

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?

II. Quanto alle norme, esse sono due: La prima è stabilita per inferire che la sola materia dell'umana conoscenza sono le impressioni della sensibilità, ed è: *Nihil est in intellectu si prius non fuerit in sensu* [Intr., § 1]. — L'altra, raccogliendola da quel che ei dice, serve a dedurre che l'intelletto non esce fuori di sè, ch'ei non conosce se non quello che dentro di sè appare, ha l'*esse intellectum* ed è la stessa cosa con l'intelletto. Possiamo stabilire questo principio così: *Nihil intellectus intelligit, nisi sibi ipsi fuerit idem.*

Ora la prima massima è vera per la conoscenza dei fatti esterni; puta, quante stelle sieno nel firmamento e quale sia il loro ordinamento. È vero anche che lo sviluppo della nostra ragione prende le mosse dai sensibili. Ma circoscrivere con quella massima i conoscibili dell'uomo, quasi al di là dei sensibili niente siavi di conoscibile per lui, ciò è falso. Perchè al di là dei sensibili esterni esistono i sensibili interni; e al di là dei sensibili esterni e interni havvi l'ordine delle nozioni logiche; e al di là di queste l'ordine dell'assoluta necessità ed universalità, l'ordine cioè delle ragioni ideali, havvi l'Assoluto, l'incommensurabile Realtà.

L'altra norma poi ancor essa deesi ripudiar come falsa. Perchè in una sola cosa nella conoscenza dell'uomo havvi identità tra il conoscere e il conosciuto, ed è il conoscere; perchè come l'amore amando ama senz'altro se stesso, così il conoscere conoscendo conosce senz'altro se stesso. Quanto poi alle altre cose, non esclusa la sostanza del cono-

scente, la conoscenza è essenzialmente relativa; e si fa, come si è detto, per via di forma relativa, che è l'istesso intendere terminato dal concetto. Questo intendere, dice Aristotele (*De Memoria et Remin.*, cap. I), « quatenus, aliud refert, est quasi « imago et monumentum ».

III. Finalmente, il procedere generale della critica Kantiana è dommatico, è sofistico, è il razionalismo assoluto.

1. Il dubbio dev'essere assoluto; il limite del nostro conoscere è dagli oggetti che i nostri sensi affettano; è necessario che la cosa si immedesimi con l'intelletto, perchè sia conosciuta in sè; la sintesi dell'impressione sensibile e delle forme, del tempo cioè e dello spazio, dei concetti puri, costituisce l'oggetto e la cosa pensata, ecc.; tutte queste proposizioni, ed altre molte, sono assunte dal Kant come decreti del sapere, e non provate. Il suo procedere dunque è dommatico.

E il Kant, queste massime stabilite come principî, tutto alla forza del raziocinio s'affida. Egli non considera il fatto della conoscenza, non lo scruta; per lui la critica non è un giudizio riflesso, che debba rispondere a questo fatto. Ora questo è il procedere del *razionalismo assoluto*. Esso, tutto informato da spirito di sistema, quasi figlio prodigo corre esulante dalla realtà; e della realtà non considera se non quel tanto che conviene al principio assunto ed alle sue conseguenze.

2. Per finirla, è un procedere tutto sofistico. Perchè in esso la riflessione è in ribellione contro al

fatto della natura; e l'oscuro è preferito all'evidente; e il principio indipendente è sottomesso al calcolo della conclusione; e la ragione, del cui valore si cerca, è riconosciuta come valida per giudicare sè stessa.

A questo aggiungi una fatica ingegnosa sì e molto sottile, però poco ordinata: un linguaggio oscuro, insolito, pieno d'equivoci. Tale è la via tenuta dal Kant nella sua critica.

Veramente, il metodo lo ha perduto. Volle dapprima comporre la ragione e l'esperienza, ma finì col perdere ambedue.

Il dubbio positivo circa il valore della ragione, il principio secondo il quale l'intelletto non attinge la realtà in sè, se a questa non è identico, sono le due voragini che l'hanno ingoiato.

Ma esaminiamo ora gli argomenti che possono addursi in favore della critica Kantiana.

CAPO QUINTO.

GLI ARGOMENTI

IN FAVORE DELLA CRITICA KANTIANA.

Ob. 1. Se la dottrina contenuta nella critica Kantiana è tale veramente quale qui fu giudicata, come si spiega la sua grande, universale e durevole influenza? Kant è il padre della moderna Filosofia.

