione tra l'assoluto e il relativo è una relazione sui generis, che esamineremo più attentamente in seguito. L'assoluto è inoltre, quale

⁹³ Protol. I: 609 II: 208–9.

⁹⁴ Protol. I: 279–316.

⁹⁵ Protol. I: 194, 404.

persona, attualità pura. Ad extra Dio è potenza assoluta. Attualità è, secondo Gioberti, lo stesso come attività, e attività è pensare. Nella percezione di Dio però non ha luogo nessun cambiamento, perché non c'è niente di potenziale che potrebbe essere cambiato. L'assoluto dunque è puro pensare. Che Gioberti comprende l'assoluto come immutabile appare anche dal fatto che combatte Hegel che «considerando il processo come l'essenza del pensiero assoluto, è in sostanza sensista, poichè fa del vero e dell'assoluto stesso una cosa che non è, ma diventa. Le obiezioni contro i sensisti sono applicabili al suo sistema.⁹⁶ Platone e Aristotile sovrastano di gran lunga all'Hegel; giacchè l'uno pone l'essenza dell'Ente nell'immutabilità, e l'altro nell'atto puro. La prima esclude il processo, l'altro importa la vita. L'Ente agente è la vita immutabile, sola degna di Dio.»⁹⁷ Che Gioberti non ha sufficientemente analizzato il concetto dell'attività appare anche dal fatto che, nel ragione finita (metessi) che è elevata sopra il tempo, presume una progressione o transizione da potenza in atto che non comporta successione ed è continua. Questo progresso appartiene all'intelligibile ed è modellato dal progresso logico. Il progresso sensibile e successivo presuppone questo, perché la successione è il continuo.⁹⁸ Sicuramente è vero che la ragione finita, senza essere nel tempo essa stessa, tuttavia può comprendere una molteplicità di gradi, e che questi, per quanto razionali, sono continui e simultanei poichè tutti, essendo l'essenza stessa da un certo lato, stanno in connessione organica o risiedono gli inferiori nei superiori, così l'altissimo comprende tutti, e che questa relazione è la stessa che la relazione interna dei concetti. Questo vale però per i gradi considerati dall'altissimo punto di vista, o dal proprio concetto dell'essenza. Per l'essenza medesima però, afferrata sotto un grado più basso, i gradi individuali sono contrari l'uno all'altro, l'inferiore escludendo il superiore, e quindi anche discreti, perché la genesi dell'uno

⁹⁶ [Appunto del traduttore. La citazione tra virgolette, tradotta in svedese, corrisponde al testo di Gioberti (Protol. I, p. 383), eccetto che dopo «...al suo sistema» Burman salta il passaggio che segue: «Platone l'ha combattuto nel *Teeteto*. L'Egelianismo per questo rispetto è il sistema di Eraclito e di Protagora. Esso ha tornato la filosofia al suo stato presocratico.» Nella prima proposizione della citazione, Burman scrive «empirist» («empirista») invece «sensist» («sensista») come Gioberti.

⁹⁷ Protol. I: 383. [Appunto del traduttore. Protol. I: 382–383.]

⁹⁸ Protol. II: 247.

presuppone la distruzione dell'altro. Con ciò è dato anche il tempo come la forma (soggettiva) del progresso da un grado a un altro. Dal punto di vista del grado inferiore il progresso dal grado inferiore a quello superiore corrisponde al processo logico, per quanto vada da ciò che è attualmente più astratto a quello più ampio, e questo progresso è successivo; d'altronde, dal proprio punto di vista dell'essenza la relazione dei gradi corrisponde al sistema attuale dei concetti. Allo stesso modo che il concetto, secondo la sua natura, esclude relazioni temporali, ma nondimeno può riferirsi a gradi inferiori che, da un inferiore punto di vista, stanno in relazione temporale l'uno all'altro, così può anche quel contenuto che da un certo punto di vista appare nella forma dell'attività e del tempo, da un altro essere considerato come costante e immutabile. Nella ragione finita quindi si può pensare la relazione dei gradi o come discreta e successiva, o organica e simultanea, ma se entrambe le forme sono considerate attività, allora perde questa parola tutto il proprio significato e significa solo l'apparizione dell'essenza in certe forme sorgenti dall'essenza stessa, senza si dice con ciò in che relazione queste forme stanno l'una all'altra. Comprendendo l'assoluto come attivo, Gioberti dunque non dice niente, poiché toglie all'attività quella determinazione attraverso la quale è una determinata forma di esistenza, ma, certo, così si avvicina troppo a una comprensione empirica dell'assoluto, per il che è indotto ad applicare analogie sensibili direttamente all'assoluto.

Per sé Dio è persona concreta e individuale. A noi però egli appare solo in relazione al finito. Secondo Gioberti non abbiamo dunque conoscenza di Dio come è in sé, bensì solo come appare in relazione con noi, oppure come base coscienza del finito, vale a dire come Creatore. La creazione costituisce il passaggio dall'assoluto al relativo e non può essere dimostrata, perché allora non fosse libera. «Ma che la teoria della creazione è la sola ipotesi che non conduce ad assurdità, è una verità triviale.»⁹⁹ Si non può dedurre il relativo dall'assoluto, poiché nell'ente infinito non risiede nessun riferimento a qualcos'altro. Ma la creazione è un fatto,

⁹⁹ Introd. II: 195. [Appunto del traduttore. Il riferimento è falso. Non si trova a p. 195 qualcosa di simile alla citazione data da Burman in svedese. A p. 197 Gioberti scrive che segue: «Che la creazione sia il solo modo, con cui si possa spiegare l'origine delle esistenze, e che ogni altra ipotesi conduca a manifesti assurdi, è sentenza troppo nota e triviale... »

poiché comprendiamo l'esistente come momentaneo e individuale, cioè comprendiamo una base e un principio formante per le cose. Nell'assoluto stesso risiede la sua possibilità, senza che l'assoluto viene in relazione diretta con il finito a mezzo di questa. Tra l'assolutamente reale e il reale momentaneo e finito Gioberti inserisce come mediazione la possibilità infinita. Dio è ad extra potentia assoluta. La potenzialità pura è la capacità semplice di strappare dal niente l'effetto senza contenere in alcun modo la sua sostanzialità. Questa potenza è infinita, necessaria e identica all'Assoluto. Nell'uomo potenza è la capacità di riprodurre la caratteristica dell'intuizione per mezzo della riflessione. Nella natura la potenza è la preesistenza virtuale che appartiene all'essenza delle cose. Tra la pura potenzialità e la pura attualità¹⁰⁰ che sono entrambe intelligibili, sta il sensibile che è actus incompiuto.¹⁰¹ Dio è la possibilità infinita del mondo; questa possibilità è una realtà necessaria e infinita. La potenziale infinità del mondo è Dio stesso. La possibilità è la pensabilità attiva, un intelletto che comprende, e una voglia che può realizzare. Quale la possibilità del mondo dunque Dio è intelletto attivo. Da un altro lato, questo intelletto è idea; l'universo infinito è idea, ma quale idea è possibile, non reale.¹⁰²

Nella spiegazione della relazione tra l'assoluto e il relativo i problemi si accumulano per Gioberti. Al suo punto di vista precedente mise i due in una semplice relazione esterna di causalità, in conformità al modo teologico di vedere le cose. Nella Protologia invece si svela dappertutto l'influenza di Hegel nell'impegno di dedurre dialetticamente il finito dall'infinito, però sostenendo quest'ultimo come originariamente concreto. Quando si aggiunge l'analisi insufficiente dei concetti di cui si serve e l'assenza di metodo logico, la sua opinione è spesso enigmatica e contraddittoria. Quale fondamento Dio è intelletto attivo. La creazione è un giudizio. Ma come l'ideale e il reale coincidono in Dio, anche la creazione è simultaneamente giudizio e atto. Ma il reale, posto o pensato mediante la creazione, non corrisponde

¹⁰⁰ [Appunto del traduttore. Gioberti scrive «fra la potenza pura e l'atto puro» (Protol. II: 409), mentre Burman usa parole svedesi un po' più astratte: «potentialiteten» e «aktualiteten». «Potenza» e «atto» corrispondono nello svedese più esattamente a «potens» e «akt» (o «handling»).

¹⁰¹ Protol. II: 407–9.

¹⁰² Protol. I: 440.

all'ideale come ideale, ma come possibile, e in tal modo nasce la realtà temporanea. Nel concetto della possibilità risiede la mediazione.

Secondo Gioberti la creazione è quel principio dialettico che unisce l'assoluto con il determinato. La determinazione compiuta è l'atto assoluto; l'attualità assoluta esclude ogni limite. Ciò che ci dà l'idea dell'assoluto determinato e personale è l'atto infinito, e questo è la creazione sostanziale. L'assoluto è indeterminato, se compreso come sostanza pura; ma è determinato, se compreso come causa.¹⁰³ La creazione è individuale, concreta e personale, è il Verbo per quem omnia facta sunt; Cristo è la sua incarnazione. La creazione individuale è il mediatore necessario tra Dio e l'uomo; così si evita il panteismo.¹⁰⁴

Che la creazione, quale attività, solo è una determinazione interna dell'assoluto, abbiamo visto sopra. L'assoluto è astratto, se non compreso in una molteplicità di determinazioni. Che questa determinazione interna dell'assoluto, considerata di per sé, è il Verbo e che questo è dato per emanazione, riteniamo di non avere bisogno di sviluppare dettagliatamente qui, poiché queste dottrine sono prese dalla teologia. Resta a vedere però se si possa riferire la realtà finita all'assoluto come la sua determinazione. Secondo Gioberti, certo l'assoluto determina il relativo, ma non è esso stesso determinato da quest'ultimo. Questo dipende dal suo vacillamento tra opinioni diverse, che non sa conciliare. Da un lato vuole comprendere l'assoluto come concreto, ma d'altro tenerlo sufficiente incontaminato dal finito, a seguito di che le sostanze finite cadono fuori dell'assoluto. Senza la creazione Dio sarebbe meramente la sostanza astratta di Spinoza, ma quale creatore non deve stare in relazione immanente con il mondo. Come Gioberti riesce a conciliare queste pretese vedremo compiendo il suo ragionamento il più logicamente possibile.

