

V. Se si domandi ora quale sia il finale risul-
tamento della critica Kantiana, deesi rispondere:
Il risultamento sta in questo, che *il centro del sapere
non è più l'oggetto, ma il soggetto; cioè dire, la facoltà
percettiva non deve essere più regolata e misurata
dagli oggetti; ma sono gli oggetti che devono esser
regolati e misurati dal soggetto: il centro del sapere
non è il conosciuto, ma il conoscente* [Critica della
ragione pura, Prefazione]. E certamente, posto che
l'origine, che il fondo reale, la base primitiva e
fondamentale del conoscere, sia la spontaneità del
conoscente, e che da questa spontaneità nasca l'og-
getto, così deve dirsi, e non altrimenti.

VI. In verità è umiliante per la ragione spe-
colativa, conchiude il Kant, d'essere così circo-
scritta nel suo valore, e lasciata nell'esercizio di
ragione pura, essere vana, e non dire nulla di reale.
Ma se si consideri che in ogni ricerca scientifica
deesi procedere con la massima precisione e schiet-
tezza, insino ai suoi ultimi termini, senza volgersi
indietro, senza guardare se vadasi contro a qualche
principio di un altro ordine di cose; tale e non
altro deve essere il risultamento di questo esame.
È un risultamento che libera la ragione specola-
tiva da ogni equivoco, da ogni inganno, dal dubbio
e dalla contraddizione [§ 937].

CAPO SECONDO.

SONO CONFUTATE PARTITAMENTE E BREVEMENTE
LE ASSERTIONI PRINCIPALI
DEL CRITICISMO KANTIANO.

I. Non è necessario qui entrare nelle parentele
del criticismo Kantiano coi diversi sistemi filosofici
antichi e moderni: con l'idealismo di Zenone d'Elea,
con la Scettica di Sesto Empirico, con la Scuola
dei Sofisti e degli Accademici, nei tempi remoti; e,
nei più vicini a noi, con Hume e Reid. La dottrina
più che l'istoria deve esserci a cuore.

S'incomincerà dunque dal confutare, senza più,
le dottrine della Critica Kantiana. In questo capi-
tolo distintamente e brevemente si percorreranno
soltanto le diverse sue asserzioni: nei capitoli che
seguono poi, con maggior diligenza, più ampia-
mente saranno esaminati e riprovati i capi della
sua dottrina.

II. E in verità, se si considerino le principali
proposizioni di che si compone il risultamento del
suo esame, si parrà a chiunque quanto lontano
egli vada dalla verità.

1. Vuol egli che le impressioni della sensibilità
sieno *per sè cieche*.

Ma ciò non può stare: perchè all'impressione
ricevuta nella sensibilità, risponde la sensazione.
Ora la sensazione non è cieca.

2. La materia, intorno la quale s'aggira la sensazione esterna, è posta all'infuori dello spazio e del tempo.

Ma questo è falso, chè la materia non s'affaccia ai sensi esterni se non come estesa, con certa determinata figura, come una porzione dello spazio. Parimente, essa si fa sentire come movente; e in quel moto sta la ragione concreta del tempo. Che mai può essere la materia sensibile separata dallo spazio e dal tempo?

3. Inoltre, deesi riprendere il Kant del suo concetto di tempo e di spazio. Vuole egli che il tempo e lo spazio, attuanti le impressioni sensibili, sieno *forme pure, a priori*.

È questo onninamente falso. Conciossiachè la forma dello spazio e del tempo, che accompagna la materia sensibile, quand'essa s'obietta, è lo spazio e il tempo concreto, singolare, sensibile, esistente, *l'hic et nunc* della Scuola: mentre lo spazio e il tempo, *forme pure, a priori*, sono lo spazio e il tempo intelligibile, astratto, universale, necessario; dicono la possibilità, dicono quello che deve essere il tempo e lo spazio, se mai esista fuori del niente e della causa; ma non dicono l'attuale esistenza. Come dunque può essere che forme così astratte informino la materia sensibile e la rendano oggetto d'esperienza?

4. Insegna il Kant, che le forme pure dell'intelletto sono mere apparenze, senza significato e senza oggetto: ch'esse, nè con vera, nè con illusoria rappresentazione, nulla rappresentano come esistente in sè.