R. Ciò si spiega a cagione della sua novità, e perchè proposta a un'età piena d'agitazioni, di-

stratta e stanca; perchè i partigiani di quasi tutti i sistemi: del sensismo, dell'idealismo, dell'accordo tra il sensismo e l'idealismo, tutti, secondo il loro modo particolare di vedere, trovano nella critica del Kant di che avvalersi. Gli scettici poi, e gli amatori di sogni, vi riconoscono il loro più solido sostegno.

Ob. 2. In tutti coloro che segnano un progresso, è uopo distinguere l'impeto e lo scompiglio dell'attacco dal risultato finale. Il risultamento finale della critica Kantiana è che gli oggetti dell'umano sapere devono essere i sensibili e non gl'intelligibili; e questo risultato è ottimo.

R. Gli oggetti reali dell'umano sapere, se son fatti esterni, sono rappresentati dal senso esterno; se fatti interni, dal senso interno; se nozioni logiche, dall'intelletto come forza astrattiva; se ragioni ideali, dallo stesso intelletto, in quanto è imagine e somiglianza partecipata dell'Assoluto. Essendo dunque le facoltà rappresentative degli oggetti, molteplici tra loro, con che ragione i soli sensibili sono i conoscibili dell'uomo? È uopo che tutte le forze vive dell'uomo sieno concordemente svolte; più studiosamente poi le forze superiori.

Ob. 3. La ragione di circoscrivere la conoscenza dell'uomo ai soli sensibili è che ove essa s'inoltri al di là, si perde e non progredisce: le scienze esatte e progressive non sono che nell'ordine dei sensibili.

R. Non bisogna mutar questione, scambiando la facilità e l'ordine nel procedimento del conoscere con le cose da conoscersi. Certamente, la prima di-

sciplina e istituzione dell'intelletto deve prendere le mosse dai sensibili, perchè questi sono più ovvi; prima degli altri, e più fortemente degli altri, conoscibili, fanno impressione nell'uomo. Ma è necessario dipoi l'estendersi più oltre, poichè le native facoltà stimolano a questo. Laonde dalla considerazione dei fatti esterni è uopo passare a quella dei fatti interni; e dipoi per virtù astrattiva elevarsi a quella delle nozioni logiche; e finalmente per virtù riflessiva alle ragioni ideali. Se i fatti esterni ed interni, percepiti che siano, non sono sottomessi al lume delle nozioni logiche, non possono esserci predicati, chè il fatto non si predica del fatto; e se i giudizi non si esaminino al lume delle ragioni ideali non possono giustamente stimarsi, nè stabilirsi con certezza. È in forza delle ragioni ideali che l'intelletto raccoglie l'intimo e l'occulto delle nature esistenti, donde e perchè siano. La conoscenza dell'Assoluto, e dei modi onde l'Assoluto è fuori partecipabile, è la base e la corona del sapere.

Ob. 4. Molti sono i punti comuni tra la Scuola e il criticismo Kantiano: che cioè l'oggetto reale dell'umana conoscenza sieno soltanto i sensibili; che le impressioni sensibili sieno distinte dai concetti puri; che questi non abbiano realtà oggettiva, se non confrontati coi sensibili [Cf. 1^a P., q. 84, a. 7, 8, e il Gaetano, ivi]; che l'origine dei concetti sia l'attività intellettuale. Ora come mai la Scuola può riprendere il Kant, mentre tanti sono i punti dottrinali tra loro comuni?

R. Questo dire proviene da una falsa interpre-

tazione dei detti della Scuola. Quando la Scuola insegna che l'essenza delle cose materiali è l'oggetto della mente, vuole essa dire che di tutte le sostanze esistenti, solo le sensibili, nello stato presente, possono *quidditativamente* conoscersi dall'intelletto dell'uomo; le altre poi secondo una certa analogia a queste.

È falso che, secondo la Scuola, non sieno rappresentati nella mente come oggetti reali che i soli sensibili: « Licet intellectus operatio — dice S. Tommaso [1^a P., q. 78, a. 4, ad 4] — oriatur a sensu, tamen in re apprehensa per sensum, intellectus multa cognoscit, quae sensus percipere non potest ». E, alcune questioni dopo, ne adduce la ragione: « Sensitiva cognitio non est sola causa intellectualis cognitionis. Et ideo non est mirum, si intellectualis cognitio ultra sensitivam se extendat » [1^a P., q. 84, a. 6, ad 3. — V. *Qq. dd.*, q. VI, *de Malo*, a. un. ad. 18; — *et de Veritate*, q. X, a. VII, ad 1].