L'assoluto è pura attualità; nella medesima non c'è niente che è immaturo o permette cambiamento. Ma è inoltre potenzialità assoluta, tuttavia non nel senso che ha di solito questa parola, bensì nel senso che è fondamento assoluto del suo contenuto. Il contenuto dell'assoluto non è dato prima e indipendentemente dell'Assoluto, così questo fosse l'unità astratta delle sue determinazioni. Questo non

¹⁰³ Protol. I: 404, 437. cfr. Aciri: Critica p. 94; Fiorentino: Filosofia contemp. p. 297.

¹⁰⁴ Protol. I: 457, 491.

impedisce però che le determinazioni, nonostante che siano in primo luogo pensieri di Dio, esistano anche per sé, perché essere autocosciente è nella natura del pensiero. Sicuramente Gioberti avrebbe potuto far osservare di più questa indipendenza secondaria del contenuto di Dio, eppure è indicata da lui in molti luoghi. Tuttavia si avvicina troppo al modo realistico di pensare, comprendendo *potentia* come la capacità di dare o non dare realtà a qualcosa. Certo è vero che Dio è libero, però in quel senso che tutto che egli è ha il suo fondamento in lui stesso, ma non nel senso di libertà di scelta. In Dio non ci sono basi di determinazione opposte, perché in lui non c'è nessun contrario, dunque nessuna scelta. Così pure Gioberti si fa colpevole di inconseguenza, dicendo in un passaggio che *potentia pura* è identica con *actus purus*, dopo aver detto un paio di pagine prima: *potentia pura* e *actus purus* sono i due estremi; quella è il creato al suo più basso grado, questo il creatore.¹⁰⁵ Probabilmente intende però nell'uno luogo la potenza dell'assoluto e nell'altro quella della natura. Quanto ai concetti *potentia* e *actus* Gioberti dà poca importanza alla corrispondenza tra forma e contenuto, ma li vede dal punto di vista dell'attività. *Actus puro* è l'essenza, per quanto dia se stesso la sua determinazione e quindi sia fondamento assoluto per questa o *potentia pura*. Tuttavia, nel linguaggio comune l'essenza è *potentia*, per quanto quella medesima non sia il fondamento della sua determinazione, ma ha avuto da qualcos'altro una forma più bassa che esige la sua essenza. Gioberti dice anche che nell'assoluto sono divisi solo *ad extra*. Si può infatti considerare il contenuto dell'assoluto come la sua determinazione e in quel senso è *actus puro*, ma anche come una realtà posta per sé (le persone finite) e in relazione con queste l'assoluto è *potentia pura*. Inoltre l'assoluto è la possibilità del finito. Che ne intende Gioberti è piuttosto buio. Da un lato parla dall'assoluto come l'idea semplice, nel qual caso l'assoluto quale determinabile può avere determinazioni più dettagliate. Questo sarebbe la possibilità logica. Dall'altro comprende il sensibile come coelemento dell'intelligibile, come quell'elemento per cui l'intelligibile assoluto diventa relativo.¹⁰⁶ In questo caso il sensibile diventa

¹⁰⁵ Protol. II: p. 407 e 404. [Appunto del traduttore. Burman scrive «407 o. 404».]

¹⁰⁶ Protol. II: 15. [Appunto del traduttore. Riferendosi alla specie umana Gioberti scrive: «La specie è perciò una sintesi dei due elementi. Il sensibile è il coelemento dell'intelligibile, è l'elemento per cui l'intelligibile assoluto diventa relativo.»]

grado in relazione al reale assoluto, ma un *complementum realitatis*[§] in relazione all'idea come la pura possibilità. I gradi individuali non possono infatti risultare dalla possibilità pura, bensì presuppongono un primo motore, come insegnava Aristotele. In questo caso l'assoluto fosse la possibilità reale del finito. Oltre a questi due punti di vista, che sono compiuti in Hegel, Gioberti prova a elevarsi comprendendo la possibilità come intelletto. Quanto all'intelletto umano vale però che questo, come relativamente astratto, è in certo qual modo determinabile. L'intelletto trova effettivamente contro a sé un materiale che non può penetrare completamente, ma deve essere modificato e determinato nelle sue espressioni da questo materiale, come si vede dalla mancanza di sistematica nei concetti sensibili. Se fossero dati interamente dall'intelletto, sarebbero assolutamente sistematici. Il nostro intelletto dunque è in certa misura la possibilità logica delle sue determinazioni. La loro possibilità reale certo non è l'intelletto, come percepente in modo completamente attuale, ma l'intera capacità di conoscenza, per quanto i pensieri siano gli altissimi gradi della percezione. Come Gioberti stesso fa osservare però, l'assoluto preso per sé è interamente concreto e attuale; pertanto non può avere alcune determinazioni di estensione o essere possibilità logica, neppure determinazioni di grado o essere possibilità reale in relazione con l'infinito. Gioberti pone la possibilità ora al contrario della realtà ora come una con la medesima.

Che cosa egli intende con la realtà non ha determinato precisamente. In Dio il reale è uno con l'ideale. Quando l'ideale è ciò che è per una coscienza, ed essere per sé o essere in genere sempre comporta una relazione con una coscienza, dopo aver detto una volta che essere è autocoscienza e questa essere-per-sé, la coscienza stessa rimane quale il reale. Per analogia con il finito si può chiamare atto la forma della coscienza medesima, quando si comprende la coscienza come determinante il suo oggetto, e giudizio quando si comprende l'oggetto come determinante la coscienza o costituente un pensiero. Attraverso l'atto si ha la forma di qualcosa percepito, attraverso il giudizio la forma di un percepente. Secondo Gioberti il reale e l'ideale, la coscienza e il suo oggetto, coincidono nell'assoluto, così come anche l'atto e il giudizio.

L'idea è il concetto concreto del soggetto assoluto o la realtà, e il concetto è identico alla cosa. Quale pensiero concreto però l'idea è un sistema di

concetti. Questi devono essere reali o soggetti. Questi soggetti si distinguono però dal soggetto assoluto in tal modo che sono relativi o hanno la loro realtà per via dell'assoluto. Dunque, non sono identici all'idea, per quanto siano considerati reali. Se al contrario sono considerati dal punto di vista formale, come momenti dell'idea o come pensieri di Dio devono essere forme della Coscienza Assoluta e concordare con questa. La concordanza del contenuto con una coscienza però è la possibilità gnoseologica. Dal punto di vista formale, la realtà finita è la propria determinazione dell'assoluto o l'assoluto stesso compreso formalmente. Il finito considerato come possibile, cioè dato in una coscienza, quindi è l'assoluto stesso. Come possibilità il finito è infinito, perché come percezione nella coscienza assoluta non subisce nessuna limitazione o mancanza; invece, come reale o personale è finito. Ci sono dunque due tipi di realtà, una alla quale l'idea è identica, e una a cui sta come la sua possibilità. Come abbiamo dimostrato però, questa possibilità non comporta determinabilità, perciò non è possibilità logica o fenomenologica (potenzialità) ma gnoseologica. In Gioberti la creazione è il pensare divino, che afferra sia se stesso ossia la realtà assoluta, sia la realtà relativa che si può considerare sia come determinabilità dell'assoluto, in qual caso è infinita, sia come avendo esistenza per sé o come persona, nel qual caso è finita.

La mediazione tra l'infinito e il finito quindi risiede nel fatto che la determinabilità dell'assoluto è data sia per l'assoluto sia per se stessa come un altro insieme. La relazione tra la persona infinita e quella finita Gioberti comprende come una relazione di immanenza (perché, preso in prestito da Platone, il termine «metessi» per la persona finita). L'assoluto include e penetra il relativo, senza confondersi con questo, come il concetto è la sintesi dei momenti senza confonderli nella propria unità. Un'immagine di questa immanenza è il far parte l'uno dell'altro del soggetto e dell'oggetto nella conoscenza. Dio è nella nostra coscienza e la nostra coscienza è in Dio.¹⁰⁷

Questa dottrina teistica tuttavia ha una sfumatura panteistica in molti luoghi nella protologia, la creazione essendo compresa come un progresso dall'astratto attraverso generi e specie all'individuale. Come noto il panteismo

