

Progetto Manuzio



Antonio Rosmini Serbati

**Breve schizzo dei sistemi di filosofia moderna
e del proprio sistema**



www.liberliber.it

Questo e-book è stato realizzato anche grazie al sostegno di:

E-text

Editoria, Web design, Multimedia

<http://www.e-text.it/>

QUESTO E-BOOK:

TITOLO: Breve schizzo dei sistemi di filosofia moderna e del proprio sistema

AUTORE: Rosmini Serbati, Antonio

TRADUTTORE:

CURATORE: Ferrighi, Silvio

NOTE:

DIRITTI D'AUTORE: no

LICENZA: questo testo è distribuito con la licenza
specificata al seguente indirizzo Internet:
<http://www.liberliber.it/biblioteca/licenze/>

TRATTO DA: "Breve schizzo dei sistemi di filosofia moderna e del proprio
sistema",

di Antonio Rosmini;
con introduzione e commento di Silvio Ferrighi;
Classici della filosofia, 19;
Carlo Signorelli Editore;
Milano, 1942

CODICE ISBN: informazione non disponibile

1a EDIZIONE ELETTRONICA DEL: 23 dicembre 2005

INDICE DI AFFIDABILITA': 1

0: affidabilità bassa
1: affidabilità media
2: affidabilità buona
3: affidabilità ottima

ALLA EDIZIONE ELETTRONICA HANNO CONTRIBUITO:

Adriano Virgili, adrsad@tin.it

REVISIONE:

Silvana & Mimmo, luglio.29@tiscali.it

Catia Righi, catia_righi@tin.it

PUBBLICATO DA:

Catia Righi, catia_righi@tin.it

Alberto Barberi, collaborare@liberliber.it

Informazioni sul "progetto Manuzio"

Il "progetto Manuzio" è una iniziativa dell'associazione culturale Liber Liber. Aperto a chiunque voglia collaborare, si pone come scopo la pubblicazione e la diffusione gratuita di opere letterarie in formato elettronico. Ulteriori informazioni sono disponibili sul sito Internet: <http://www.liberliber.it/>

Aiuta anche tu il "progetto Manuzio"

Se questo "libro elettronico" è stato di tuo gradimento, o se condividi le finalità del "progetto Manuzio", invia una donazione a Liber Liber. Il tuo sostegno ci aiuterà a far crescere ulteriormente la nostra biblioteca. Qui le istruzioni: <http://www.liberliber.it/sostieni/>

ANTONIO ROSMINI

BREVE SCHIZZO DEI
SISTEMI DI FILOSOFIA MODERNA
E DEL PROPRIO SISTEMA

I SISTEMI DELLA FILOSOFIA MODERNA

GIOVANNI. LOCKE.

Il Locke tolse a sciogliere il problema dell'origine delle idee. Egli disse che tutte le idee venivano dalla *sensazione* e dalla *riflessione*. Per riflessione intendeva il lavoro della facoltà dello spirito umano sulle sensazioni. Negò conseguentemente che vi fossero idee innate. Per idee innate s'intendono cognizioni che l'uomo ha in se stesso per natura.

STEFANO DI CONDILLAC.

La filosofia del Locke fu diffusa in Francia dal Condillac, il quale la modificò. Il Condillac tolse via la riflessione del Locke, e pretese ch'ella non fosse che sensazione. In questa maniera si vantò d'aver semplificata la filosofia, riducendo tutte le cognizioni umane alla sola sensazione. Di conseguente, egli pretese che l'uomo avesse una sola facoltà, cioè la facoltà di sentire, e che la facoltà della memoria, dell'immaginazione, dell'intelletto e della ragione non fossero altro che diversi modi di sentire.

Questo sistema portò delle conseguenze nocevolissime alla morale e alla religione, perché, non avendo l'uomo altro che la facoltà di sentire, ne veniva di conseguenza che il male e il bene non fossero che sensazioni piacevoli o dolorose, onde si faceva consistere la morale nel procacciare a se stessi le maggiori sensazioni piacevoli, evitando le dolorose. Questo immorale sistema fu svolto in Francia dall'Elvezio (1712-1771) e in Inghilterra fu applicato alla prosperità pubblica dal Bentham (1748-1832) capo degli utilitaristi.

GIORGIO BERKELEY.

Il Berkeley fu un vescovo anglicano di buona intenzione, educato nella scuola del Locke. Mentre altri deducevano dal sistema sensitivo del Locke il materialismo, egli intraprese di dedurne lo spiritualismo, il che fa in questo modo. Ammise come cosa già provata e ricevuta universalmente al suo tempo che tutto il sapere umano si riducesse a un complesso di sensazioni. Quindi egli fece osservare che le sensazioni non possono esistere che nell'essere sensibile, di cui elleno sono modificazioni; le sensazioni adunque non son fuori dell'uomo, ma unicamente si trovano nell'uomo, nell'anima umana. Se dunque l'uomo altro non conosce che sensazioni, gli oggetti del suo conoscere non sono fuori di lui, ma sono nell'anima propria, sono modificazioni dello spirito. Dunque tutto il mondo esteriore non esiste se non in apparenza; esso non si compone che di sensazioni che nell'anima si manifestano come modificazioni della medesima. Questo sistema, che nega l'esteriorità corporea e non lascia sussistere che i soli Spiriti, fu chiamato *idealismo*. Il Berkeley applicò il suo sistema all'analisi dei corpi: enumera tutte le qualità corporee e dimostra di ciascheduna che essa altro non è che una sensazione. Quindi conchiude che tutto ciò che noi conosciamo dei corpi si riduce a un complesso di sensazioni, e che perciò le dette qualità sono in noi stessi e non fuori di noi come volgarmente si crede. Ne' suoi celebri *Dialoghi fra Filonous e Filylas* si fa l'obbiezione onde ci vengano le sensazioni, e risponde: dalla immediata azione che esercita Iddio sul nostro spirito. Egli dimostra coll'esempio dei sogni non essere necessario che v'abbiano presenti oggetti corporei, perché noi acquistiamo la persuasione della loro presenza, perché ne abbiamo il

sentimento. Quindi la vita umana, nel sistema del Berkeley, altro non è che un continuo sogno, e fra la vita e il sogno vi ha solamente questa differenza: che nella vita le sensazioni de' vari sensi sono legate fra loro in un modo armonico e costante, laddove nel sogno riescono disarmoniche ed incostanti, di modo che le sensazioni o immagini visive a ragion d'esempio, non hanno una corrispondenza con quelle del tatto.

