

sopra l'essere fondato, non hanno alcun valore per la realtà obiettiva [§ 219]; l'umana ragione con pari evidenza dimostra il sì e il no circa la stessa cosa; le sue leggi sono antitetiche ed essa contraddice se stessa [§ 483 e segg.]; finalmente, il pensiero, con la sua evidenza, il pensante, la cosa pensata, questi tre elementi essenziali a qualunque umana conoscenza, non sono esistenti in sè, sono idee vuote e mere apparenze.

Ma se il concetto dell'essere, che è il primo, e si presuppone a tutti gli altri essenzialmente, se il principio di contraddizione, che è la condizione d'ogni proposizione affermativa e negativa, non hanno il valore di realtà obiettiva, non v'è apprensione, non v'è giudizio che resti. — E a che può valere la mente, se la contraddizione è nel suo mezzo? Che cosa è la conoscenza, se essa conoscenza, se il conoscente, se la cosa conosciuta sono mere apparenze, e non sono reali? — Questa è conseguenza tutto logica; essa non sarà mai da nessuno abbracciata davvero, perchè il lume e la forza della ragione, a cui è contraria, resistono.

4. Havvi però una conseguenza tutta pratica, ed è che l'uomo, tanto inclinato ed abituato alle cose sensibili, così poco aperto ed esercitato nel soprassensibile, vedendo tutti questi attacchi contro la ragione metafisica, disprezza e mette in non cale così degno e così nobile lume. E in verità, se per l'età nostra il fatto sensibile è tutto e l'idea è nulla, se il pensiero se ne va incerto e licenzioso pei campi della Metafisica, scorrendo qua e là quasi

per piacevole trastullo, ciò deesi alla critica Kantiana. — La filosofia oggi è all'evoluzionismo, e, disperando, presto finirà col pessimismo.

5. Da tutte queste cose fin qui dette, argomentiamo così: Una critica, il cui risultato è la negazione di ciò che tutti affermano, costretti dall'evidenza dell'intelletto e dei fatti, ed è l'affermazione di ciò che tutti naturalmente e praticamente negano, e come tale falso rigettano, è una critica più che falsa, demente. Ora tale è la critica Kantiana sopra la ragione pura; il suo risultamento finale è in opposizione col senso comune, con l'evidenza nativa della mente, con ciò che tutti dicono e tutti fanno. — Quel risultamento non si ritrova nella realtà della nostra conoscenza; è un parto d'una annebbiata fantasia: una critica stemperata costrusse un così lungo e strano sogno e non un esame.

### CAPO TERZO.

SE LA RAGIONE PURA VALGA A RAPPRESENTARE  
LA REALTÀ IN SÈ ESISTENTE.

Lo scopo di questo capitolo è di considerare più attentamente, e con maggiore diligenza, il punto importantissimo della critica Kantiana, se cioè la ragione pura valga a rappresentare la realtà obiettiva in sè esistente. — Kant, come sopra si disse, lo nega; anzi ei pensa che la ragione pura sia per sè affatto vuota, tanto da non rappresentar nean-

che la realtà obiettiva *apparente*. Noi, al contrario, l'affermiamo. Ma si esamini prima il fatto della conoscenza in generale, com'è in natura; perchè è desso che deve costituire la base di quel che diciamo.

I. Il conoscere dell'uomo se si consideri nella sua naturalezza e spontaneità, com'è da natura in tutti e singoli, è *un lume*. È un lume interiore, immanente, vitale. — È un lume essenzialmente manifestativo. Tutte quelle manifestazioni, che noi entro l'anima sperimentiamo, e secondo le quali diciamo: *Vedo, Vedo questo, Vedo quello*, si devono al lume che è il conoscere.

Senza entrare in questioni molto problematiche circa l'origine delle nostre conoscenze, egli è certo, innegabile, che il nostro conoscere ha dinanzi a sè quattro classi di cose rappresentate immediatamente.

1. Ha dinanzi a sè i fatti interni: se stesso cioè, come fatto primissimo della conoscenza, per se luminoso, senza intermedio di sorta, e con se stesso il conoscente da cui dimana; tutti gli atti, tutte le impressioni del nostro interiore; il causare del conoscente, la produzione e l'inerenza di sè conoscere nel conoscente.

2. Ha dinanzi a sè i fatti esterni: il cielo, la terra, il mare, gli uccelli dell'aria, i pesci dell'acqua, tutto ciò che è e che si muove sopra la terra.