¹⁰⁷ Protol. II: 134

considera il fondamento della conoscenza e quello reale come identici. Secondo Gioberti ogni cosa è un concetto e ogni concetto una cosa, tranne i concetti negativi che sono meri mezzi logici. Come in Spinoza l'ordine delle cose è lo stesso come quello dei concetti. Il primo psicologico (il concetto senza presupposto) crea tutti i concetti, e il primo ontologico tutte le cose, quindi tutti e due devono essere la medesima cosa.¹⁰⁸ Così pure Gioberti dice: il genere altissimo è l'Essere. Questo è il puramente assoluto. La creazione è la mediazione tra il genere altissimo e l'individuo (l'essere e l'esistenza). Genere e individuo, cioè l'astratto altissimo e il concreto altissimo sono i due estremi attuali nella gerarchia che il cosmo percorre passando da potentia ad actus. Il genere umano, le razze, le nazioni, comuni, stati, famiglie sono quei gradi diversi che la nostra natura percorre prima di fermarsi all'individuo, che è il culmine della concretezza.¹⁰⁹ Secondo Gioberti però, la generalità non esclude determinazione; al contrario: quanto più alto sta un'essenza tanto più generale è, poiché comprende in sé una più grande molteplicità di altre essenze. Questo risulta da passaggi come questo: «L'idea è infinita, e perciò generale nella individualità sua. All'incontro l'individualità dell'intelligibile relativo esclude la generalità. L'intelligibile relativo è verso l'assoluto ciò che è l'individuo verso il genere e la specie.»¹¹⁰ Con generalità Gioberti non intende dunque la generalità logica, o la qualità del concetto (sensibile) di essere compresa come determinazione comune in una molteplicità di cose (escludendosi a vicenda), ma la generalità organica che risiede nel fatto che un principio vivo include una molteplicità di momenti e fa parte di questi come determinante. A causa della finitudine dell'intelletto umano il principio del sistema logico è in certa misura inorganico, poiché comprende una molteplicità di momenti opposti l'uno all'altro. In molti passaggi Gioberti sottolinea che l'assoluto è idea individuale e persona, che certo è concreta come creante o pensante un contenuto, però sta in relazione con questo contenuto come una qualità dipendente o relazione formale.¹¹¹ L'idealismo falso (come quello di Hume, dei panteisti ecc.) è quello che dissolve tutto in idee

¹⁰⁸ Introduzione II: p. 155.

¹⁰⁹ Protol. I: 475, 486. II: 404, 406.

¹¹⁰ Protol. II: 17. [Appunto del traduttore. La citazione è testuale. Mancano le virgolette nel testo svedese di Burman.]

¹¹¹ Protol. I: 436.

impersonali. L'unica razionale è quella che permette soltanto idee, ma individuali.¹¹² L'idea è individuale poiché pensa se stessa; è generale poiché pensata da se stessa; dunque Dio è sommo genere e individuo.¹¹³ Il progresso non è reale ma fenomeno. Come il tempo e lo spazio è in sé limitazione.¹¹⁴ Il progresso appartiene dunque all'ambito finito, ma dentro questo sembra come se Gioberti afferri il progresso come un passaggio da indeterminatezza a determinatezza e questo come equivalente con il passaggio da unità organiche superiori a quelle inferiori. In ogni caso non si può però classificare Gioberti tra i panteisti, anche se si possono citare certe dichiarazioni in favore di questo. Il finito sta in relazione all'infinito come una copia finita a un modello infinito. La vita delle forze create è un effetto della vita ideale. La vita cosmica è una partecipazione della vita divina. La vita finita appare sotto due forme, come non sviluppata e come sviluppata. La prima Gioberti chiama mimesi, quest'ultima metessi.¹¹⁵ Tuttavia, in contrasto con il suo linguaggio, nel luogo citato Gioberti usa questi termini in senso inverso.¹¹⁶ Tutte le capacità dello spirito sono ricondotte alla capacità di pensare. Questa però è non sviluppata o sviluppata. Come non sviluppata è sensibilità e soggettiva, poiché trasforma soggettivamente l'oggetto esterno, in conseguenza di che si può applicare alla sensibilità il soggettivismo della scuola critica. Come sviluppata è ragione (razione)¹¹⁷ e diventa oggettiva, poiché afferra il più possibile l'oggetto nella sua purità. La sensibilità dunque è l'intelligente relativo (lo spirito umano) e l'intelligibile relativo (il mondo) in potentia. La ragione è essi medesimi in actus.¹¹⁸ Parmenide dimostrò che gli oggetti della conoscenza devono assomigliare al soggetto conoscente, così anche che l'essere e il pensiero sono la stessa cosa. Questo prova che l'oggetto afferrato è l'intelligente. Perciò tutti gli enti che sono appresi da noi solo come sensibili, sono

¹¹² Protol. II: 86.

¹¹³ Ib. 104.

¹¹⁴ Ib. II: 33.

¹¹⁵ Protol. II: 17.

¹¹⁶ Cfr. Ferri l'Essai ecc. II: 172.

¹¹⁷ [Appunto del traduttore. Burman scrive «förfuoft» («ragione»), stranamente seguita da «razione» tra parentesi, sicuramente a causa della prossimità di «ratio» in latino. La parola «razione» non c'è nella Protologia (I e II), né nell'Introduzione.]

¹¹⁸ Protol. II: 8.

intelligenze non sviluppate. Il pensare e la realtà, l'ideale e il reale, sono identici.¹¹⁹ Il sensibile è un relativo non sviluppato. Occorre aggiungere il concetto di potenzialità a quello di relazione per avere il sensibile.¹²⁰ Il sensibile non è che la negazione, cioè l'imperfezione degli intelligibili relativi. Il sensibile, quale sensibile, è un nulla. Ne segue che Dio non sente niente, benché abbia conoscenza di tutto. Se il sensibile fosse positivo, Dio o sentirebbe o non conoscerebbe tutto. Il sensibile deriva in noi dall'ignoranza delle essenze delle cose intelligibili, dunque è un limite in cui non c'è nulla di reale che l'intelligibile. Dunque, c'è nel sensibile una cognizione confusa dell'intelligibile, come mostrò Leibniz. Mimesi è fenomeno.¹²¹ Il sensibile nasce in quanto la natura oggettiva e lo spirito soggettivo si limitano reciprocamente.¹²² Il reale e l'ideale, che sono completamente identici in Dio, costituiscono un contrasto dentro il finito, così sì che tutto l'intelligente è intelligente, ma non viceversa.¹²³

Da quanto precede appare che, secondo Gioberti, il finito si presenta in due forme opposte, come sensibile (mimesi) e come razionale (metessi). La realtà finita però è oggettivamente razionale, la sensibilità non forma nessuna realtà di tipo particolare accanto a quella razionale, bensì è la realtà razionale non sviluppata.¹²⁴ Questo contrasto dentro il finito è dato dal fatto che il finito dentro di sé contiene una molteplicità di momenti che si limitano reciprocamente. Perché dobbiamo esaminare in che consiste questa molteplicità.

Il finito deve essere distinto dall'assoluto. La distinzione appartiene alla natura del finito, perché finitudine comporta limite e il limite comporta separazione. Creazione è moltiplicare. L'idea è una, ma è divisa in molte idee attraverso la creazione. Gli intelligibili relativi sono numerosi in modo da rispecchiare l'idea infinita. Mantenendo le loro individualità, tutte le essenze finite formano un'unità. Come questo è possibile mostra la natura del concetto. Il pensiero

¹¹⁹ Ib. p. 44.

¹²⁰ Ib. p. 32.

¹²¹ Protol. II: 206, 236.

¹²² Ib. p. 176, 12.

¹²³ Ib. 113.

¹²⁴ Cfr. Protol. I: 476, 497, 557. II: 8, 12, 15, 18, 31, 32, 41, 43–5, 68, 78, 85, 86, 88. 170, 176, 182–3, 206, 217, 219, 227, 236, 409.

umano è uno e molteplice e non può essere solo uno dei due. L'essenza delle cose finite però è coscienza; ce se ne può rendere conto come i molti, mantenendo la loro individualità, possono formare un'unità.¹²⁵ La differenza specifica tra le cose create risulta dalla più o meno intensità della creazione. Per quanto riguarda la creazione, la differenza si riferisce solo al grado. L'intensità interna della creazione è una e attualmente infinita in ogni caso, ma la sua intensità esterna è potenzialmente infinita e ammette gradi infiniti.¹²⁶ Le forze creati comportano una limitazione, quindi una differenza indelebile. La bestia dunque non mai diventa uomo. Un salto da una specie a un'altra presupporrebbe l'identità sostanziale di tutti gli essenze.¹²⁷

La differenza tra l'insieme e le parti non è reale, ma virtuale e sensibile. Dentro l'ambito razionale non ci sono parti né il tutto (numerico), neppure collezione (unità formale), ma comprensione (unità reale), cioè genere e individui. La collezione è una pura astrazione. Genere e specie sono un vivo aggregato concreto, dal quale gli individui appaiono. In ogni aggregato organico c'è un centro. Questo è l'individuo più individualizzato, cioè quello in cui il genere è il più attuato. L'aggregato è ideale, per quanto sia genere. L'aggregato organico dunque è un genere concreto.¹²⁸ L'universo sensibile è un aggregato di sostanze diverse, unite mediante relazioni astratte, che, per sé, non ci sono nelle cose ma solo nella coscienza. Tuttavia siamo convinti che l'universo in sé non è un aggregato (la cui unità è meramente esterna), ma unità reale. L'universo razionale è un'unità, che ha la sua base in una relazione concreta e universale, che è la base per le sostanze e le relazioni particolari. Questa relazione è sostanziale, poiché è concreta come le sostanze. Ogni relazione presuppone una coscienza. Il mondo razionale dunque è un grado o un modo della coscienza, ma non è intelligente come l'uomo. Il nostro spirito è un grado di sviluppo conscio che supera di gran lunga quello del mondo. Il cosmo è un'intelligenza principiante.¹²⁹ La vita, come combinazione di potentia e actus, genere e individuo, può dare un'idea dell'unità della ragione finita. La vita è una e universale. Tutte le parti dell'universo hanno una vita comune; ogni parte vive

¹²⁵ Protol. I: 468, 472. II: 181.

¹²⁶ Protol. I: 470.

¹²⁷ Ib. II: 171.

¹²⁸ Protol. II: 138, 370.