DAVID HUME.

Anche l'Hume fu educato nella filosofia lockiana, ed ammise per cosa certa e senza esame il principio che tutte le cognizioni umane si riducono a sensazione. Ora, come da questo principio il Berkeley aveva derivato l'idealismo, così l'Hume derivò lo scetticismo, cioè il sistema di quelli che negano ogni certezza alle cognizioni umane. In questo modo egli lo dedusse: i ragionamenti dell'uomo, disse s'appoggiano sul principio di causa, il quale si esprime così: vi è l'effetto dunque vi è la causa. Ma questo principio è falso ed illusorio, perché la causa non può mai essere una sensazione, ma in caso che vi sia deve essere un ente attivo. Ora la sensazione non è un ente, ma la modificazione di un ente: non è attiva, ma passiva; dunque la sensazione non può essere mai la causa. Ma l'uomo non conosce che sensazioni, dunque non conosce mai nessuna causa: conosce sensazioni precedenti e susseguenti, ma ragiona falsamente quando crede che ciò che precede debba essere causa di ciò che sussegue, essendo falso l'argomento: *hoc post hoc, ergo propter hoc*. Dunque, ogni qualvolta l'uomo parla di enti, che suppone cause del mondo sensibile, egli presume di fare quello che non può fare, essendogli impossibile di arrivare, partendo dalle sensazioni, al conoscimento di qualunque causa. Questo sistema è manifestamente empio, perché, negando le cause, o mettendole in dubbio, nega o mette in dubbio anche l'esistenza della prima causa che è Dio stesso.

TOMASO REID.

Lo scozzese Reid fu atterrito dalle terribili conseguenze che dedussero dal sistema del Locke i due potenti ingegni del Berkeley e dell'Hume. Queste conseguenze che annientavano il mondo esteriore e la certezza delle cognizioni umane erano dedotte con tanto rigore di logica, che, concesse le premesse, non si potevano più rifiutare. Ma d'altra parte quelle conseguenze si opponevano al senso comune degli uomini e distruggevano la moralità e la religione, dunque non potevano essere vere. Il Reid ne concluse che il vizio doveva consistere nelle premesse, e che non si doveva accettare ciecamente il sistema del Locke, ma sottometterlo di nuovo ad un profondo esame per trovarvi il peccato nascosto. A questa impresa s'accinse con tutta la forza del suo ingegno, e finalmente credette di averlo trovato. Egli vide che il fatto della percezione umana non si fermava alla semplice sensazione. Se fosse vero che l'uomo non conoscesse altro che sensazioni, egli non potrebbe affermare che queste sole. Ma l'esperienza dice che egli afferma degli enti reali che non sono punto sensazioni: egli non crede di conoscere solo le modificazioni del suo proprio spirito, ma anche di conoscere inoltre delle sostanze diverse da se stesso che esercitano una azione sopra di lui. Convien dunque dire che egli non abbia solamente la facoltà di sentire, ma che possiede oltre di ciò un'altra facoltà misteriosa che, all'occasione delle sensazioni, lo spinge e costringe ad affermare un'esistenza al di là di queste. Ma in che modo si può spiegare una facoltà che afferma ciò che non si trova nella sensazione? l'oggetto di questa facoltà non dato dai sensi dove dimora egli? chi lo presenta allo spirito da percepire? Queste sono le questioni che si propose il Reid, e sono quelle che contengono il nodo della questione ideologica. Il filosofo scozzese vi rispose in questo modo: Non è da

uscire fuori del fatto: il fatto ci dice che lo spirito umano percepisce la sostanza, e l'ente, cose che non cadono sotto i sensi, che sono differentissime dalle sensazioni, ma che tuttavia le percepisce in occasione delle sensazioni. Dunque è da dire che lo spirito umano abbia nella sua stessa natura un istinto che a ciò lo porta. Questo istinto ammettevasi come una facoltà primitiva, di cui non può darsi una ragione ulteriore. Vi ha dunque, secondo il Reid, una suggestione della natura, come egli si esprime, per la quale l'uomo è necessitato, quando riceve le sensazioni, di non fermarsi in esse, ma di passare coll'atto del suo pensiero alla persuasione che v'abbiano gli enti reali, che si dicono corpi, cagioni delle sensazioni medesime.

Mediante questa facoltà primitiva, che afferma o percepisce la stessa sostanza corporea, egli credette di aver confutato l'idealismo del Berkeley ed assicurata l'esistenza dei corpi, come pure credeva d'aver confutato lo scetticismo dell'Hume riponendo il criterio della certezza nella facoltà primitiva della natura umana. Si lusingava altresì di aver conciliata in questo modo la filosofia col senso comune del genere umano, dal quale l'avevano deviata i filosofi inglesi.