3. Ha dinanzi a sè tutte le nozioni logiche, che la mente si forma in presenza di molti individui simili tra loro, quanto alla natura specifica o gene-

rica, considerando in essi ciò in che hanno unità di similitudine, senza considerare ciò in che si distinguono e sono tra loro diversi.

4. Ha dinanzi a sè le ragioni ideali, manifestazioni appartenenti all'ordine della necessità e della universalità assoluta. Tal'è l'idea dell'infinito; tali sono le idee dei finiti possibili, ossia producibili; tali sono le idee tipiche, norme e misure universali di ciò che debbono essere, se mai sieno per essere, gli enti della natura, i pensieri nostri, i nostri voleri, quanto alla loro perfezione essenziale e accidentale.

Tutte queste cose noi concepiamo con concetti semplici della mente. Sono esse immediatamente presenti al nostro conoscere; anche al conoscere di coloro che le negano, perchè l'onninamente ignoto non si nega.

Queste cose presenti al nostro conoscere, massime quelle appartenenti alla ragione pura, o ideale, come sono apprezzate dal giudizio naturale, spontaneo del nostro intelletto? Sono esse naturalmente giudicate come realtà obiettive? — E per realtà obiettiva intendiamo tutto ciò che esiste in sè o che, indipendentemente dal nostro conoscere, ha una relazione, un'attinenza qualunque all'esistenza in sè.

Quanto ai fatti interni e esterni, non v'ha dubbio, neppure per il Kant, essere dal giudizio naturale e spontaneo evidentemente apprezzati come esistenti in sè. E veramente così apprezziamo il nostro conoscere, il *me* conoscente, la sua causalità sopra il proprio conoscere, l'inerenza del cono-

scere nel *me* conoscente; così stimiamo tutte quelle operazioni e mutamenti che sono in noi. E giudichiamo essere impossibile che fatti così presenti al senso intimo, non sieno realmente in sè, mentre sono presenti.

Sebbene poi i fatti esterni non abbiano quell'intima certezza di realtà che hanno i fatti interni, nulladimeno tutti, con naturale giudizio, li riconosciamo come in sè esistenti. E noi giudichiamo che il conoscere, con cui li conosciamo, sia in noi, essi fatti poi sieno in sè fuor di noi. Noi invincibilmente giudichiamo che, cessando noi dal percepirli, non perciò cessano essi dall'esistere.

Quanto alle nozioni logiche, le nature che esse rappresentano giudichiamo reali, perchè in ogni parlare sono applicate a cose esistenti, e servono a ordinare i nostri concetti e giudizi. Hanno dunque un'attinenza con la realtà.

Quanto alle ragioni ideali, v'ha nel fondo dell'uomo una naturale renitenza alla negazione dell'Assoluto (Atei e Teisti, Dommatici e Pirroniani, tutti, come ben scrivea il d'Alembert [*Schiarimenti sugli Elementi di filosofia*, §3], sono costretti ad ammettere almeno un solo essere esistente; in conseguenza un essere che sia stato sempre esistente; e tutti si perdono in questo abisso immenso). Ora nella nativa renitenza alla negazione dell'Assoluto, nella forza invincibile, che ci costringe a riconoscere l'essere sempre esistente, quivi è il giudizio naturale, spontaneo, che nella ragione ideale dell'Assoluto riconosce la sua realtà obiettiva.

Parimente, quando dagli individui esistenti, che non furono eternamente, noi raccogliamo la loro possibilità, questa possibilità è naturalmente giudicata come necessaria ed eterna, indipendentemente dal nostro giudizio.

È in fine certissimo che noi, naturalmente, usiamo dei tipi e delle norme ideali per giudicare delle cose in se stesse, del ben pensare e del bene volere; di quello che è vero o falso, buono o male, onesto o turpe. E cosa sono mai le leggi eterne del diritto e del dovere, se non regole necessarie, immutabili di ciò che debbono essere le relazioni degli uomini tra loro? Dunque naturalmente giudichiamo essere in queste norme una relazione alla realtà. Non soltanto noi giudichiamo doversi necessariamente pensare che due più tre dadi facciano cinque; ma si anche giudichiamo che così debba essere in sè, indipendentemente dal nostro giudizio.