¹²⁹ Protol. II: 84.

della vita del tutto.¹³⁰ Dall'altro lato la vita è propria di ogni individuo, dove non è una mera astrazione e generalità, ma possiede il sommo grado della concretezza. Abbiamo dunque nella vita quella unione dell'universalità e dell'individualità che sarà propria della ragione finita nella sua forma finale. La nostra coscienza ci dà l'esempio di unità legata a molteplicità e del generale all'individuale.¹³¹ La ragione finita (metessi) considerata nella sua generalità è l'essere unico e intelligibile dell'universo, un'unità intelligibile che contiene un sempre crescente numero di forze che possono esistere in tre modi: come potenziali, come imperfettamente attuate (individui sensibili), e come perfettamente attuate (la società metessica e palingenetica degli individui). Questa essenza è potenziale all'inizio, attuale alla fine, e un misto di potentia e actus nel mezzo.¹³²

L'unità delle persone è razionale. Il contrasto nell'uomo tra anima e corpo è sensibile. Così pure è solo sensibile la separazione e lotta tra gli individui diversi che costituiscono la società umana. Gioberti dice separazione non distinzione, poiché questa è razionale. Dentro l'ambito razionale i vari uomini devono fare un singolo uomo, senza finire di essere individui; ma questi individui devono essere un'unità, come specie e partecipare nella sua unità. La ragione finita non è qualcosa che ha esistenza fuori e indipendentemente dagli individui, ma è più degli individui e aggiunge una realtà a quella propria degli individui. Questa realtà è il totale e il comune degli individui: genere, specie.¹³³ La specie non è meno concreta dell'individuo.¹³⁴ La concretezza e l'inseparabilità della specie e dell'individuo costituiscono il vero realismo. Il vincolo tra i due è la ragione finita.¹³⁵ Nella monade leibniziana risiede la sintesi di Platone e di Aristotele, cioè

¹³⁰ [Appunto del traduttore. La proposizione «Tutte le parti...vita del tutto» è una citazione testuale da Protol. II: 103.]

¹³¹ Ib. 103.

¹³² Ib. 250.

¹³³ Protol. II: 209, 503.

¹³⁴ [Appunto del traduttore. Gioberti scrive pure viceversa: «La specie non è meno concreta dell'individuo. In ciò consiste il vero realismo, a cui si oppone il sensismo, il nominalismo, l'astrattismo, e in gran parte il razionalismo e l'idealismo moderno. L'individuo non è meno concreto della specie. Errano dunque i panteisti.» Protol. II: 352.]

¹³⁵ Ib. 352.

del generale e dell'individuale. La monade quale forza è individuo, quale percezione è universale. L'unione dell'individuale e dell'universale si fonda sull'identità del reale e dell'ideale.¹³⁶ L'esistenza individuale della specie appartiene allo stato razionale; come potentia è preesistente dentro il sensibile. La specie è un'unità concreta e individuale, che contiene altre piccole unità. L'unità dei rami della pianta dà un'immagine della concretezza specifica. Questa sparge luce su molti misteri della fede cristiana come il peccato originale, la redenzione e così via. Ogni forza si sviluppa e si moltiplica in vari individui, senza perdere la sua unità e individualità originaria. Il generale non è solo reale e concreto come idea, ma anche come ragione finita. In questo risiede il vincolo dialettico tra il vero del panteismo e del teismo ordinario.¹³⁷

Il finito appare in una moltitudine di gradi, o simultanei o successivi. Progresso e differenza di grado sono due forme diverse per la stessa cosa. Lo spazio e il tempo sono i due forme della molteplicità e del finito. La gradazione è il progresso simultaneo, e il progresso è la gradazione successiva. Tutti e due hanno la loro unità nel continuo, che è Dio, per mezzo dell'idea. L'idea contiene tutto ciò che è positivo nel progresso e nella gradazione, poiché abbraccia tutti i tipi nella sua infinità. Questi costituiscono un'unità perfetta nell'idea. Questa idea è rotta *ad extra* attraverso la Creazione, e questa rottura dà luogo al contrasto tra tempo e spazio, progresso e gradazione.¹³⁸ Il progresso è l'evoluzione del pensiero e della coscienza. La legge sovrana del mondo mira al trionfo del pensiero. Ci sono due tipi di mentalità:¹³⁹ l'assoluta e la relativa. La mentalità relativa è pura o mista. Quella pura è la ragione finita (metessi), l'intelligibile puro; questa mista è il sensibile (mimesi), l'intelligibile misto con il sensibile. La mentalità mista è interna oppure esterna. Quella esterna è la mentalità cosmologica delle cose esterne, che si riferisce solo alle loro qualità esterne. Questa interna è la mentalità psicologica, che si riferisce all'interno dell'anima. L'anima è la sola cosa, la cui mentalità interna è conosciuta a

¹³⁶ Ib. 357.

¹³⁷ Ib. 359–360.

¹³⁸ Protol. II: 284.

¹³⁹ [Appunto del traduttore. Burman scrive «medvetande», («coscienza»), aggiungendo «mentalità» tra parentesi, la parola usata da Gioberti. Protol. II: 300.]

noi. La mentalità dunque fa una successione discendente in quanto al tipo e al grado. La divina mentalità oggettiva e assoluta differisce dall'altra per il tipo. La mentalità creata percorre i gradi seguenti, opposti al puramente sensibile che è incomprendibile e non comporta nessun tipo di mentalità: 1) la sensibilità esterna, che è complessi di forze, non ogni forza per sé; 2) la sensibilità interna, che si divide in gradi diversi: a) forze fisiche, chimiche ecc. b) istinto, c) sensibilità, d) fantasia, e) intelletto¹⁴⁰ (razione); 3) la ragione finita (metessi), che consiste dell'attuazione completa delle forze.¹⁴¹

Il progresso non è ma passa, quindi non è reale ma apparente, sensibile e non razionale. Il progresso in se stesso, come il tempo e lo spazio, è meramente la limitazione. La realtà si presenta come idea, fatto e fenomeno. Il fatto è il razionale finito, il fenomeno e il sensibile. Il fenomeno è un fatto che si sviluppa nel tempo; fatto è un fenomeno che è diventato immanente. La ragione finita non ha alcuni metamorfosi, perché non è nel tempo.¹⁴²

La comprensione dell'evoluzione come appartenente al fenomeno e del reale come spirituale e immutabile presuppone un'opinione idealistica della natura dello spazio e del tempo. Secondo Gioberti, il cronotopo (cioè lo spazio e il tempo insieme) comporta un elemento soggettivo e uno oggettivo, poiché comporta il contrasto tra un superiore e un'inferiore, tra il continuo e il discreto. Continuità è attualità; discrezione è potenzialità. Oggettivamente il cronotopo è continuo, o la coscienza formalmente compresa. La discrezione è dato dal fatto che l'essenza creata è una forza che contiene altre forze. L'elemento dell'estensione non è esteso ma crea l'estensione poiché è una forza. Lo spazio e il tempo dunque comportano un elemento oggettivo, il continuo, che corrisponde all'autocoscienza pura ed è compreso da Gioberti anche come idea e ragione finita, per quanto infatti l'idea sia il tutto che abbracci i suoi momenti ideali, e la ragione finita sia un organismo che comprenda una molteplicità di organi. Comportano anche, però, un elemento soggettivo, che non è dato da solo mediante un soggetto, perché questo non forma o

¹⁴⁰ [Appunto del traduttore. Burman scrive «förstånd» in svedese e «razione» tra parentesi. La parola «razione» non si trova nella Protologia (I e II), né nell'Introduzione.]

¹⁴¹ Protol. II: 300, 35–6.

¹⁴² Protol. II: 33, 35, 135.

contiene nessuna discrezione in se stesso, ma mediante l'antagonismo tra forze finite e sviluppatanti. Gioberti osserva contro a Kant che quest'ultimo certo comprende giustamente lo spazio e il tempo come forme di una coscienza, ma si è lasciato sfuggire il loro elemento oggettivo che non si può spiegare dal soggetto solo. La coscienza comprende il cronotopo ma non è compresa da questo. La coscienza è quel continuo che tiene unita la molteplicità discreta. Come nel concetto i momenti fanno parti dell'unità, così l'immanenza eterna è il continuo che comprende la molteplicità discreta del cronotopo. L'evoluzione è un passaggio da discrezione (potenzialità) a continuo (attualità), dal che segue che l'evoluzione non riguarda ciò che è completamente attuale e quindi che l'evoluzione non è forma per il tutto ma solo per la relazione dei momenti con l'unità. L'evoluzione e la sua forma il cronotopo cadono dunque dentro il tutto finito.¹⁴³

Abbiamo visto dunque che oggettivamente l'assoluto è idea infinita e soggettivamente persona infinita. Inoltre l'assoluto è fondamento di una realtà finita, che così pure soggettivamente è persona o grado di mentalità, e oggettivamente dal punto di vista assoluto è momento dell'idea assoluta, ma dal proprio punto di vista del soggetto finito appare come in certa misura sensibile o affetta da un coelemento dell'idea pura.¹⁴⁴ Nell'ambito finito il reale e l'ideale, che sono identici nell'assoluto, si disgregano dunque per quanto il finito non sia per sé ciò che è per l'assoluto. Il finito sta all'infinito come immagine a prototipo, ma non corrisponde in sé al suo tipo assoluto. La realtà dipendente che così nasce per il soggetto finito, Gioberti chiama *mimesi* (un termine preso in prestito da Platone) per indicare che il sensibile è solo un'immagine dell'assoluto, mentre invece l'essenza stessa o il ragione finita si chiama *metessi*, come partecipante all'assoluto. Gioberti quindi ha compiuto il suo punto di partenza idealistico a una visione razionalistica del mondo. Tutto che è, è autocoscienza, e tutto il dipendente, l'asistemico e il variabile è fenomeno che esiste solo per il finito. L'assoluto non sta in relazione diretta con il relativo. L'assoluto stesso è base di una relazione che ha solo un termine, vale a dire il finito. Accanto alla realtà assoluta non sta nessuna altra realtà, ma l'assoluto contiene in sé una realtà che appare per sé stessa come una realtà accanto a quella

¹⁴³ Protol. I: 509–511, 524–8, 546.