Il merito della scuola Scozzese sta nell'aver fatto i primi tentativi di far uscire la filosofia del sistema sensitivo del Locke e del Condillac. Mentre pareva che la scuola scozzese avesse poste finalmente le solide basi del sapere filosofico, sorse il sofista di Konisberga a rovesciarle di nuovo e con maggiore rovina.

EMANUELE KANT.

Egli tolse in parola il padre della filosofia scozzese, Tomaso Reid e ragionò presso a poco così. Voi avete ragione dicendo che la persuasione che ha l'uomo dell'esistenza de' corpi non provenga dalle sensazioni, ma da una facoltà totalmente diversa di sua propria natura, per la quale l'istessa natura dello spirito umano l'obbliga ad affermare i corpi allorché la sua sensitività riceve le sensazioni. Ora, se la cosa è così, la fede che noi abbiamo della esistenza dei corpi è un effetto della natura del nostro spirito. Dunque se il nostro spirito fosse conformato diversamente non sarebbe necessitato ad affermare che i corpi esistono. Dunque la verità dell'esistenza dei corpi è soggettiva, cioè relativa allo spirito che la pronunzia, ma non è punto oggettiva; cioè a dire che ci sono i corpi, noi siamo obbligati ad ammetterlo, perché così informati e non possiamo resistere all'istinto della nostra natura che a ci porta; ma non ne viene mica da questo che i corpi esistano in se stessi, che abbiano una esistenza oggettiva indipendente da noi. Il Kant generalizzò questo pensiero a tutte le cognizioni umane, dicendo che essendo tutte atti e produzioni dello spirito, il quale non può uscire da sé, non potevano avere altra verità o certezza che soggettiva, e che quindi lo spirito non poteva mai assicurarsi se le cose fossero quali appaiono: egli osservò che tutti gli enti agiscono secondo le leggi della loro propria natura, e che le produzioni di questi enti tengono l'impronta di tali leggi. Se dunque le cognizioni sono prodotti dello spirito umano, anche esse debbono essere conformate secondo la natura e le leggi di questo spirito. E chi sa, diss'egli, che se v'avesse un altro spirito diversamente costruito dal nostro, non vedrebbe le cose tutt'altre da quelle che a noi appaiono? Egli addusse l'esempio di uno specchio che rende l'immagine secondo la forma delle cose che nello specchio si riflettono; di maniera che uno specchio curvo, a ragion d'esempio, rende tutti gli oggetti allungati, uno specchio concavo li rende accorciati.

Lo spirito umano, adunque, da le forme sue proprie agli oggetti delle sue cognizioni, e non riceve le forme dagli oggetti stessi. Ora l'ufficio del filosofo consiste nel trovare quali sieno queste forme, nell'enumerarle ad una ad una, e ciascuna descrivere colle sue proprie determinazioni. A tal fine non si richiede che osservare tutti gli oggetti dell'umano conoscere, trasportando le forme di questi oggetti nello spirito umano, e così rimuovendo

l'illusione *trascendentale*, per la quale l'uomo crede che le forme sieno dell'oggetto quando sono dello spirito stesso. Egli intraprese questo lavoro nella sua opera intitolata *Critica della Ragion Pura*. E condusse il lavoro nel modo seguente.

Egli disse che vi avevano due forme: l'una del senso esterno che si chiama spazio, l'altra del senso interno che si chiama tempo; vi avevano quattro forme dell'intelletto, che sono la quantità, la qualità, la modalità e la relazione; disse finalmente che vi avevano tre forme della ragione, che sono l'assoluta materia, l'assoluto tutto, l'assoluto spirito, cioè la materia, il mondo e Dio. Quindi egli pretendeva di conciliare insieme tutti i più opposti sistemi inventati dai filosofi. Li divideva in due grandi classi, che chiamava dei *dogmatici* e degli *scettici*. I dogmatici eran quelli che ammettevano la verità e la certezza delle cognizioni umane; gli scettici erano quelli che negavano alle cognizioni umane ogni verità ed ogni certezza. Diceva che avevano ragione gli uni e gli altri: avevano ragione i dogmatici perché esisteva una verità ed una certezza, ma soggettiva, cioè relativa all'uomo soggetto, avevano ragione gli scettici perché non esisteva una verità ed una certezza oggettiva, cioè degli oggetti considerati in se stessi, non potendo l'uomo conoscere di cosa alcuna come ella sia in se stessa. Questo suo sistema lo chiamava critico perché faceva la critica agli altri sistemi e alla stessa ragione umana; lo chiamava filosofia *trascendentale* perché trascendeva i sensi e l'esperienza e sottoponeva alla critica tutto ciò che l'uomo crede conoscere al di là del mondo sensibile; ma nel fatto il sistema del Kant è un sistema:

1°) *Scettico*, perché la verità e la certezza soggettiva ch'egli ammette non è verità né certezza se non per abuso di parole.

2°) *Idealistico*, perché non ammettendo l'esistenza de' corpi che soggettivamente, come produzioni dell'istinto e delle forme innate dello spirito umano, non li ammette se non in apparenza, negando loro un'esistenza propria. Di più, il suo sistema è l'idealismo trasportato dal particolare al generale, quell'idealismo che il Berkeley aveva applicato ai soli corpi, l'Hume a tutti gli oggetti dell'umana cognizione, sieno corporei o spirituali, sieno concreti od astratti.

3°) *Ateo*, perché se la ragione umana non può assicurarsi della verità assoluta ed oggettiva degli oggetti che le si presentano, non rimane più la possibilità di conoscere con certezza l'esistenza di Dio, divenendo anche Dio un'apparenza soggettiva; il che lo stesso Kant confessa apertamente facendo la critica a tutti gli argomenti recati dai filosofi per provare la divina esistenza e dimostrandoli tutti, come crede, inefficaci ed inutili.