Parimente quando dice che i giudizi della ragione, affinchè sieno veri, debbono essere accertati dalla testimonianza dei sensi, deve ciò intendersi dei giudizi che s'aggirano circa i sensibili, e circa nozioni raccolte dai sensibili.

La Scuola ammette sì ragioni ideali assolutamente universali, necessarie ed eterne, ma non priva queste ragioni di realtà esterna; perchè le stabilisce tutte nell'Assoluto. « Veritates aeternae fundantur in aliquo aeterno. Fundantur autem in ipsa prima veritate, sicut in causa contentiva omnium veritatis » (*Contra Gentes*, lib. II, c. 84).

Se la Scuola ammette i concetti della mente come produzioni spontanee della sua attività, ciò deesi intendere, non quanto alla cosa in sè, rappresentata dal concetto, ma quanto all'essere d'esso concetto, che è determinazione intrinseca della mente ed espressione della cosa.

Ob. 5. Ma è poi vero che la dottrina del Kant sia tanto assurda quanto si dice? Tutto è immanente nella conoscenza: la facoltà, l'atto, il termine formale dell'atto. Si può dunque dire: *Io conosco la cosa; — la cosa così apparisce essere in sè come io la vedo. Che realmente poi così essa sia in sè come io la vedo, ciò non posso dire*, perchè sarebbe un transito dal soggetto alla realtà in sè esistente fuori del soggetto.

R. La proporzione e l'accordo dell'intelletto con l'essere, e quindi il carattere oggettivo dell'intelletto relativamente alla realtà esterna, è verità prima, anteriore all'immanenza totale del pensiero. Ora una premessa primaria non può legittimamente impugnarsi da una premessa secondaria. Per la qual cosa non deve chiedersi: *Se il pensiero è immanente, come può egli riconoscere la realtà esterna?* Ma in senso inverso: *Se il pensiero conosce la realtà esterna, come può egli essere immanente?* — E allora devesi o negare l'immanenza totale del pensiero, attribuendogli una forza transuntiva di congiunzione e di penetrazione, oppure riconoscere, come facciamo noi, la totale immanenza del pensiero e negare la necessità del transito. Conciossiachè nel pensiero non v'è transito verso la cosa che è fuori,

ma vi è relazione: il pensiero per propria natura è l'espressione vitale della cosa in sè.

Ob. 6. Ma l'essere della conoscenza, non è desso intrinsecamente tutto apparenza. Dov'è dunque la realtà?

R. Certamente è apparenza, ma è apparenza che risponde alla realtà delle cose in sè. Suole questa apparenza appellarsi *imagine, similitudine, specie espressa*, ma è più esatto se si chiami *espressione*. Perchè questa voce meglio significa quello che essa è: *Una relazione, cioè un riferire mentale* di ciò, che è la cosa.

Ob. 7. Ma l'universalità, la necessità si predica del concetto; ed essa è affatto logico. Dunque anche il concetto è tutto logico.

R. Nel concetto havvi la cosa espressa, ed havvi il modo di necessità, di universalità, onde la cosa è espressa. La cosa per sè espressa, sempre è reale; perchè il reale soltanto può per sè esprimersi. La *necessità* poi e l'*universalità*, se significhi l'astrazione dalla contingenza e dalle condizioni individuali, o anche l'universalità, se significhi il rispetto di questa o quella natura a molti individui univocamente simili tra loro, è un modo tutto logico; per esempio la natura umana astratta rispetto a tutti e singoli gli uomini. Che se la necessità, l'immutabilità, l'eternità, l'universalità, significhi l'esigenza necessaria, immutabile, eterna, universale, perchè la ragione espressa sia così, e non altrimenti, allora è un modo reale nella ragione stessa rappresentata.

Ob. 8. Ma l'intelletto è fabbricatore di chimere, di cose che non sono, di falsità. Dunque non può dirsi che il reale sia per sè l'oggetto dell'intelletto.