¹⁴⁴ Protol. II: 15.

assoluta. La coscienza finita costituisce in questo caso la base della relazione. Come in genere il finito può stare insieme all'infinito Gioberti ha dimostrato, sì, però al contrario non ci sembra aver spiegato completamente soddisfacente la molteplicità dentro il finito. Determinando la relazione tra unità e molteplicità come un qualcosa di organico, mediante il quale costituiscono un sistema razionale come il concetto, sostiene la sua opinione razionalistica. In Gioberti principium individuationis è vagamente determinato però come risiedente nella creazione. I pensieri di Dio sono pensanti essi stessi, eccetera. Quali momenti dell'idea assoluta si distinguono per mezzo del suo rapporto con la realtà spirituale intelligibile, in relazione con la quale sono tipi. La differenza formale tra i pensieri di Dio, oppure il loro luogo nell'idea assoluta, quindi si basa sulla differenza reale tra le persone finite. Queste differiscono per il tipo da quella infinita ma solo per il grado l'una dall'altra. È vero, sì, secondo Gioberti che l'uno grado non può trasformarsi in un altro, poiché sono sostanze diverse e i confini di queste sostanze sono indelebili. D'altra parte però la differenza di grado è una forma del progresso e quale questo comporta discrezione, e discrezione comporta potenzialità. Ne consegue che la differenza di grado presuppone potenzialità e dunque non può essere data, né per l'assoluta né per la ragione finita, come una realtà completamente attuale. A questo proposito Gioberti dice che sostanza è forza, e forza comporta potenzialità, ma che la forza non può sviluppare tutto il suo contenuto potenziale, perché allora supererebbe i propri confini e cesserebbe di essere forza.¹⁴⁵

Gioberti ha marcato troppo l'idea assoluta, così la molteplicità è spesso presentata come qualcosa di finito, che tuttavia ha il suo tipo nell'idea, dato che questa viene in relazione con il finito per mezzo della creazione, a causa del che l'idea, combinata con un momento, forma un altro concetto di quello che forma in combinazione con un altro momento del finito. Se si compie questa tendenza si ha un'opinione panteistica, ma come abbiamo mostrato, Gioberti prova a evitare il panteismo comprendendo l'assoluto come completamente determinato in e per sé. Prova a combinare però la somma generalità e la somma determinazione dei concetti senza potere evitare oscurità e atteggiamento vago nel compiere la combinazione del

¹⁴⁵ Protol. I: 227.

punto di vista reale con quello formale. Un riferimento alla soluzione del quesito della base della molteplicità si trova nella differenza che Gioberti fa notare tra l'intensità interna e quella esterna della creazione. La prima è in ogni caso assoluta, quest'ultima è graduale. Ne consegue che una differenza di grado è data solo ad extra o da un altro punto di vista di quello proprio dell'assoluto. Quella molteplicità che è data dentro l'assoluto come momenti dell'idea assoluta, dunque non presuppone la molteplicità finita. Determinazione non è limitazione, e quale unità il concetto presuppone una molteplicità di momenti. L'idea assoluta non si riferisce, in conformità con l'umano, come astratta a una realtà che è qualcos'altro del concetto. Come l'idea stessa, dunque tutti i suoi momenti sono individuali. Quali momenti dell'idea sono analoghi all'insieme, quindi completamente attuali. La molteplicità dell'idea non è essa stessa una molteplicità di gradi e non può neppure riferirsi a gradi per così ottenere determinazione, poiché è in sé completamente determinata. Questo non impedisce però che un momento dell'idea possa quale coscienza comprendersi come grado nella sua relazione con il tutto e con gli altri momenti. Partecipa infatti alla vita del tutto ed è, quale una sorta di questa, un grado del tutto. Il grado risulta dalla determinazione però, non viceversa. Per l'assoluto non è dato né progresso né differenza di grado, poiché tutti e due comportano potenzialità, ma in relazione con l'assoluto il mondo è attualmente infinito.¹⁴⁶ La comprensione di Dio del mondo come un tutto attuale, Gioberti la chiama la presunzione assoluta.¹⁴⁷

La differenza di grado dunque è data solo dentro il finito ed è in parte un contrasto fisso tra molte essenze finite, che costituiscono momenti dello stesso tutto finito. Questo contrasto è l'espressione soggettiva di una distinzione oggettiva dentro l'assoluto. Per il soggetto finito in se stesso, esso appare infatti come un contrasto che assolutamente considerato è meramente una differenza individuale, cioè razionale. Il soggetto finito non può infatti comprendere chiaramente tutta la sua determinazione, e nella sua comprensione astratta pone l'uno momento come escludente l'altro, mentre al contrario il comprendere concreto afferra ogni momento

¹⁴⁶ Protol. II : 648.

¹⁴⁷ [Appunto del traduttore. Burman scrive «absoluta presumptionen», che corrisponde testualmente a «presunzione assoluta» o «assoluta presunzione». Non mi è riuscito trovare la pagina cui Burman si riferisce.]

come forma adeguata di un altro. Inoltre però la differenza di grado è vaga o un passaggio dentro la stessa essenza da una forma inferiore a una superiore. A questa differenza di grado appartiene il contrasto tra sensibilità e ragione; poiché il sensibile è il relativo come potenziale, il razionale è l'attuale. La ragione finita dunque è il risultato, o punto finale, di un'evoluzione. L'essenza dell'uomo dunque è sensibile, fino a non essere in progresso. Una forza finita però non può svilupparsi completamente, poiché allora si trasformerebbe in qualcos'altro. Il progresso non ha nessun inizio e nessuna fine. Solo la presunzione divina comprende il tutto. Ne consegue che l'uomo per sé non mai esiste come un tutto concluso o come ragione pura, ma solo come razionale o metessi. Il contrasto tra sensibilità e ragione quindi è un contrasto di sorta per il finito stesso, sebbene la sensibilità sia solo grado dal punto di vista ontologico e sparisca da quello assoluto. L'evoluzione è fenomenale e non riguarda l'essenza stessa, solo la forma delle sue percezioni. Gioberti però non ci pare di aver distinto sufficientemente tra la forma e il contenuto delle percezioni, perché sembra spesso come fosse la sua opinione che ogni percezione, che è data in una forma inferiore, è anche sensibile. Nell'intuizione puramente oggettiva dimostrò, sì, una percezione che ha un contenuto razionale, anche se è potenziale della forma, ma diede importanza esclusivamente al suo carattere di oggettività, senza prendere in considerazione l'ordine dello sviluppo psicologico. La comprensione di un immanente e razionale è da lui afferrata come immanente essa stessa. È facile sostituire però l'esame difettoso dalle premesse proprie di Gioberti.

Secondo Gioberti il progresso è un passaggio da indeterminazione (relativa) a determinazione sempre più ricca. Il razionale è il completamente individuale, il sensibile invece è relativamente indeterminato. Il variabile e temporaneo non ha forma necessaria, per quanto come potenziale comporti la possibilità di molte determinazioni e quindi è esso stesso completamente determinato. L'indeterminato, dal quale parte il progresso, è genere e specie in relazione all'individuo, che è lo scopo dell'evoluzione. Questi generi e specie sono afferrati da Gioberti come unità superiori, che comprendono in sé gli individui non solo come concetti logici, ma come essenze organiche. Si pensa il progresso dunque come cominciante con gli organi più bassi e finente con il tutto, così entrano nella sfera di luce prima le essenze inferiori e poi quelle superiori. In conflitto con questo,

però, le essenze superiori si distinguono da quelle inferiori non per mezzo di un contenuto particolare ma per la forma o per il grado. Quali soggetti danno infatti alle loro percezioni una forma che si accorda più con la natura delle essenze percepite che con quella forma che le stesse essenze hanno nella coscienza di un'essenza inferiore. Un grado superiore di autocoscienza dunque è un grado superiore di attualità. Gioberti sembra aver distinto tra l'unità reale e quella totale dell'organismo in tal modo che l'unità reale è l'individuo sommo o più attualizzato dentro l'organismo (il suo centro), mentre l'unità totale è ancora relativamente potenziale. Se si comprende il sommo individuo in un organismo come contenente i suoi organi o determinazioni, esso è l'organismo stesso come unità reale; se al contrario si lo comprende come facendo parte dei suoi organi, esso non è una determinazione completamente attuale di questi, e l'unità totale diventa relativamente indeterminata e generale dal punto di vista della molteplicità. Dentro il soggetto umano, quale il tutto che comprende il progresso, quest'ultimo va dall'individuo al genere; al contrario nel genere stesso va invece dall'unità agli organi. L'osservazione delle determinazioni negativi del sistema dà un punto di vista diverso, poiché se si dà importanza a queste come esprimenti limitazioni o quelle determinazioni di un'essenza che per questo hanno una forma inadeguata, si ha una serie ascendente di determinatezza e individualità (positiva). Con ciò le determinazioni inferiori hanno il carattere di generi e specie in relazione a quelle superiori, e allora il progresso comincia con l'individuo e finisce con il genere. Ma questi generi sono unità comprendenti solo in senso formale, non reale. Consideriamo che la prima spiegazione sia più in accordo con le presupposizioni di Gioberti. In ogni caso ci pare se Gioberti comprendesse le persone o le società morali principalmente dal proprio punto di vista della molteplicità o delle persone fisiche, dato che appaiono in certo qual modo come astratte, o come determinazioni comuni del contenuto, e non sufficiente marcasse il loro carattere di essenze superiori, in relazione con le quali gli individui inferiori sono organi.