4°) *Panteistico*, perché in questo sistema non rimanendo più nulla eccetto lo spirito, che in virtù de' suoi istinti e delle sue forme produce ed affigura a se stesso tutte le cose, ne viene che non esista se non una sostanza che è lo stesso soggetto umano, il quale porta tutto in se stesso l'universo e lo stesso Dio; Dio diventa in tale sistema una modificazione dell'uomo.

5°) *Spiritualistico e materialistico* ad un tempo, perché quello che si dice materia è nell'oggetto *Uomo* come una sua produzione, e quello che si dice spirito è pure nell'oggetto *Uomo* come produttore e modificante se stesso, onde lo spirito umano viene ad essere spirito e materia ad un tempo.

GIOVANNI AMEDEO FICHTE.

Il Fichte fu discepolo del Kant, e quando pubblicò la sua opera intitolata *La scienza della cognizione* credette dare una spiegazione scientifica del sistema del Kant. Ma il Kant non volle riconoscere in questa esposizione il suo sistema, e allora il Fichte si accorse d'aver inventato un sistema nuovo .

La differenza fra la *filosofia critica* e l'*idealismo trascendentale*, nome rimasto al sistema del Fichte, consiste in questo: che il Kant aveva detto bensì che l'uomo non può sapere se gli oggetti che gli appaiono sieno tali quali gli appaiono, ma non aveva esclusa la possibilità che fossero tali: potrebbero esistere indipendentemente dall'uomo, ma l'uomo non può accertarsene. Il Fichte negò al tutto questa possibilità affermando che essi non possono essere altro se non produzioni dell'uomo stesso, argomentando così: gli oggetti del conoscimento sono tutte produzioni dell'atto del conoscimento; ma l'atto del conoscimento è una produzione dello spirito umano: dunque anche gli oggetti sono produzioni dello stesso Spirito. Ma questi oggetti sono il mondo, Dio e l'uomo; dunque queste tre cose altro non sono che produzioni che lo Spirito rappresenta inanzi a sé come oggetti del suo conoscere. Il Fichte occupasi adunque nello spiegare come lo Spirito umano produce da se stesso tutte le altre cose. Egli dice che col primo pronunciato, colla prima creazione l'Io pone se stesso. Prima che l'uomo dica Io, l'uomo non è ancora sotto la forma di Io; col secondo pronunciato, che è una seconda creazione, l'uomo pone il non Io. Il non-Io è pel Fichte tutto ciò che non è Io, quindi il mondo esteriore, la divinità e qualunque oggetto del pensiero umano. Ora questi due atti, con cui lo spirito pone l'Io e il non-Io, sono correlativi, di modo che l'uno non può stare senza l'altro. Non può l'Io pronunciare se stesso se non contrappone a sé una cosa diversa da sé, colla quale contrapposizione nega se stesso e quindi si differenzia da tutto il resto. Non può pronunciare il non-Io, se al non-Io non contrappone l'Io, e quindi non lo apprende differente e distinto da se stesso. Così il Fichte stabilisce una prima operazione dello spirito, che chiama anche intuizione, e che ha due rapporti o termini che si negano reciprocamente. Con questa prima operazione misteriosa egli intende spiegare non solo l'origine della cognizione umana, ma l'esistenza di tutte le cose.

Contenendosi sotto la denominazione del non-Io tutto quello che non è Io, il non-Io racchiude tanto Iddio quanto il mondo. Quindi arriva all'assurda proposizione che non solo il mondo sia una creazione dell'uomo, ma sia una creazione dell'uomo Iddio stesso. Questo sistema chiamasi il sistema dell'*idealismo trascendentale* perché applica il principio idealistico del Berkeley a tutte affatto le cose, ne trae con una logica inesorabile tutte le conseguenze, e così ne discopre l'abisso; dichiara pure non sussistere il dubbio che ne rimaneva nella *filosofia critica* del Kant non forse le cose avessero una sussistenza propria. Egli dunque fece ritornare a scetticismo dogmatico lo scetticismo critico del Kant.

Da questo sistema del Fichte uscirono in appresso in Germania i due sistemi dello Schelling e dell'Hegel: il primo il sistema dell'identità assoluta, il secondo, il sistema dell'assoluta idea. L'esposizione di questi sistemi qui si tralascia, non sembrando necessari ad intendere quello che veniamo ad esporre, che è lo scopo di questo scritto.

CRITICA DEI SISTEMI PRECEDENTI

L'osservazione che fece lo scozzese Reid al sensismo del Locke, del Condillac, del Berkeley e dell'Hume, era giusta perché appoggiata sopra una più completa osservazione dei fenomeni dello spirito umano. Infatti se l'uomo non avesse che la facoltà di sentire, egli sentirebbe, ma non penserebbe. Il pensiero va al di là della sensazione, perché si pensano anche le cose che non cadono sotto i sensi, si pensa la sostanza, la causa, gli spiriti. Dunque gli oggetti del pensare umano non sono le semplici sensazioni, ma quello che è più difficile a bene intendersi, quantunque evidente, si è che il modo con cui si pensano le sensazioni è diverso da quello con cui si sentono. E nel vero il pensiero afferma la sensazione in se stessa, e però l'afferma tanto se ella è presente quanto se ella è passata o futura. Io, a ragion d'esempio, penserò al grato odore della rosa fiutata ieri : la sensazione non è più presente, ma il pensiero è presente. Dunque non è la stessa cosa la sensazione e il pensiero della sensazione. Lo stesso si dica d'una sensazione futura: io vo ripensando alle grate sensazioni di cui godrò domani alla caccia o in un pranzo: le sensazioni non esistono ancora, e il pensiero già esiste. Dunque l'essenza del pensiero è diversa da quella della sensazione. Quando la cosa sia così, devo concludere che anche là dove sia a me presente tanto la sensazione quanto il pensiero della medesima, queste due cose tuttavia differiscono fra di loro e l'una è altresì indipendente dall'altra. E quante sensazioni non prova l'uomo senza che le pensi? specialmente se le sensazioni non sono molto vive, o sono abituali e molteplici come quelle che ha l'uomo in ogni momento della sua esistenza. Esse passano inosservate: la mente, massime se è distratta e occupata in altro, non da loro alcuna riflessione. Quindi non è punto incomprendibile che vi abbiano degli esseri puramente sensitivi, e degli altri che uniscono alle sensazioni il pensiero. I primi sono gli animali bruti, e i secondi gli uomini. Questo basta perché il principio fondamentale del Locke e della sua scuola sia pienamente distrutto: egli ha confuso la sensazione col pensiero, e ha preteso di parlare di questo, mentre tutto ciò che diceva non si poteva applicare che a quella.