Ma ciò non è vero, chè le forme pure dell'intelletto rappresentano alla mente l'idealità, vale a dire la realtà e i suoi rapporti nell'ordine dell'assoluto e del necessario. E la rappresentano come cosa in sè. Perchè sebbene l'idealità dipenda dal concetto quanto alla sua rappresentazione; quanto alla sua realtà però è in sè distinta e indipendente dal concetto. — Così si mostra la realtà assoluta dell'Infinito e la realtà possibile dei finiti; così si mostra la legge dell'essere, che esclude assolutamente il non essere.

E veramente, le forme pure dell'intelletto, quando s'affacciano e si fanno innanzi all'intelletto, determinano l'intelletto *soggettivamente e oggettivamente*. — Soggettivamente, poichè lo determinano a vedere; e sì lo determinano, che vede di non poter altramente vedere da quello che vede. — Oggettivamente poi, imperciocchè determinano l'intelletto relativamente alla cosa in sè; e sì lo determinano, ch'ei vede veramente la cosa essere così in sè, come la vede; ed essa non può altramente essere in sè, se non come è veduta.

Ora quella realtà ideale, che è rappresentata come cosa in sè, distinta e indipendente dal concetto, e che oggettivamente determina la mente, è dessa che ha la ragione d'oggetto.

E questa ragione d'oggetto è in sè reale, e non in apparenza soltanto. Perchè si domanda: Donde viene l'irresistibile e universale bisogno di ravvisare come oggetto reale in sè, quello che nullamente è reale? — E poi, se veramente non v'ha

realtà in sè, che si presenti all'intelletto; dunque l'essere che s'affaccia alla mente, non è l'essere? Dunque il principio di contraddizione, che è fondato sopra l'essere, non ha un valore universale e assoluto? Ma allora non vi ha più per l'uomo nè scibile, nè scienza, nè sciente, e non resta che un assoluto nichilismo.

Nè è vero il dire del Kant, che cioè questi concetti *a priori* non valgono, se non per ordinare logicamente la materia fornita dai sensi. Imperocchè primamente nessuno di questi concetti è cieco, ciascuno d'essi ha un aspetto proprio e rappresenta una qualche cosa non rappresentata dall'altro: sono essi per natura espressioni e segni mentali; hanno dunque un termine espresso e significato; e questo termine non può essere il nulla. — Più, le cose espresse dai concetti sono espresse con quell'ordine, che hanno fuor della mente tra loro, com'è tra l'effetto e la causa, tra gli accidenti e la sostanza, tra il finito e l'Assoluto, tra la serie delle cause medie e la causa prima. — Se nel soggetto delle proposizioni logiche non si ritrovasse realmente la ragione espressa nel predicato, nessun giudizio sarebbe vero.

È vero, nondimeno, che i concetti universali servono ancora, mercè la loro universalità, a un ordinamento puramente logico, all'ordine che è tra i concetti particolari e universali: tra gli individui e la loro specie, tra le specie diverse e il loro genere, tra i generi diversi e il loro supremo genere, tra il soggetto e il predicato nella propo-

sizione, tra le premesse e la conclusione nel sillogismo.

5. Insegna che il principio di causalità: *Non v'ha effetto senza una causa*, è un principio *sintetico a priori*: e, quantunque esprima una legge del ragionare, non esprime però una legge dell'essere.

Anche questa dottrina, che distrugge una delle leggi fondamentali dell'essere e della conoscenza, deesi riprendere come falsa. E contro essa diciamo: *Il principio di causalità è un principio analitico a priori, e in sè, e anche, supposto il cominciare o il mutare d'una cosa, nella sua applicazione.*

E per vero, le due idee d'effetto e di causa, quantunque l'una dall'altra sia distinta, nondimeno importano essenzialmente mutua relazione: chè l'idea d'effetto esprime essere prodotto, e quella di causa essere producente. L'effetto dunque include e richiama la causa; la causa l'effetto.