Certo Gioberti si è molto impegnato nella filosofia pratica, siccome lo scopo principale del suo filosofare è la riforma dello stato e della chiesa e l'elevazione della nazione italiana dalla decadenza in cui è caduta. Dopo aver stabilito le questioni fondamentali della filosofia teoretica, ne fa spesso un uso

pratico senza compiere scientificamente «la scienza delle azioni», come chiama la filosofia pratica.¹⁴⁸ Dalla sua posizione alla dottrina positiva della religione, che è la fonte del tutto il filosofare e la cui autorità è al di sopra di quella filosofica, consegue che non compì nessuna scienza di religione divergente dalla stessa. Della dottrina delle comunità pubbliche se ne trova appena traccia in Gioberti. Resta dunque l'etica che tratta in un'opera speciale: «Del Buono». C'è da notare però che questa opera appartiene al primo periodo e quindi non concorda con quella forma che ha la filosofia teoretica nella Protologia. Particolarmente sotto l'aspetto pratico la differenza tra i due punti di vista di Gioberti ha importanza generale, perché sul primo il sensibile è compreso come una realtà coordinata con il razionale, sul secondo come fenomeno; inoltre sul primo punto di vista l'assoluto è principalmente compreso come idea o sostanza spirituale, sul secondo al contrario come persona. Gioberti stesso non trasse le conseguenze di questi cambiamenti delle presupposizioni della filosofia pratica per il proprio compimento di questa ultima. In tal caso ci accontentiamo menzionando le tesi più importanti della sua etica e le tesi etiche che si trovano sparse nella sua protologia, senza compierle o esaminarle di più.

L'etica non è solo la nobilissima parte della filosofia, ma è anche la più importante delle scienze umane, poiché ha per oggetto il sommo bene dell'uomo, cioè la virtù. Il bene nel senso proprio è la virtù e quella perfezione che ne consegue. L'idea del bene è come i concetti del vero, del bello e del santo il principio per una scienza che ne è l'analisi, e un'arte, che ne è l'applicazione pratica. Come ogni idea razionale il bene appare in due modi, mediante l'intuizione e per mezzo della riflessione. L'intuizione è la comprensione semplice dell'idea; la riflessione comporta inoltre una comprensione dello spirito stesso come intuente ed è da sola conoscenza completa. Il bene in sé è un'idea semplice, *sui generis*, che quindi non può essere ben definita. Esso è sempre presente all'intuizione e accompagna ogni atto libero. Riguardo alle sue determinazioni esterne, si può definire il bene come *una perfezione divina, a cui partecipano incompletamente l'essenze razionali e*

¹⁴⁸ [Appunto del traduttore. Del Buono, p. 257.]

*libere mediante la conoscenza della legge assoluta e la libera concordanza dell'arbitrio con questa.*¹⁴⁹

Le forze create sono cause secondarie, l'ultimo fondamento risiede nel Creatore. Le forze che creano il bene sono il libero arbitrio e l'affetto. L'arbitrio deriva da un fatto psicologico, finora ignorato dai filosofi, vale a dire che la volontà umana è una forza che non contiene in sé la propria legge. Ogni forza ha un certo modo di azione e dunque è condotta da una legge che può essere interna o esterna. Se è interna, la forza è vincolata, perché non può annientare la propria natura. Questo non è il caso per l'arbitrio, perché la legge morale si presenta come assoluta, da noi indipendente. Il dovere è morale, non fisico, e presuppone la libertà. La legge morale è motivo e scopo, ma questi sono oggettivi, poiché presuppongono una coscienza e questa richiede un oggetto legato con se. Anche facendo se stesso oggetto della propria percezione, l'uomo comprende, oltre la sua individualità contingente, anche vagamente la ragione assoluta. La legge morale si presenta come necessaria ed eterna. Se l'uomo non fosse libero, ma la sua natura identica alla legge, non potrebbe essere contingente, come anche affermano i panteisti. Una forza libera presuppone una necessaria e legge viceversa.¹⁵⁰

Secondo Kant la libertà è una capacità di cominciare assolutamente una serie di azioni indipendenti. In tal caso però l'uomo fosse assoluto, poiché non si può separare l'assoluto dell'agire dall'assoluto dell'essere. Il panteismo psicologico di Fichte è una conseguenza del criticismo.¹⁵¹

¹⁴⁹ Una perfezione divina partecipabile imperfettamente dalle creature razionali e libere, mediante la notizia della legge assoluta e la conformità elettiva dell'arbitrio con essa legge. (Del Buono 105–114.) [Appunto del traduttore. La frase in questa nota è una citazione testuale da Del Buono, p. 112, dove è in corsivo. La versione italiana in corsivo nel corpo del testo di sopra corrisponde il più vicino possibile a quella svedese di Burman.]

¹⁵⁰ lb. 115, 116. [Appunto del traduttore. La frase svedese di Burman è oscura: «En fri kraft förutsätter en nödvändig och lag tvärtom.» La traduzione è testuale. Il significato inteso risulta da Del Buono, p. 116: «Una forza libera arguisce una legge necessaria, come una legge necessaria importa una forza libera.»]

¹⁵¹ lb. p. 121.

Lo spirito attivo dell'uomo produce come capacità di sensibilità (forza sensitiva)¹⁵² la sensibilità interna ed esterna, come capacità di conoscenza l'intuizione e l'intelletto, e come volontà il desiderio (l'affetto) e la libertà di scelta (l'arbitrio). Il desiderio o cieco e chiamato istinto, o unito con comprensione. Non è libero, ma è modificato dall'arbitrio e così diventa imputabile. Il libero arbitrio è sempre buono in sé, ma può essere abusato. D'altra parte ci sono desideri con radici cattive. Il libero arbitrio è causa efficiens delle azioni dell'uomo, il desiderio è causa provocante o occasio. La moralità e imputabilità delle azioni dunque sono date mediante il libero arbitrio. Il desiderio ha una più grande estensione dell'arbitrio. L'arbitrio dà importanza solo a un oggetto, così può chiamarsi desiderio individualizzato, mentre al contrario l'uomo non mai dà importanza a un desiderio. Il desiderio corrisponde all'intuizione e l'arbitrio all'intelletto, che afferra un certo momento del ricco contenuto dell'intuizione. Inoltre il desiderio precede l'arbitrio. Lo stesso termine esterno è motivo in relazione con il desiderio e scopo dell'arbitrio. La scelta non può aver luogo senza motivi diversi, tra i quali lo spirito designa lo scopo. Il motivo non è una semplice percezione (teoretica) ma un'idea, che, unendosi con l'osservazione del bene, è tinta del desiderio e vestita di una certa attrazione, che l'arbitrio abbraccia liberamente ed eleva alla dignità di scopo. Attraverso l'influenza reciproca della fantasia e del desiderio l'una all'altro, l'arte ha una certa connessione con la morale e il bello una con il bene.¹⁵³

Solo la capacità teoretica (l'intelligenza)[§] può comprendere la legge oggettiva del libero arbitrio. La norma dell'arbitrio dunque è lo stesso come l'oggetto assoluto della conoscenza, che come intelligibile è la determinazione dell'intelletto, come desiderabile lo scopo del desiderio e come comandante la regola dell'arbitrio. L'oggetto della coscienza è l'idea con i suoi seguiti. La legge è un'idea, che comanda con autorità suprema e vuole essere obbedita. In relazione con

¹⁵² [Appunto del traduttore. Le chiarificazioni tra parentesi sono date in italiano da Burman. Nel discorso seguente, Burman ripetutamente scrive «begär» quando Gioberti usa «affetto». Il significato dello svedese «begär» è più vicino a «desiderio», o perfino «cupidigia», che ad «affetto». Per riflettere il meglio possibile il linguaggio di Burman, la parola «begär» è qui tradotta con «desiderio».]

¹⁵³ Ib. 122–140.

l'intelletto, che non è libero, l'idea non può essere comandante (imperativa). L'arbitrio può esercitare influenza sulla realizzazione dell'idea in un caso individuale, non nel tutto. La legge morale in sé non è separata dall'idea, solo tramite le sue circostanze esterne. L'idea è la legge in relazione con l'intelletto, la legge è l'idea in relazione con l'arbitrio. Il libero arbitrio e la legge sono correlati. La legge morale comporta obbligo. Essa esprime la relazione tra le cose e il loro scopo. Questo è Dio, poiché se il creato potesse riposare in se stesso, sarebbe assoluto. Il bene morale risiede nella libera osservanza dell'ordine assoluto; il male nasce quando l'essenza finita vuole fare se stessa punto centrale. L'essenza del peccato è l'egoismo. Solo Dio è egoista legittimo. L'uomo è, come parte, mezzo per il tutto e deve sacrificare i suoi affetti per la famiglia, lo stato, il genere umano, quando ne è richiesto. Il bene consta dunque nel sacrificio del desiderio cattivo, che vuole fare di se stesso il centro di tutto, in favore del dovere. Si può esprimere l'essenza della legge morale così: *il libero arbitrio deve usare le cose create considerando il loro ultimo scopo, che è identico al loro primo fondamento*. La legge è oggettiva e indipendente dallo spirito creato, poiché sostanzialmente il bene è uno con il vero e si distingue da quest'ultimo solo mediante una relazione esterna con le capacità dell'uomo. Inoltre la legge è necessaria, apodittica e assoluta; è infatti l'idea creante. Come assoluta è immutabile. La legge è perentoria e incondizionatamente comandante, eterna; solo le cose finite sono sottomesse al tempo. Essa è universale in relazione con tutte le essenze consce, con tutte le azioni e con tutte le leggi umane; anche se astratto come pensiero, ha il suo fondamento in un qualcosa concreto, poiché è l'idea che è la base di tutta la realtà; come concreta è data all'intuito e per mezzo di questo è afferrata dall'intelletto. La legge non è un concetto generale morto ma una cosa viva e individuale, estremamente personale. Se non fosse persona non sarebbe concreta e comandante, e se fosse veramente separata da Dio, non sarebbe assoluta.¹⁵⁴ Ciò che distingue la legge morale dalle leggi cui la fisica e la psicologia si riferiscono, è il dovere. Solo attraverso l'astrazione si può distinguere dalla legge morale, come il tutto ideale di azioni corrispondenti al tipo cosmico, quel dovere o quell'obbligo di compierle che si chiama imperativo.