Ma se il Reid è riuscito facilmente a confutare il sensismo, egli andò poi ad urtare in uno scoglio. Perocché nello stesso tempo che conobbe il bisogno di fondare una filosofia del pensiero e di porgere una spiegazione singolare di questo fenomeno, che non poteva in modo alcuno spiegarsi ricorrendo ai sensi, egli si appigliò al partito di dichiararlo un istinto d'indole particolare e sua propria, del quale è dotata l'umana natura. In questa maniera egli non conobbe del pensiero che la parte soggettiva e dimenticò la parte oggettiva. Quindi non arrivò a conoscere la vera natura del pensiero medesimo . Perché il pensiero sta appunto in questo, che vi ha un oggetto presente al soggetto, il quale oggetto tuttavolta non si confonde mai col soggetto stesso, anzi da questo di continuo si distingue; e in questo distinguersi di continuo e necessariamente consiste il pensare, di modo che, qualora potesse l'oggetto confondersi col soggetto, il pensare sarebbe incontanente perduto.

Di questo errore del Reid approfittò il Kant per rivocare di nuovo in dubbio non solo l'esistenza de' corpi, ma tutti affatto gli oggetti della cognizione umana, dicendo che tutti questi oggetti non sono altro che produzioni del soggetto venienti da un istinto irresistibile connaturale all'uomo, come abbiamo detto di sopra; di che procedette l'idealismo trascendentale del Fichte, che non è che il compimento logico del sistema del Kant. Ora, per conoscere questo errore profondo, e fecondissimo d'altri errori, e finalmente del panteismo germanico, egli è d'uopo così argomentare: io so di non essere gli oggetti del mio pensiero; io so che gli oggetti del mio pensiero non sono io; per esempio, io so di non

essere il pane che mangio, il sole che vedo, la persona con cui converso. Questo mi è evidente, perché io sono così noto a me stesso, che se non mi fossi noto non sarei io. Dunque nessuna cosa può essere me senza che io lo sappia. Ma io non so che il pane, il sole, la persona con cui parlo siano me stesso; dunque so che non sono me.

Non può rispondere il Kant che io m'inganno, che le altre cose potrebbero essere me stesso senza che io sapessi, appunto perché se io non lo sapessi non sarebbero più io; giacché l'Io contiene la coscienza di se stesso. Senza questa coscienza di se stesso l'Io non sarebbe Io, ma sarebbe un'altra cosa. Dunque gli oggetti che stanno dinanzi al pensiero sono distinti essenzialmente dall'Io. Ne pure esser possono modificazioni dell'Io per la stessa ragione che le modificazioni dell'Io esistono come tali nella coscienza che costituisce la natura stessa dell'Io. Qualunque cosa adunque sieno gli oggetti del pensiero, il che poi rimarrà a cercarsi, rimane indubitato che essi non sono né l'Io, né la sua modificazione.

Gl'idealisti fanno qui questa istanza: Quale è il ponte di comunicazione fra l'Io e i suoi oggetti? può dunque l'Io uscire da se stesso ed arrivare ad una cosa fuor di sé?

Alla quale istanza si risponde così: La vostra dimanda sia pure difficile quanto si vuole, fosse anche una questione insolubile, può ella distruggere l'asserzione del fatto che abbiamo prima certificato? La logica vuole che quando noi abbiamo una verità di fatto, benché non sapessimo spiegarla, non dobbiamo tuttavia abbandonarla. L'unica conseguenza che ne dovremmo cavare sarebbe la necessità di confessare la nostra ignoranza. Questo tuttavia non è il caso nostro.

Anzi, riflettendo si scorge che l'istanza nasce da una ontologia materiale, applicando essi allo spirito quello che appartiene soltanto ai corpi. Una legge dei corpi è l'impenetrabilità per la quale un corpo non può stare nel luogo dell'altro. Ma chi ci ha detto che questa legge valga per tutti gli esseri anche incorporei? chi ci ha detto che valga per gli spiriti? Niente ripugna che per gli spiriti valga una legge opposta, anzi è consentaneo alla loro diversa natura. E come noi possiamo giudicare di questa natura? Noi certamente con argomentare per analogia dei corpi, ma coll'osservare e considerare gli spiriti in se stessi. Ora, osservando e considerando quale sia il nostro spirito intelligente, quali le sue passioni ed azioni, noi veniamo appunto a scoprire ch'egli obbedisce ad una legge tutta diversa dall'accennata dei corpi, e che lungi da potersi chiamare impenetrabile, egli tiene questa natura, che gli oggetti del pensiero possono essere in lui senza confondersi con lui stesso, rimanendo da lui pienamente distinti e diversi. La stessa parola *oggetto* usata dal senso comune degli uomini addita questo fatto colla sua etimologia, perché ha il valore di contrapposto (*obiectum*). Non essendovi alcuna assurdità in supporre che la cosa sia così, conviene ammettere il risultato dell'osservazione. Non vi è dunque bisogno di un ponte di comunicazione fra lo spirito e le cose, perocché quelle possono trovarsi immediatamente in questo, secondo quel modo spirituale che dicesi cognizione.