Che poi, in tutto ciò che comincia, o si muta, trovi il detto principio un'applicazione necessaria e universale, si prova così: Conciossiachè l'essere che comincia, o si muta, necessariamente e universalmente presuppone il *non-essere*. Ecco dunque una proposizione analitica *a priori*: *L'essere che ha principio, è preceduto dal non-essere.*

Il non-essere poi, che precede l'essere principiato, non è la negazione assoluta dell'esistere attuale e possibile, vale a dire non è l'assoluta ripugnanza; poichè, se così fosse, l'essere non potrebbe cominciare mai. — È dunque il non-essere, che, mentre nega l'esistenza attuale, ne

afferma la possibile. Abbiamo dunque un'altra proposizione analitica a priori: *Il non essere, che precede l'essere principiato, è l'essere possibile.*

Ma l'essere possibile, che precede la sua attuale esistenza, è un essere realmente possibile: e questa reale possibilità deve avere un fondamento *in re*. Ed ecco una terza proposizione analitica a priori: *Il possibile reale ha un fondamento reale.*

Il fondamento poi *in re*, non è il possibile stesso, chè ancora non è. — Non è il suo esistere attuale; perchè l'essere possibile precede l'attuale. — Non è l'intelletto; perchè l'intelletto scopre sì il possibile, ma non lo fonda. — Il fondamento dunque *in re* del possibile non può essere, se non un esistente, in cui è la virtù d'attuare il possibile. — E veramente così è. Imperocchè l'essere possibile è l'essere producibile. Il producibile poi ha come correlativo essenziale il produttore. Dunque il fondamento *in re* del possibile è il produttore, è la causa.

Per la qual cosa, essere-principiato, — non essere, — essere-possibile, — essere-producibile, — essere-produttore, sono termini necessariamente e universalmente legati tra loro; e ciò si è mostrato con evidenza. Dunque dove è l'essere principiato, è l'essere prodotto. E dove è l'essere prodotto, è il suo contrapposto correlativo, è la causa produttore.

6. L'Assoluto è una idea senza realtà. Ecco un'altra asserzione Kantiana, la quale ammessa, si toglie di mezzo tutto l'ordine della necessità e si nega

la base immobile d'ogni essere, d'ogni ordine, d'ogni sapere e d'ogni amare. Sia dunque: L'idea dell'Assoluto rappresenta nella mente dell'uomo l'essere. Perchè, se è un'idea, rappresenta qualche cosa; non certo il nulla assoluto; dunque l'essere.

Rappresenta l'essere non già circoscritto da questa o quella determinata natura: l'essere dell'uomo, della pianta, ecc.; non già l'essere termine primo, termine ultimo dell'astrazione logica; ma l'essere in quanto è *per se* e *a se*, essenzialmente sussistente, senza limite, in tutta la pienezza dell'essere, secondo l'espressione della Scuola: *Ipsum esse*; termine supremo della Metafisica, al di sopra di tutto ciò che è nei generi e nelle specie, *quod forte adhuc viris doctissimis non innotuit* [Cajet., *De Ente et Essentia*, q. 1.]

Ora quest'essere, così significato nella mente dall'idea dell'Assoluto, realmente esiste in *se*, in atto e non in potenza: è *l'Esistente, Colui che è*. E per fermo, tutto ciò che immediatamente e *per se* s'affaccia all'intelletto, ha ragione d'essere reale (« *Secundum hoc* — dice S. Tommaso — unum quodque cognoscibile est, in quantum est actu, « *ut dicitur in IX Metaph.*, unde *ens est proprium obiectum intellectus* » [1 P., q. V., a. 2]). E difatti, l'impossibile, ciò che non è, nè può esistere, non può essere rappresentato, nè inteso per *se* dall'intelletto (« *Quod contradictionem implicat* — « dice lo stesso S. D. — *verum esse non potest, quia nullus intellectus potest illud [in se] concipere* » [1 P., q. 25, a. 3]). Ma l'essere assoluto imme-

diatamente e *per se* s'affaccia all'intelletto. L'Assoluto dunque ha ragione d'essere reale.

L'essere reale poi è un che capace d'esistenza; ed è attuale o possibile, nella potenza cioè della causa. Ora l'Assoluto non ha ragione d'essere estrinsecamente possibile. Perchè l'essere così possibile è condizionato, importa la dipendenza: al contrario l'Essere assoluto è incondizionato, è indipendente. Dell'Assoluto non può predicarsi che la possibilità intrinseca, ossia la non-ripugnanza. E questa in esso è l'attuale esistenza (« In divinis « non differt esse et posse » [IV C. G., c. 24]).

7. Parimente, insegna il Kant che la Causa prima è un'idea nella mente senza realtà. E ciò eziandio è falso: perchè l'essere di Causa prima è una proprietà dell'Assoluto; ed è una condizione necessaria del finito. Non può dunque dirsi una pura idea.