¹⁵⁴ del Buono 141–156.

L'imperativo ha tutte le proprietà della legge morale. Non è un abstractum, poiché tutto l'astratto è nello spirito e in tal caso l'imperativo sarebbe una proprietà del soggetto e perderebbe la sua autorità. La concretezza dell'imperativo risiede nella creazione, che è la base di tutto il concreto. La creazione, che è l'individualizzazione di un'idea, significa un intelletto divino e una volontà divina. La nostra volontà è buona stando in comunanza con la volontà di Dio, come il nostro intelletto diventa saggio per mezzo di partecipare della sapienza infinita. Pensare il pensiero di Dio è la verità e volere la sua volontà è il bene. La logica e l'etica si riferiscono quindi a un oggetto comune: l'essenza assoluta.¹⁵⁵

Come abbiamo visto, gli elementi dell'etica si riferiscono a tre, vale a dire la causa del bene, il bene stesso e i suoi effetti. La causa del bene è sia primaria sia secondaria. La prima è Dio, quest'ultima lo spirito umano, per quanto consti di due capacità: una libera, cioè l'arbitrio accompagnato dalla ragione, e una non libera, il desiderio, che è subordinato all'arbitrio. Il bene in sé consta della legge e dell'imperativo, entrambi dei quali sono identici al legislatore supremo. Gli effetti sono la virtù nella questa vita e la felicità nella prossima. I momenti che uniscono la virtù con la felicità sono il moralmente piacevole e bello, l'approvazione della coscienza, il merito e la speranza di una ricompensa corrispondente. La formula ideale lascia tutti questi elementi e li riporta a un'unità. L'idea dell'essere creante, che è il principio organico della formula, dà la prima causa del bene, la legge che lo costituisce, e la relazione che lo accompagna. Come creato lo spirito umano non può avere in sé la base sufficiente per il suo essere e per le sue capacità, di cui attuazione presuppone una causa prima, dalla quale esso appare mediante la creazione. L'attività divina non annulla la libertà, ma la suscita sviluppando la ragione. Comprendendo tutto il reale l'uomo non solo intuisce Dio e le sue idee, ma afferra anche la propria relazione con queste idee e con Dio. Egli vede l'atto che individualizza nel tempo le idee eterne. Le cose create sono buone, per quanto corrispondano al suo prototipo eterno. L'unità armonica delle loro idee nel tipo cosmico costituisce la legge morale. Quando l'assoluto presenta il prototipo ideale all'intuito, mostra anche la sua realizzazione. La legge morale appare dall'intuizione

¹⁵⁵ lb. 257–272.

dell'assoluto come intelligente e comprendente le idee eterne delle cose, e l'imperativo dall'assoluto come individualizzante queste attraverso la creazione libera. La legge ha il suo fondamento nell'intelletto divino, e l'imperativo il suo fondamento nell'arbitrio divino che obbliga la relazione creata a conformarsi all'ordine ideale. Il concetto della legge dunque è dato mediante il soggetto della formula, quello dell'imperativo dal soggetto e predicato in combinazione. L'ultimo termine della formula, l'idea dell'esistenza, dà il concetto del nostro spirito e delle sue capacità. La formula ideale, spogliata della sua generalità e applicata agli oggetti dell'etica, dà il principio dell'etica, che unisce sinteticamente i suoi elementi in un giudizio: *L'assoluto crea il bene tramite il libero arbitrio umano*. La formula etica contiene due tesi: l'una contiene la virtù, l'altra la felicità. La prima dice: il libero arbitrio produce la virtù subordinando il desiderio alla legge. La seconda dice: la virtù produce la felicità conciliando il desiderio con la legge.¹⁵⁶

Nella protologia ci sono solo aforismi dall'etica. La morale è la trasformazione del contingente ad armonia con il necessario. Quale lo scopo del mondo essa è la mentalità completamente sviluppata. Inoltre è soggettivamente un'abitudine, non azioni individuali. Le molte azioni cessano di essere discrete e formano un singolo atto, che è la forma finale.¹⁵⁷ La morale aspira a unire gli uomini l'uno con l'altro e con Dio mediante il passaggio da mimesi a metessi. Il bene è assoluto o relativo.¹⁵⁸

La virtù consta dell'annientare il sensibile come sensibile, del suo portarsi ad armonia con la ragione. La virtù è razionale; il suo valore interno risiede nella trasformazione del sensibile all'intelligibile.¹⁵⁹ La virtù è una in se stessa ma molteplice nelle sue circostanze esterne. È un'unità armonica, di cui le virtù individuali sono membri che non possono essere staccati senza essere distrutti. L'unità della virtù corrisponde a quella della scienza.¹⁶⁰

La libertà è quella capacità che ha l'uomo di creare se stesso come essenza morale; è autonomia perfetta. Dio non si crea, poiché egli è necessario;

¹⁵⁶ del Buono 366–382.

¹⁵⁷ Protol. I: 473. II: 492, 497.

¹⁵⁸ Ib. II: 453.

¹⁵⁹ Ib. 501.

¹⁶⁰ Ib. 486, 500.

l'uomo deve creare se stesso, poiché è contingente (ossia presuppone qualcos'altro che se stesso come il suo ultimo fondamento). La libertà si fonda dunque sulla divinità iniziale dell'uomo, la quale risiede nel concreate, per cui l'uomo si associa alla creazione libera.¹⁶¹

Le imperfezioni di queste tesi pratiche sono troppo evidenti per devono essere segnalate. Le presupposizioni della filosofia pratica ci sono date, sì, particolarmente nella protologia, ma manca il compimento. Tuttavia, questo può essere spiegato dal fatto che Gioberti non scrisse alcuna opera dettagliata e indipendente sulla filosofia pratica, poiché il libro sul Buono fu inteso come un'enciclopedia, e la protologia è, come abbiamo già detto, solo un frammento.

Per quanto riguarda il posto di Gioberti nella storia della filosofia, le opinioni sono molto divise. Il professore Vera e il suo allievo R. Mariano gli disconoscono qualsiasi importanza filosofica. Quest'ultimo dice: – – «Otez les quelques pensées qui, au premier coup d'oeil, paraissent avoir une valeur scientifique, mais qui au fond ne sont que des pensées accidentelles, irréfléchies et dans un état de mélange et de confusion, tout est dans Gioberti *pulvis et umbra*. – – – D'un côté le désordre et le vide de la pensée de Gioberti, et d'un autre la vieillesse et sa langueur, nous autorisent à affirmer que Gioberti n'est pas seulement une apparition inutile dans l'ordre de la pensée comme dans celui de l'histoire, mais que c'est la négation de l'histoire et de la science.»¹⁶² Questo giudizio è conseguente dal punto di vista hegeliano ortodosso, poiché con Hegel la filosofia è giunta al suo culmine, e ciò che non è Hegel è *pulvis et umbra*. La stessa condanna pronuncia anche Franchi, dicendo che il merito filosofico di Gioberti non risiede in un nuovo sistema, ma in un nuovo dizionario, poiché i principi su cui si appoggia, le dottrine che ne sviluppa, l'uso che ne fa, si riferiscono in fondo al sistema dottrinale che nel corso di molti secoli regnava in Europa sotto il nome di filosofia scolastica e che ormai si chiama preferibilmente filosofia cattolica. Rosmini comincia a fare la filosofia una propedeutica alla teologia, e per mezzo di una dozzina di piccoli volumi aveva portato il lavoro un buon pezzo avanti quando Gioberti arrivò e ci

¹⁶¹ Ib. 483–484.

¹⁶² La philos. contemp. p. 130–1.

diede gli ultimi ritocchi!¹⁶³ Questo giudizio Franchi pronuncia dal punto di vista dello scetticismo e senza conoscere le opere postume di Gioberti. Nell'opinione di Gioberti i professori Spaventa e Fiorentino non trovano niente che lo Spinozismo. «La Sostanza, la Natura naturante, la Natura naturata, e le cose particolari, o i modi dello Spinoza corrispondono puntualmente con l'Idea pura, o l'Ente, con la creazione, con le esistenze prese universalmente, che Gioberti chiama pure *fatto ideale*, e con le singole esistenze particolari.»¹⁶⁴

A questo risultato si arriva, secondo questi ultimi, se si distingue ciò che Gioberti dimostrò quale filosofo da ciò che credeva come cristiano. Nella sua opinione c'è un contenuto molto più ricco di quella di Spinoza, ma questo non è scientificamente giustificato. Per quanto dica Gioberti di Dio come persona e concreto, l'assoluto del sistema gioca solo il ruolo di sostanza attiva, che diventa concreta mediante le sue manifestazioni. Queste prese di per sé sono finite e fenomenali, ma la loro sintesi è infinita come natura naturata o i modi infiniti in Spinoza.¹⁶⁵ Anche se è facile avvicinare Gioberti a Spinoza rilevando le imperfezioni del compimento scientifico, non ci si deve lasciar sfuggire che Gioberti è decisamente idealista quando comprende tutta la realtà come autocoscienza.