Che anzi una somigliante riflessione può farsi altresì stando all'ordine sensibile. In quest'ordine l'anima si definisce il principio sensitivo. Ora il principio sensitivo nella sua origine ha un termine il quale dicesi *sentito*. Al termine sentito non conviene propriamente la denominazione di oggetto (parola da riservarsi all'ordine intellettuale), ma tuttavia si avvera che il *sentito* dimora nel principio senziente e che non possa essere fuori di lui. Si avvera nello stesso tempo che il *sentito* non sia il *senziente*. Ora sotto la denominazione di sentito si abbracciano tutte le cose sensibili. Di qui procedono due conseguenze: la prima, che le cose sensibili non si possono in alcun modo confondere col principio che le sente, il che appieno confuta l'idealismo del Berkeley; la seconda che non a torto disse il Galluppi che il senso afferma le cose stesse immediatamente, e immediatamente le percepisce senza bisogno di alcun ponte di comunicazione.

Il sistema, adunque del Kant e quello del Fichte si fonda sopra il difetto di una compiuta osservazione della natura, pel quale difetto questi filosofi hanno confuso insieme

le cose più opposte: il soggetto con l'oggetto, il principio col termine; le quali se confonder si potessero, non esisterebbe più né il pensiero, né la sensazione.

LA FILOSOFIA PROPOSTA DAL ROSMINI

Dalle cose dette apparisce che l'oggetto conosciuto è cosa intieramente diversa da soggetto conoscitore. Il soggetto conoscitore è una persona, l'oggetto come tale è impersonale. Tuttavia si può in qualche modo dire che l'oggetto conosciuto sia un soggetto conoscente, senza confondersi menomamente con lui o mescolare la sua natura, anzi, distinguendosi da lui per modo che il distinguersi è uno de' caratteri essenziali della cognizione. Ma non si ha cognizione dove non vi ha distinzione tra soggetto ed oggetto.

La questione si riduce adunque donde venga l'oggetto del conoscimento; questa è la questione dell'origine delle idee e delle cognizioni umane.

Le cognizioni umane si dividono in due classi, che si chiamano cognizioni per *intuizione* e cognizione per *affermazione*. Le cognizioni per intuizione sono quelle che riguardano la natura delle cose in sé, le cose nella loro possibilità. Queste cose considerate in se stesse come possibili a sussistere e non sussistere sono appunto le idee.

Le cognizioni per via di affermazione o di giudizio sono quelle che noi acquistiamo coll'affermare o giudicare che una cosa sussista o non sussista.

Da questa definizione procedono due conseguenze :

1°) Che non possiamo avere questa seconda specie di cognizioni senza che preceda la prima, perocché non possiamo affermare che una cosa sussista o non sussista, se innanzi non conosciamo la cosa stessa nella sua natura possibile, esempio, io non posso dire che sussista un albero o che sussista un uomo, se prima non so che sia albero o che sia uomo. Ora il sapere che cosa è, viene al medesimo che conoscere la cosa nella sua possibilità, perocché io posso sapere che cosa è un albero, e tuttavia non sapere che quest'albero non ancora sussista.

2°) Che gli oggetti appartengono solamente al primo genere di cognizioni, perocché col secondo genere non si fa che affermare o negare la sussistenza dell'oggetto conosciuto col primo. Laonde questa maniera di cognizioni non somministra alla mente un oggetto nuovo, ma solamente pronuncia la sussistenza dell'oggetto che già si conosce.

La prima maniera, adunque, di cognizione è quella che ci porge gli oggetti possibili, e questi si chiamano idee; la seconda maniera non ci porge nuovi oggetti possibili, nuove idee, ma ci produce delle persuasioni intorno agli oggetti conosciuti.

Vi hanno adunque due termini delle cognizioni, le *idee* e le *persuasioni*: coi primi conosciamo il mondo possibile, coi secondi conosciamo il mondo reale e sussistente. Quindi due categorie delle cose: le cose possibili e le cose sussistenti; in altre parole, le idee e le cose.

Noi abbiamo veduto che gli oggetti delle nostre cognizioni sono essenzialmente distinti da noi stessi, che siamo il soggetto che li conosce. Sieno questi oggetti puramente possibili od anche sussistano, essi sono ugualmente da noi distinti ed indipendenti. Quindi ci viene una nuova luce per conoscere la natura delle idee, poiché noi siamo logicamente obbligati di conchiudere, da una parte, che le idee non sono un nulla, dall'altra, che non sono noi stessi, né modificazioni di noi stessi; finalmente, che esse hanno un loro proprio modo di esistere intieramente diverso da quello delle cose reali o sussistenti.

Questo modo di esistere degli oggetti ideali, ovvero delle idee, è tale che non cade sotto i nostri sensi corporei, e da questo è avvenuto che sfuggì intieramente alle osservazioni di molti filosofi, i quali procedevano a filosofare con un pregiudizio anticipato, pel quale supponevano che tutto ciò che non cade sotto il senso fosse nulla. Ma egli è un fatto che gli oggetti possibili non cadono sotto il senso, e quindi che non si può spiegare in

alcun modo la loro cognizione ricorrendo solamente ai sensi corporei, nuova confutazione ed evidente del sensismo.