È una proprietà dell'Assoluto. Perchè l'efficacia appartiene alla perfezione dell'essere; e l'assoluto nell'essere è l'assoluto nell'efficacia. Ha in conseguenza l'Assoluto un'efficacia di causare completa, prima ed universale; abbraccia con la sua virtù tutto ciò che non implica contraddizione, e può avere ragione d'effetto.

È una condizione necessaria del finito. Perchè è propria di tutti e singoli gli esseri finiti la contingenza e l'indeterminazione, quanto all'esistere, al numero, all'uso della loro efficacia. Conciossiachè, in sè considerati, possono esistere e non esistere; ed esistere in maggiore o minore numero di specie,

d'individui nelle specie e nei sessi; la loro virtù non porta seco essenzialmente nè l'uso di se stessa, nè l'indirizzo a operare questa tale cosa piuttosto di un'altra; massime poi a cospirare insieme ordinatamente per quel termine finale, che salva l'universo e i singoli suoi componenti.

Se dunque gli enti finiti, per sè indeterminati, sieno determinati all'esistenza, al numero, all'uso della propria efficacia, all'ordine, questa determinazione essi la ricevono; e v'ha una causa, che la produce e la dà. — E poichè non è possibile il progredire indefinito nell'ordine delle cause, è evidentemente necessario il riconoscere una Causa prima, produttrice le cose finite, e non prodotta.

8. L'*io* pensante dell'uomo, anch'esso, al dire del Kant, è una pura idea, illimitata e assoluta, e senza realtà. Il che è falso. — Imperocchè l'*io* pensante dell'uomo può considerarsi *logicamente*, nell'ordine dell'astrazione; — *idealmente*, nell'ordine della necessità e universalità assoluta; — *concretamente*, infine, nell'ordine dei fatti, e, qualunque ne sia la considerazione, *resta sempre un reale*.

Se nell'ordine dell'astrazione logicamente si consideri, quel modo astratto dall'essere individuale, dalla mutazione e dal tempo, è certamente cosa tutto logica, senza realtà. Nondimeno in quel concetto logico d'*io*-pensante dell'uomo, la mente, messe da parte tutte le ragioni individuali e dissimili dei sussistenti nella natura umana, ciò soltanto raccoglie, in che essi univocamente convenono. — Ora questo, comechè vagamente, pure

rappresenta una realtà, l'individuo, cioè, umano, qualunque sia.

Idealmente poi rappresentato, l'*io* pensante è come un tipo di ciò che gl'individui della specie umana sono nell'ordine dell'universalità e della necessità assoluta. E quantunque esso tipo non sia che un modo rappresentato nella mente, tuttavia non manca di realtà. Perchè è un modo tipico dell'eterna ed assoluta possibilità e producibilità degli umani individui, fondata nell'eterna e assoluta potenza di Dio; è una ragione esemplare di ciò ch'essi devono essere, se mai sieno prodotti nel tempo.

Finalmente, se l'*io* pensante si consideri concretamente nell'ordine dei fatti, la sua realtà, la contingenza e finità sua è, al lume del senso intimo, innegabile. Solo per assottigliamento di logica vana, può la mente giungere a negare la realtà del proprio *io*. Perchè chi può negare quell'unità reale, stabile, che ciascuno irresistibilmente sente nel fondo della sua coscienza?

Si dirà forse che per concepire l'*io* pensante dell'uomo, come è in verità, sia necessario di considerarlo in sè, nella sua purità ed interezza, facendo astrazione da tutte le sue modificazioni; affissarlo in ciò che si presenta come primitivo e fondamentale nel pensiero, ed è lo stesso pensiero; non questo, non quel pensiero, ma il pensiero. Ora il pensiero, universalmente. così inteso, è l'essere universale: e l'essere universale è un'idea assoluta, illimitata, senza realtà.