R. Così argomentava Gorgia Leontino: L'uomo che vola, i carri che corrono nel mare, sebbene sieno cose da me pensate, non però esistono: *Non ergo cogitatur id quod est* [Sesto Empirico VII, I. *adv. Logicos*, p. 386]. Si risponde: L'intelletto ha per oggetto il reale nel concetto semplice, e in tutto ciò che immediatamente e mediatamente con necessità ed evidenza al semplice concetto si connette. Ora nè il volare con l'uomo, nè il correre dei carri col mare, ha connessione necessaria. È una composizione questa fittizia della mente, e affatto arbitraria: non si pensa come una realtà per sè, ma come un prodotto immaginario. Ciò non ostante, benchè la composizione manchi di realtà, pure i termini dei quali essa si compone: *l'uomo, il volare, il correre del carro, il mare*, sono reali nel fatto; e se pur nel fatto non fossero reali, lo sono sempre quanto alla loro possibilità.

Ob. 9. La ragione pura non può aver valore per la realtà. Essa è antitetica; circa la stessa cosa dice il sì e il no; contraddice se stessa. Dunque non è, e non può essere, il lume del vero.

R. Che il fondo stesso della ragione pura sia diretto da leggi realmente contrarie tra loro, questo non è, nè può essere. Non può essere che l'evidenza dei semplici concetti, e di quei giudizi che hanno una congiunzione necessaria, intrinseca, evidente coi concetti semplici, mostri il sì e

il no della stessa cosa, secondo la stessa ragione formale, nello stesso tempo. Perchè l'evidenza in essi è necessariamente ed evidentemente determinata e determinante. A modo di esempio, non è possibile l'antinomia nelle definizioni del semplice concetto dell'essere, della sostanza, ecc., nel principio di contraddizione, d'identità, ecc. L'antinomia se si propone, è l'affermazione e la negazione della stessa cosa, vale a dire il nulla; il nulla dell'oggetto, e, conseguentemente, il nulla dell'evidenza. Perchè non è possibile l'evidenza senza l'oggetto che si vede.

La sola cosa, che possa dirsi circa le antinomie, è questa: v'hanno certe conclusioni nell'umana conoscenza, che possono servire come premesse per inferire conclusioni opposte a conclusioni da altre premesse legittimamente dedotte. Per esempio: *Dio è immutabile* — *Dio è causa libera*, ecco due conclusioni dedotte dalla perfezione assoluta di Dio. Ora l'intelletto dell'uomo può servirsi come di premessa: *Dio è immutabile*, per provare che *Dio non è libero*, ed allora abbiamo un'antinomia: *Dio è causa libera*, perchè è perfezione assoluta; — *Dio non è causa libera*, perchè è immutabile,

Ora simili antinomie non sono, come vuole il Kant, leggi antitetiche insite alla ragione pura dell'uomo, chè questa è nata per manifestare l'essere, e non può manifestare ciò, che nullamente è. Esse sono accidentalmente nell'uso che facciamo di essa ragione; uso che è o *audace* o *inconsiderato*. Conciossiachè la ragione nostra nella presente vita

non è in tutto il suo pieno sviluppo, e quindi non vale per conoscere tutto, massime per comporre certe verità tra loro; specie se esse verità sieno di esseri altissimi, di relazioni nascoste, come quelle che sono tra l'Infinito e il finito. Avviene allora, che presumendo noi troppo *audacemente* della nostra sufficienza, vogliamo comporre tra loro certe verità, che non possiamo comporre, perchè esse, per insufficienza di virtù, non ancora sono pienamente conosciute. Conosciamo, sì, con certezza, l'immutabilità di Dio e la sua libertà; ma quell'essere d'una assoluta immutabilità e d'una assoluta libertà, non lo conosciamo con tanta perfezione da poter con piena luce la sua immutabilità con la sua libertà comporre. Quindi nasce per tutti il nodo difficile: *Se è libero, com'è immutabile? e se è immutabile com'è libero?* per gli audaci poi è l'antinomia: *Dio è libero, perchè è causa assoluta; Dio non è libero, perchè è immutabile.*

E le antinomie non solo nascono dalla nostra audacia, ma altresì dalla nostra *inconsideratezza*, quando cioè ragioniamo con falsi presupposti. E questo accade al Kant nella prima sua antinomia: *Il mondo ha cominciato nel tempo*, — altrimenti, se fosse senza cominciamento, una serie cosmica infinita, già sarebbe passata; e ciò non può essere: — *Il mondo non ha cominciato nel tempo*, — perchè cominciare nel tempo è essere preceduto dal tempo. Dunque se il mondo avesse cominciato nel tempo, sarebbe stato preceduto dal tempo. Ora un tempo, che precede il cominciamento del mondo,

è vuoto; e un tempo vuoto è impossibile. Dunque ripugna che il mondo abbia avuto cominciamento nel tempo.