Se dunque le idee, che è quanto dire gli oggetti ideali e possibili non vengono somministrati dai sensi, quale è la loro origine?

Conviene che premettiamo l'osservazione dei caratteri propri delle idee. Questi sono due principali, l'universalità e la necessità. In fatti un oggetto ideale, o meramente possibile, è sempre universale, in questo senso che egli solo fa conoscere la natura di tutti gl'indefiniti individui, ne' quali si realizza. Prendiamo, a ragion d'esempio, l'idea dell'uomo. L'idea dell'uomo è, come noi dicemmo, l'uomo ideale. Gl'individui umani realizzati possono essere in qualunque numero si voglia, e pure in tutti vi ha la stessa natura umana; la natura è una, gl'individui son più. Ora che cosa mi esprime e mi fa conoscere l'idea dell'uomo, l'uomo ideale? la natura. Chi dunque possiede l'idea dell'uomo, qualora avesse la facoltà creatrice, potrebbe con essa sola produrre quanti uomini gli piacesse. Medesimamente con essa sola tutti li conoscerebbe. Così uno scultore, il quale avesse concepito l'idea di una statua, potrebbe riprodurre questa idea nel marmo più e più volte senza che l'idea rimanga giammai esaurita. La statua ideale sarebbe una e sempre quella stessa, che qual tipo esemplare si rimane innanzi alla mente; le copie materiali sarebbero molte, tutte foggiate e conosciute colla stessa idea. Questo è ciò che si chiama l'universalità delle idee, e che le distingue categoricamente dagli oggetti reali, i quali son sempre particolari; come pure dalle sensazioni, che sono particolari anch'esse.

Il carattere della necessità è del pari evidente; poiché le idee essendo gli oggetti possibili, egli è chiaro che quel che è possibile non può a meno di esser tale, e quindi necessariamente tale. Il possibile è ciò che non involge contraddizione: ogni oggetto, adunque, che non involga contraddizione, di necessità è possibile. Ora tutti gli esseri finiti e reali nella loro realtà sono solamente contingenti, e non necessari, all'opposto degli esseri possibili. Perocché di qualunque oggetto finito o reale si può pensare egualmente che egli sia o che egli non sia, laddove dell'oggetto possibile non si può mai pensare che non sia, cioè che non sia possibile. A ragion d'esempio, l'uomo, nella sua possibilità, è necessario, perocché niuno può fare che l'uomo non sia possibile; un uomo reale, all'incontro, è contingente, perché può essere e può non essere, può darsi che sia o che non sia.

L'universalità, adunque, e la necessità sono i due caratteri primitivi delle idee, ma ad questi ne nascono due altri, che sono l'infinità e l'eternità.

Le idee hanno in se stesse una infinità, perché sono universali. Niuno essere reale e limitato è universale, perché è determinato a se stesso e incomunicabile ad altri. Dunque le idee non appartengono alla classe degli esseri reali limitati.

Le idee sono anche eterne, appunto perché sono necessarie; giacché quello che è necessario è stato sempre necessario e sempre sarà, e quello che è stato sempre e sarà, è eterno.

Dalla considerazione di questi eccelsi caratteri delle idee indusse S. Agostino, seguito poscia da S. Tommaso, e preceduto da Platone, che le idee risiedono in Dio come in loro fonte e principio.

Dalla quale sentenza il Malebranche dedusse il suo sistema, che l'uomo, ed ogni intelligenza finita, vede tutto ciò che vede, in Dio, sistema ultimamente difeso dalle imputazioni teologiche, che gli furono fatte, dall'E.mo cardinal Gerdil [1718-1802].

Noi non accettiamo intieramente questo sistema, di cui sarebbe troppo lungo l'istituire in questo luogo una critica, ma riconosciamo in esso un fondo di verità, e solo sui particolari cadono le differenze del sistema malebranchiano dal nostro.

Noi poniamo ogni diligenza nel distinguere le idee in quanto sono in Dio, e in quanto sono vedute dal nostro intelletto. Le idee sono in Dio in un modo diverso da quello nel quale risplendono alla mente nostra. Le idee in Dio hanno un modo di essere che non è diverso da quello di Dio stesso, e questo è il modo del Verbo divino; il quale è unico senza

alcuna distinzione reale in se stesso, ed è Dio egli stesso. Ma non così le idee risplendono alla mente nostra.

Nella nostra mente le idee sono molteplici e non costituiscono da sé il verbo dell'uomo; poiché verbo, ossia parola, esprime un giudizio, un'affermazione, un pronunciato che termina sempre nella realtà, laddove le idee pure non fanno conoscere che la possibilità. Quindi le idee vengono limitate dalla mente umana che le riceve, per modo che non possono più chiamarsi coll'appellazione di Dio, o di Verbo divino, perché Iddio è l'essere assoluto, a cui è necessaria la sussistenza; laddove le idee non sono che i possibili intuiti della mente. E tuttavia le idee ritengono alcuni caratteri della divinità, quali sono i sopra nominati, onde convenientemente si possono dire divine appartenenze.

Dalle quali considerazioni procede che, in generale parlando, l'origine delle idee viene da Dio, il quale le fa risplendere alla mente umana; né possono venire dall'uomo o dalle cose esteriori, perché gli esseri finiti non hanno que' caratteri sublimi, e nessuno dà quel che non ha.

Ma dopo di ciò si deve venire ad indagare in un modo più determinato l'origine delle idee umane, e sopra tutto spiegare la loro molteplicità, e mostrare altresì come esse concorrano a produrre quella classe di cognizioni che abbiamo chiamate di *persuasione*.