Nel fondo di questo giudizio della natura per la realtà oggettiva, si ritrova un senso indeclinabile, piantato in mezzo del nostro intelletto. Esso ci fa sentire che il nostro intendere è l'espressione dell'oggetto in sè, e non è l'oggetto; — che l'oggetto espresso è la verità, è l'essere, e non è il nulla, la negazione cioè dell'essere attuale e possibile; perchè nel nulla niente havvi che possa per sè illuminarsi; e se il nulla s'intende, solo in forza dell'essere, a cui s'oppone, s'intende. — Che noi, intendendo l'oggetto, siamo come passivi, dipendenti dalla sua azione e determinazione. — Che

finalmente, quantunque gli oggetti sieno dipendenti dal nostro intelletto, perchè a noi sieno manifestati, sono nondimeno indipendenti quanto a quella determinazione ed aspetto obiettivo proprio con cui essi si mostrano. Questo aspetto è scoperto, sì, ma il suo essere in sè, non è da noi creato.

Tale è il giudizio naturale, spontaneo, circa il conoscere dell'uomo. Esso è anteriore a qualunque spiegazione o interpretazione della Filosofia; è scevro da qualunque spirito di sistema. — Il critico, malgrado certe difficoltà, certe opposizioni apparenti, deve saper sottomettersi; perchè il giudizio naturale è una necessaria determinazione ed è una regola prima. Il compito d'ogni esame filosofico, che è un giudicare riflesso e personale, è d'essere un rispecchiamento del giudizio diretto della natura. E non è pace per questo esame, se non rifletta ciò che natura insegna.

II. Ma dirà il Kant che in questo esame bisogna considerare il giudizio della natura nel suo fondo, e non in certe sue escrescenze, che possono essere illusioni d'una seconda natura. — Ora il giudizio della natura in proposito è, rigorosamente parlando, che la conoscenza nel suo fondo debba risolversi tutta in un'apparenza soggettiva. Imperocchè, la conoscenza nel suo atto, nel suo termine formale ed immediato, essendo immanente e tutto chiusa in se stessa, può essa certamente dire: *Io conosco la tal cosa.* — *La tal cosa ch'io conosco, conosco essere in sè così, com'io la conosco,* — poichè in tal modo nella conoscenza apparisce.

Nondimeno che sia realmente così, fuori della nostra conoscenza, chi ce lo dice? Essa non si è mai prolungata, non può prolungarsi fuori di sè. Dobbiamo dunque sottometterci e limitarci nell'apparenza.

A quest'argomento capitale, che leggesi negli Scettici, nei Soggettivisti, negl'Idealisti e nel moderno Panegoismo,<sup>1</sup> e che è il patrimonio perenne della perenne sofistica, tre sono le risposte.

*La prima risposta è:* I giudizi della natura non possono legittimamente impugnarsi da giudizi di

<sup>1</sup> V. SESTO EMPIRICO, lib. VII, 1, *adv. Logicos*, p. 385 e seg. — Ecco in proposito le parole del Fichte: « Come una scienza delle cose può ella esser possibile, intanto che la cosa ignora se stessa? Come io, che non sono affatto la cosa, che non sono una modificazione della cosa, poichè le modificazioni della cosa non possono apparire che nel circolo stesso dell'esistenza della cosa, non già nel circolo della mia propria esistenza; come, diceva io, posso io aver coscienza della cosa? Per qual mezzo la cosa viene essa a me? Ove mai è il legame fra me, il soggetto che sa, l'oggetto che io so, e la cosa? Allora che al contrario *quello che io so, sono io stesso, non vi ha luogo ad alcuna di queste difficoltà.* Io mi so solamente, perchè sono un essere intelligente. Io so ciò che io sono, perchè lo sono. Se io so ciò che immediatamente io so essere, io lo so solamente perchè lo so. Io non ho alcun bisogno di un legame straniero fra il soggetto e l'oggetto: la mia propria natura è questo legame; son io che sono insieme il soggetto e l'oggetto. Or questa soggettività oggettiva, quest'oggettività soggettiva, questa identità dell'oggetto della scienza con colui che possiede la scienza, è precisamente essa che intendo con questa espressione *Io* » [*Destinazione dell'uomo.* Traduzione francese di Barchou de Penhoen, pag. 160].

una riflessione tutta personale, non regolata dalla realtà. Perchè in questi non si ritrova che una determinazione arbitraria, avventizia, struttura adultera dei nostri difettivi sillogismi. In quelli, al contrario, havvi una determinazione sincera, intima, indeclinabile, havvi l'opera e l'efficacia della natura.