In Gioberti l'assoluto è persona, mentre al contrario in Spinoza intellectus infinitus è un modo. Inoltre, in Spinoza determinatio è lo stesso di negatio, mentre in Gioberti determinazione invece è posizione. E nell'intuizione dell'assoluto è questo dato come personale, poiché è compreso come un «io». Determinando la relazione tra l'assoluto e il relativo Gioberti non si ferma come Spinoza alla relazione causale, ma la comprende come una relazione personale di immanenza tra prototipo e immagine. Per il resto il resoconto precedente è una confutazione dell'opinione di Fiorentino.¹⁶⁶

Il professore Ferri considera l'opinione di Gioberti nella sua forma recente una mediazione tra l'idealismo italiano e quello di Hegel. «Le fond de sa

¹⁶³ La filos. delle scuole ital. append. p. 44, 106.

¹⁶⁴ Fiorentino, Scritti varii p. 26. Cfr. Fiorentino – La filos. contemp. p. 325. [Appunto del traduttore. La citazione è testualmente da Scritti varii, p. 26. Nel saggio di Burman è tradotta in svedese.]

¹⁶⁵ Fiorentino, la filosofia cont. 260–326.

¹⁶⁶ Cfr Aciri Critica ecc. p. 58–113.

nouvelle doctrine n'est qu'un mélange de platonisme e d'hégélianisme combinés de manière à former un idéalisme different de l'idéalisme absolu par ses temperaments et ces contre-poids». ¹⁶⁷ «Le vrai caractère de ses derniers ouvrages nous semble consister dans une certaine oscillation entre Hégel, Platon et le Christianisme, qu'il a cherché à fondre ensemble sans peut-être y parvenir entièrement». ¹⁶⁸ Gioberti stesso ci fa notare spesso il contrasto tra il suo proprio punto di vista e quello di Hegel, particolarmente nel capitolo su l'emanatismo e il panteismo, ¹⁶⁹ dove rileva come Hegel applicò la forma finita sull'infinito. Dello stesso errore si fa colpevole eppure anche Gioberti, comprendendo la continuità nello spazio e nel tempo come forma dell'assoluto. La continuità è infatti essenzialmente relativa o ha importanza solo come forma di un contenuto di cui momenti sono in certo qual modo esterni in relazione l'uno all'altro. Di conseguenza Gioberti non può liberarsi dal pensiero che l'idea assoluta è concreta corrispondentesi a un contenuto finito. Attraverso la creazione Dio, quale continuo, viene in relazione diretta con il discreto e così diventa causa esterna.

Dal punto di vista rigorosamente scientifico dunque Gioberti non riuscì ad acquisire le idee fondamentali di Cartesio e di Kant, ma rimane al fondamento della scolastica. Questo non impedisce però che in lui ci sono inizi forti di prendere un punto di vista interamente idealistico e razionalistico, tanto nelle sue osservazioni critiche contro il realismo e l'empirismo, quanto negli accenni positivi per il cui compimento egli stesso non aveva la capacità.

Rosmini e Gioberti sono i fondatori della filosofia italiana recente. Tutti e due hanno molti sostenitori famosi. Con Rosmini concordavano tra gli altri anche il poeta Manzoni e lo statista Cavour. In parecchi scritti il professore P. Paganini ha provato a compiere la sua opinione più dettagliatamente, particolarmente quanto al problema cosmologico. Tra loro che hanno adottato i pensieri fondamentali di Gioberti si notano i professori V. Fornari e F. Acri. In un'opera sulle idee ¹⁷⁰ quest'ultimo perspicacemente tira in direzione scettica le

¹⁶⁷ Essai sur l'histoire ecc. II: p. 144. Cfr. p. 171 o. 204.

¹⁶⁸ Ib. p. 196.

¹⁶⁹ Protol. I: p. 584–616.

¹⁷⁰ Abozzo d'una teorica delle idée. Bologna 1870.

conseguenze dalla gnoseologia precedente di Gioberti e rileva certe difficoltà che sono inerenti all'opinione recente di Rosmini, quasi come orientamento per una soluzione successiva del problema. Inoltre prova con successo a difendere l'indipendenza della filosofia italiana contro l'Hegelianismo. Nella direzione idealistica di Gioberti vanno anche i professori A. Conti, che soprattutto elabora la storia della filosofia, e V. Sartini, lo storiografo dello scetticismo moderno.¹⁷¹ Più indipendentemente Bertini sostiene l'idealismo nella sua opera sulla «filosofia della vita». Il primo posto tra i filosofi che ora vivono in Italia occupa però il celebre statista, poeta e pensatore T.¹⁷² Mamiani. Anche egli parte quasi da Gioberti, comprendendo come supremo fondamento della conoscenza e del reale l'Ente, che è dato nell'intuizione. L'Ente si presenta come assoluto nella legge dell'identità ed è quasi ideale, sì, ma come assolutamente necessaria questa idealità comporta realtà assoluta.¹⁷³ Ugualmente spiega il finito mediante creazione, e nel modo comune trova nella bontà di Dio il fondamento più vicino del finito, anche se contro Gioberti nega che la creazione fosse oggetto del nostro intuito. Nella gnoseologia invece si avvicina più a Rosmini, spiegando la conoscenza razionale presumendo idee che sono manifestazioni del divino, sí, ma tuttavia sono simboli vaghi più dettagliatamente determinati dai fenomeni. In conformità con la psicologia scozzese spiega la conoscenza sensibile presumendo un contatto immediato tra la capacità di conoscenza e le cose. Come nella conoscenza egli nega però l'identità tra la percezione e il percepito, e invece pone un'associazione esterna, nega anche un'unità interna tra l'assoluto e il relativo, così annullando l'unità della scienza.¹⁷⁴ Avvicinandosi al fondatore della filosofia recente, ossia Cartesio, Mamiani prova a superare il punto di vista della scolastica, sì,¹⁷⁵ ma per quanto grandi meriti le sue

¹⁷¹ V. Storia dello Scetticismo moderno Firenze 1876. [Appunto del traduttore. La nota è ovviamente mal curata da Burman. L'opera cui si riferisce non c'è nella Bibliografia. Sarà questa: Vincenzo Sartini, *Storia dello scetticismo moderno*, Sansoni, Firenze, 1876.]

¹⁷² [Appunto del traduttore. Nell'originale di Burman l'iniziale è erroneamente stampata come F.]

¹⁷³ Compendio e Sintesi ecc. p. 42–50.

¹⁷⁴ Cfr. Fiorentino, Scritti varii p. 506 e. q. s. [Appunto del traduttore: «et quae sequuntur», cioè «e che segue».]

¹⁷⁵ Le Meditazioni Cartesiane. Firenze, 1869.

ricerche possano offrire nei dettagli, tuttavia riteniamo tutto sommato che la sua opinione metafisica non dia qualcosa essenzialmente di nuovo. Dà un'esposizione sommaria e concludente in *Compendio e Sintesi della propria Filosofia*.¹⁷⁶ Tra i suoi allievi il professore L. Ferri all'Università di Roma guadagna grande reputazione tramite la sua opera sulla storia della filosofia italiana nel XIX secolo. Dopo questi c'è una fila immensa di filosofi che in modi diversi cercano originalità, però senza guadagnare riconoscimento generale. Infine si deve osservare che accanto a queste direzioni nazionali anche opinioni straniere sono ripresentate e tra queste soprattutto l'Hegelianismo, che tramite i professori Véra, Spaventa e Fiorentino esercita una grande influenza. Anche il positivismo è riuscito a guadagnare diffusione, sebbene rimanga in secondo piano molto indietro rispetto ai grandi sistemi.

¹⁷⁶ Torino 1876.

Elenco di opere citate in questa trattazione.

- A. ROSMINI-SERBATI, *Nuovo Saggio sull' Origine delle Idee*. Vol. I—III. Milano 1838–39.
- , *Il Rinnovamento della Filosofia in Italia*. Milano 1840.
- , *Teosofia* (opera postuma). Vol. I–V. Torino 1859–74.
- , *Sistema Filosofico*, ed. P. Paganini. Lucca 1853.
- V. GIOBERTI, *Della Protologia*, pubbl. per cura di G. Massari Vol. I, II. Torino 1857.
- , *Introduzione allo Studio della Filosofia*. Edizione Sec. Vol. I–IV. Brusselle 1844.
- , *Teorica del Sovranaturale*. ed. sec. Capolago 1850.
- , *Del Buono*. Capolago 1848.
- T. MAMIANI, *Compendio e Sintesi della propria Filosofia*. Torino 1876.
- L. FERRI, *Essai sur l'histoire de la Philosophie en Italie au IX:ème Siècle*. Vol. I, II. Paris 1869.
- R. MARIANO, *La philosophic contemporaine en Italie*. Essai de philosophie hégélienne. Paris 1868.
- F. FIORENTINO, *La Filosofia contemporanea in Italia*. Napoli 1876.
- , *Scritti varii di Letteratura, Filosofia e Critica*. Napoli 1876.
- F. ACRI, *Critica di alcune critiche di Spaventa, Fiorentino, Imbriani*, lettera al Prof. Fiorentino. Bologna 1875.
- A. FRANCHI, *Appendice alla Filosofia delle Scuole Italiane*. Genova 1853.