La falsa premessa dell'argomento, che serve a provare l'antitesi, è questa: *Se il mondo ha cominciato, è preceduto dal tempo*. Della quale premessa se ne distinguiamo il senso, cade giù tutto l'argomento. — *È preceduto dal tempo possibile*, si conceda, — perchè prima che cominciasse il mondo presente, poteano essere altri mondi e il tempo con essi; — *È preceduto dal tempo reale*, si neghi, perchè il tempo reale è il moto reale delle cose, e se le cose non esistono, nè il tempo esiste. « Fidenter dico, scire me, quod si nihil praeteriret, non esset praeteritum tempus; et si nihil adveniret, non esset futurum tempus; et si nihil esset non esset praesens tempus » [S. Agostino, *Confess.*, lib. XI, c. 14].

È bene qui notare che tutti codesti argomenti, e altri che potessero mai arrecarsi, hanno un difetto originale, ed è che le loro premesse non hanno l'evidenza di questo principio ch'essi combattono: *Intelligibile est res* [C. G., l. 1, c. 43, ed. Uccelli], e quindi in massa possono tutti rigettarsi. « Quicumque ex iis — dice Aristotele [Top., lib. VIII, c. 5] — quae improbabiliora sunt conclusione, argumentari aggregantur, eos patet, non scite argumentari: proinde interrogantibus haec non sunt concedenda ».

Ob. 10. È difficile credere che una mente, come quella del Kant, abbia potuto abbracciare un risultato tanto ruinoso per la ragione umana.

R. Forse sulle prime l'intendimento del Kant

fu di moderare l'empirismo e l'idealismo, sforzandosi d'accordare tra loro il fatto e l'idea. Dipoi, come egli dice, le idee e lo scetticismo dell'Hume lo risvegliarono dal suo sonno dommatico e, sotto questo influsso, s'accinse alla critica della ragione pura. Dubitò egli di tutto; non volle come conoscibili, che le impressioni del senso; la realtà esterna gli parve inconoscibile. Laonde il risultamento della sua critica, contrariando la sua prima intenzione, fu la scettica, la scettica però perfezionata, che rende ragione delle illusioni dell'intelletto [V. *Metodologia trascendentale*].

Ma se egli si lasciò vincere dallo scetticismo quanto alla ragione speculativa, cercò però di liberarsene quanto alla ragione pratica; e ciò con incoerenza. Perocchè la ragione pratica presuppone la speculativa: questa discopre il vero, e quella il vero conosciuto ordina all'azione: la pratica scientificamente dipende dalla speculativa.

Veramente la critica Kantiana non ha prodotto niente; essa è tutta nell'assalto e nella negazione. Ma le sue ardite e potenti negazioni sono come colpi di martello. Chi legge e considera, si sente vivamente da essi percosso ed eccitato a meglio ripensare e accertarsi delle norme del vero; — dell'esistenza d'un ordine sempiterno di ragioni, reali per il loro fondamento; — a mettere più intimo accordo tra le idee e i fatti; e questi con quelle ispirare, animare, interpretare; — e ravvisare così l'immobile ordine delle idee nel mobilissimo e fugacissimo ordine dei fatti.

CAPO SESTO.

LA CRITICA DELLA RAGIONE PURA SECONDO LA VERA FILOSOFIA.

I. Spetta ora a noi proporre la critica della ragione pura, secondo i dettami della vera Filosofia. Dettami non strani, ma pieni di senso naturale. Raccolti non già da ragionamenti di Logica astratta e vuota, ma da una studiosa ricerca intorno al fatto della ragione pura, da una esaminazione sottile e precisa, che niente travia e niente mutila; che si contenta di tradurre in proposizioni ingenuie e chiare l'osservato.

II. La conoscenza dell'uomo, qualunque essa sia, nel suo essere di facoltà e di azione, nei suoi atteggiamenti e modi diversi, è un *fatto*. — È un fatto che è reale, finito, accidentale e non sostanziale, inerente, immanente e vitale. Il suo operare è un'illuminazione, ed è dall'anima, dell'anima; attua e perfeziona l'anima. È un fatto essenzialmente sperimentale, che sente nel suo intimo sè come conoscere, e il *me*, da cui essa conoscenza dimana. Non hanno questi fatti bisogno di prova; sono in noi, presenti nel nostro intimo; basta considerarli per riscontrarli.

Compito essenziale del conoscere è l'*oggettivare*, il rappresentare l'oggetto, una cosa cioè che all'anima s'affaccia e nella quale l'anima s'affissa.