Ora, che alla conoscenza dell'uomo appartenga l'oggettività esterna, è questo un giudizio della natura; essere quella all'opposto tutto fenomenale e soggettiva, è un giudizio della riflessione personale, contraddicente la natura.

*La seconda risposta è:* L'oggettività esterna del nostro conoscere è un fatto che tutti, costretti dall'evidenza, ammettono. Essa poi non può essere senza la congiunzione tra il conoscere e la realtà esterna. Perchè l'oggettività significa la relazione di presenzialità; per essa la realtà ha l'*esse cognitum*, si affaccia e si fa vedere al conoscente ed è a lui congiunta. Dunque anch'essa, questa congiunzione, in forza del primo fatto, è un fatto che tutti devono ammettere dall'evidenza convinti.

Se si domandi, poi, come questa congiunzione si faccia, deve risponderci che noi sappiamo non essere per identità, perchè l'oggetto è in sè, fuori del conoscere. Dunque è per via di relazione.

E se nuovamente si domandi, in che questa relazione precisamente si fondi, se nella similitudine, se nell'azione e passione, se in modi a noi ignoti, noi con piena evidenza non possiamo rispondere. E non è meraviglia. Perchè se le congiunzioni degli esseri sensibili tra loro, per esempio degli

elementi nei composti chimici, del corpo e dell'anima, del movente e del mobile, sono oscure, ed è molto malagevole il definirle, che deve dirsi della congiunzione tra l'intelletto e la realtà esterna?

Il torto dei Sofisti in quell'argomento sta nel volere, trascurando il fatto, arbitrariamente sostituire l'oscuro all'evidente, e adoperarsi perchè questo sia tolto da quello. « Vos autem — dicea Tulio contro gli Epicurei [IV, *De finibus*, 24) — cum « *perspicuis dubia debeatis illustrare, dubiis perspicua conanimi tollere* ».

*La terza infine è questa:* Ai concetti dell'intelletto e ai giudizi immediati e mediati, che con i semplici concetti sono evidentemente connessi, essenzialmente compete l'oggettività reale: neppure un atto havvi della conoscenza umana, anche quando giudica e sbaglia, che possa rappresentare ed essere onninamente fuori dell'oggettività reale.

E veramente così è. L'atto dell'intelletto è un lume, è una manifestazione, è un'espressione; e l'intelletto se niente esprime, niente intende.

È un'espressione *reale*; perchè ciascuno sente il suo intendere, e in esso sente un'espressione illuminativa, che attua e perfeziona l'intelligente; che in conseguenza non è, nè può essere, il nulla: è l'oggetto in quanto oggetto.

È un'espressione reale; dunque è un *segno* e una *relazione reale*. La sua essenza è d'essere ordinata a riferire qualche cosa in sè. Perchè esprimere e non esprimere qualche cosa come oggetto esistente in sè, è contraddizione manifesta.

È un'espressione, un segno e relazione reale; dunque *il termine che riferisce, è reale*. Perchè la relazione reale, se è reale, essenzialmente richiede un termine reale. E infatti, in quei concetti semplici dell'intelletto, sieno essi nozioni logiche, sieno ragioni ideali, noi sentiamo essere quivi un che di rappresentato, un *quid capax existendi*, indipendente dal nostro concetto, che lo rappresenta. — E se non è l'Essere per sè esistente, almeno è l'essere che può esistere; e non è il nulla assoluto, non è la negazione di ciò che è, e che può essere. — E se non può esistere, così com'è all'intelletto presente, secondo quell'universalità e necessità, è almeno un'attinenza con la realtà, è una ragione tipica, che trova finalmente la sua realtà nell'Assoluto, del quale rappresenta un modo di partecipabilità; e nel finito, di cui è norma.

È un'espressione, in segno e relazione reale; e *il termine reale da essa riferito, così è in sè, come è riferito*. Perchè essa espressione è per propria essenza, *secundum quod ipsa*, ordinata ad esprimere un reale in sè. Ora se quel ch'essa esprime non fosse realmente in sè, come è espresso, l'espressione non sarebbe essenzialmente ordinata ad esprimere un reale in sè. E conseguentemente l'espressione, che è il concetto del reale, esprimerebbe nello stesso tempo un reale in sè, e non l'esprimerebbe.

Il concetto semplice dunque dell'intelletto, così com'è, rappresenta essenzialmente la realtà in sè; e questa proposizione: *Obiectum intellectus est ens*, è analitica e, *a priori*, prodotta dalla sola analisi e

definizione del concetto semplice. E di fatti nella ragione dell'*intendere* è implicata quella dell'*esprimere*; e nella ragione dell'esprimere quella di *terminare reale*. Perchè, come è stato detto, *l'esprimere è referre reale*; e il *referre reale* importa un termine reale.