Quanta confusione e quanti equivoci in questo discorso! Si confonde la cosa pensata col pensiero, e il pensiero col pensante. — Si confonde l'essere, che è l'atto-puro, e l'Assoluto. — Si confonde ciò che è fondamentale e primo da parte del pensante, con ciò che è fondamentale e primo da parte della cosa pensata. — Dicasi dunque che l'*io* pensante, che è l'uomo, è la totalità sostanziale dell'uomo. Totalità che è finita, che è passiva, perchè soggetta a mutazione. Totalità che non è il pensiero, ma è il fondo da cui dimana la facoltà e l'atto di pensare. Questa facoltà è una proporzione con l'essere, un'attitudine nata per manifestarlo, senza definire se l'essere finito esso sia o infinito. È una manifestazione dell'essere confusa, che all'infinito può applicarsi e al finito. E dipoi, svolgendosi, riconosce come primo analogato dell'essere l'Assoluto; come analogati secondari, partecipati, dipendenti, gli enti finiti. Ma tutto questo da parte della cosa pensata e non del pensante, da parte dell'oggetto e non del soggetto.

9. Che deve ora dirsi di quell'altro punto di dottrina, capitale nella critica Kantiana, che cioè la base e l'origine delle intuizioni sensibili sia la sensibilità; e la base e l'origine dei concetti sia la spontaneità dell'intelletto?

Per comprendere la falsità di questa asserzione, basta distinguere nei concetti l'intendere e la cosa intesa; e nelle intuizioni sensibili, il sentire e la cosa sentita.

Certamente, l'intendere è uno spontaneo svol-

gimento dell'intelletto; ed è uno spontaneo svolgimento della sensibilità il sentire. — Ma nell'atto che è l'intendere, e nell'atto che è il sentire, vi ha qualche cosa all'infuori dell'atto e del suo termine intrinseco, ed è l'oggetto in sè, la cosa cioè riferita dall'intendere e dal sentire. L'intendere, il sentire, scuoprono sì e manifestano l'oggetto, ma non lo producono. Perchè l'oggetto in sè evidentemente s'affaccia all'intelletto, si presenta all'intuizione del senso, come cosa che è in sè, indipendentemente dall'intendere e dal sentire. E poichè l'evidenza così dimostra, non è ragione che valga contro il suo dimostrare.

Di più, questa spontaneità, messa a base ed origine di tutto il nostro sapere, com'è che essa si svolge se non si riconosca l'influsso d'una causa, da cui dipenda? Conciossiachè dove è lo svolgimento d'una cosa, là è il suo *fieri*; e dove è il *fieri*, là è il *facere*. Il *facere* poi è proprio della causa.

10. Per ultimo, dalle cose fin qui ragionate si può raccogliere, quanto sia falsa la proposizione finale del Kant circa la ragione pura, che cioè la *Metafisica*, ovvero la conoscenza pura, al di là del sensibile, nell'ordine dell'assoluta necessità e dell'universalità assoluta, *non sia possibile come scienza*. Imperocchè, come con evidenza è stato mostrato, i concetti puri dell'intelletto rappresentano la realtà; le idee dell'Assoluto, della Causa prima, dell'*io* pensante, anch'esse rappresentano la realtà; i giudizi analitici, che spiegano i concetti, significano le leggi reali degl'intelligibili; le leggi

quindi dell'essere in sè. E quando il moto razionale dell'intelletto, sotto il lume di principî, spiega ciò che implicitamente si contiene nei concetti e nei giudizi, quel moto rivela una realtà virtualmente già conosciuta in un'altra realtà. Nè lume dunque, nè oggetto reale manca alla Metafisica, perchè sia possibile come scienza.

E poi, come si può negare la Metafisica essere una scienza, quand'essa è il fondamento della Logica? Senza concetti universali non è possibile formare giudizi. Senza la realtà dell'essere, il principio di contraddizione non ha, nè può avere una reale applicazione; e senza una reale applicazione di questo principio, non è possibile nè l'affermare nè il negare alcuna cosa.

Sono impossibili i condizionati senza l'Assoluto; il contingente senza il necessario; i cominciamenti e le mutazioni delle cose senza la causa prima; le inerenze senza la sostanza; e il pensiero e le cose pensate senza l'*io* pensante. Ora se la Metafisica non è possibile come scienza della realtà, dunque l'Assoluto non è reale, nè il necessario, nè la Causa prima, nè la sostanza, nè l'*io* pensante. — E se l'Assoluto, il necessario, la Causa prima, la sostanza, l'*io* pensante non è reale, nè il condizionato è reale, nè il contingente, nè il cominciare e il muoversi delle cose, nè il pensiero, nè le cose pensate, nè le inerenze sono reali. Che resta mai adunque per il sapere?

Infine, se veramente nulla esiste al di là del sensibile, donde e perchè il nativo e universale,