L'oggettività, poi, reale che appartiene essenzialmente ai concetti semplici, appartiene ancora ai giudizi immediati, derivati per via d'analisi dai semplici concetti; e altresì ai giudizi mediati anch'essi per via d'analisi dedotti dai giudizi immediati. Conciossiachè tutti sono nel semplice concetto compresi, e la loro realtà obiettiva non è che una spiegazione dell'implicato nella realtà obiettiva del concetto.

Tanta poi è la perspicuità obiettiva dei semplici concetti e dei suoi derivati, che l'intelletto non può riguardarla senza essere affatto convinto e costretto da essa. Nessuno può, riguardando al concetto dell'essere, non assentire alla proposizione: *Esiste qualche cosa*; — o a quest'altra: *Ciò che è, non può nel tempo stesso essere e non essere*. Il dissenso può ben essere nella bocca, ma nella mente giammai. « *Quaedam adeo vera sunt — dice S. Tomaso [Post. Analyt., lib. I, lect. 19] — quod eorum « opposita intellectu capi non possunt; et ideo interiori ratione eis obviari non potest, sed solum « exteriori, quae est per vocem ».*

Tanta è inoltre la determinazione dell'intelletto in ordine alla realtà in sè che, quantunque il giudizio possa errare in quelle proposizioni, le quali

non hanno una connessione evidente ed intrinseca coi semplici concetti, pure i termini semplici, che le compongono, non possono non rappresentare che ciò che è o che può essere: il falso non s'intende, non può intendersi, nel nulla, ma s'intende nell'essere.

Diremo dunque contro al celebre argomento, dato che l'intendere, atto immanente, non possa uscir fuori di sè e prolungarsi con contatto fisico insino alla cosa fuori esistente, e penetrarla; può, però, essendo l'intendere un'espressione, prolungarsi, come il fatto lo mostra, per via di relazione e d'espressione vivente.

#### CAPO QUARTO.

##### IL FONDAMENTO, LE NORME, IL PROCEDERE DELLA CRITICA KANTIANA.

Dopo di aver considerato e confutato il risultato della critica Kantiana, deve ora esaminarsi la via, ch'ei tiene per giungere a quel termine. Perchè l'errore non si comprende mai bene, se non se ne comprenda l'errare.

I. Comincia dunque il Kant dal dubbio universale, massime circa la ragione pura: circa i suoi concetti, i suoi principî, le sue conclusioni *pure* e *a priori*. Non è quello del Kant un dubbio metodico, quasi logica finzione, all'intento di meglio avverare la conoscenza; ma è un dubbio reale, sincero e, come dicono, coscienzioso. Il principio e il fondamento del criticismo Kantiano è questo dubbio.

Ma in verità così dubitare è una fantastica astrazione, ed è un'impossibilità per l'intelletto. Ch'io penso, ch'io sono, che vi ha proporzione ed accordo tra l'evidenza dell'intelletto e la realtà, che il principio di contraddizione sia una legge della mente e dell'essere, ecc., sono questi veri così certi, così evidenti, che a nessuno è dato il poterne dubitare. La natura intrinsecamente e necessariamente ci determina ad essi, e la loro evidenza ci conviene.

Che se questo dubbio si ammetta, chi criticherà? Di che sarà la critica? Quali norme mai la dirigeranno? E, essendo il criticare un giudicare in moto, ed esigendo il giudicare in moto certe previe conoscenze, principî cioè primi ed immobili, ammesso il dubbio universale, come potranno verificarsi queste esigenze? E, poichè il dubbio è una sospensione d'assenso, dove mai la ragione dubbiosa potrà trovare il motivo per uscire dal dubbio e dare l'assenso? Chi chiude gli occhi non può vedere, e chi dubita di tutto non può esaminare.

Ma, poniamo che il Kant riconosca la ragione pura co' suoi concetti e giudizi, come un postulato [§ 24], come un ordine cioè di conoscenze non dimostrate ancora, ma da supporre come accertate, per poter quindi esaminare quanto esse valgano, ne seguirà che tutto nella ragione pura sarà un postulato; dunque niente è in essa, che sia certo e dimostrato. Ma allora, dov'è il lume, dov'è la norma per poter fare l'esame e la dimostrazione circa la ragione pura?