Vediamo adunque di classificare le idee e di rinvenire quale ordine di subordinazione tengano fra loro. In questa ricerca noi troviamo che v'ha un'idea sola appieno indeterminata e d'ogni parte universale, la quale è l'idea dell'essere. Tutte le altre idee sono più o meno determinate e fanno conoscere i possibili in una sfera più ristretta. Ora, tra l'idea indeterminata dell'essere e tutte le altre idee passa questa relazione, che le altre idee contengono sempre l'idea indeterminata dell'essere, a cui si sopraggiungono diverse determinazioni. Prendiamo in esempio l'idea della pietra, dell'albero, dell'animale e dell'uomo. Che cosa mi fa conoscere l'idea della pietra? Un essere, ma non qualunque essere, bensì quello che ha le determinazioni della pietra. Che cosa mi fa conoscere l'idea dell'albero? Un essere colla sopraggiunta della determinazione dell'albero. Che cosa mi fa conoscere l'idea dell'animale? Ancora un essere, ma determinato coi caratteri dell'animale. Che cosa mi fa conoscere l'idea dell'uomo? Sempre un essere, ma coi caratteri e colle determinazioni che sono propri dell'uomo. Dunque l'essere si trova in tutte le idee, e ogni determinazione non è altro che la stessa idea dell'essere vestita e limitata da certe determinazioni. Tutte le idee, adunque, hanno un fondo uguale, hanno un elemento comune, che è l'essere ideale o possibile.

Queste determinazioni sono più o meno complete, poiché o determinano pienamente l'essere, o lo determinano soltanto da qualche lato e lo lasciano indeterminato da qualche altro. A ragion d'esempio, io posso formarmi l'idea di un libro di una data grandezza, di una data forma, stampato con certi caratteri e, insomma, fornito di tutti gli accidenti che cadono in un dato libro. Questa è l'idea determinata di un libro, e tuttavia questa idea è generale ancora, perché è una pura idea, non è un libro reale, è un tipo, un esemplare che sta dinanzi alla mia mente, sul quale potrebbe formarsi un numero indefinito, un numero reale di libri tutti eguali. All'incontro, io posso avere medesimamente l'idea di un libro da qualche lato indeterminata, come avviene quando io penso a un libro co' suoi costitutivi essenziali, prescindendo dagli accidenti della grandezza, della forma, del carattere, ecc., ecc. Ora, le idee al tutto determinate si chiamano idee *concrete*; le idee da qualche lato indeterminate si chiamano idee *astratte*. Ma se io tolgo all'idea di libro tutte le sue determinazioni tanto accidentali quanto essenziali, mi sfugge dalla mente il libro, e non mi resta che l'idea di un essere al tutto indeterminato.

Le idee, adunque, sono distribuite nella mente nostra a forma di piramide che finisce in punta. Il primo strato di questa piramide è formato dalle idee concrete, al tutto determinate; le quali appunto per ciò formano un maggior numero. Gli altri strati sono composti da idee sempre meno determinate; le quali diminuiscono di numero quanto più

si rimuovano da esse le determinazioni. La punta della piramide è l'idea dell'essere unico e da tutti i lati indeterminato.

Volendo adunque dare una soddisfacente spiegazione dell'origine delle idee, è necessario di render conto di due cose: primo, dell'origine dell'idea indeterminata; secondo, delle sue determinazioni.

E in quanto alle determinazioni dell'idea dell'essere (che è appunto l'idea presa indeterminata) ne troveremo, facilmente, l'origine mediante la seguente osservazione.

Presupponendo che l'uomo abbia l'idea dell'essere, cioè che egli sappia che cosa è essere, incontamente s'intende come egli possa cangiare la sensazione in idee. Perocché quando egli sperimenta delle sensazioni, può dire seco stesso: qui vi è un essere limitato e determinato dalla sensazione. Per esempio, vedendo una stella, egli può dire col suo pensiero: questo è un essere luminoso, ecc. Le sensazioni, adunque, gli somministrano le prime determinazioni dell'essere, di modo che quando pensa un essere luminoso che agisca sul suo senso visivo, allora egli non pensa più solamente all'essere indeterminato, ma pensa un essere colla determinazione della luminosità, dei gradi intensivi di questa, della grandezza, della forma, ecc.. Tutte queste qualità rendono l'essere determinato, e tutte sono somministrate dal senso. Ma non è perciò che tali determinazioni dell'idea sieno le sensazioni stesse; il che s'intenderà distinguendo le diverse operazioni che fa in questa bisogna lo spirito umano.

In fatti, quando l'uomo alla vista d'una stella dice col suo pensiero: qui vi ha un essere luminoso, egli allora pronuncia una affermazione, un giudizio; e noi abbiamo distinte le cognizioni di affermazione dalle semplici idee. Ma abbiamo detto che quella maniera di cognizioni suppone queste ultime, di modo che non si può affermare la sussistenza di un oggetto di cui non si abbia affatto l'idea. Dunque nel giudizio con cui io affermo la stella presente a' miei occhi, il quale si chiama percezione della stella, già si contiene l'idea. Rimane adunque che noi con un'altra operazione dello spirito isoliamo l'idea dagli altri elementi della percezione. Ora questa operazione chiamasi *universalizzazione*, ed ella si fa in questo modo: nella percezione della stella il mio pensiero si trova legato coll'oggetto particolare e sensibile. Ma egli se ne può slegare prescindendo al tutto dal pensiero della sussistenza attuale della stella, mantenendone l'immagine, considerandola come stella possibile, come tipo ed esemplare di tutte quelle stelle uguali, indefinite di numero, che potrebbero essere realizzate dalla potenza del Creatore. Ora la stella possibile è appunto un'idea pura determinata. Questa determinazione possibile della stella non è più la sensazione, la quale è reale e non possibile; ma nondimeno la sensazione mi diede l'occasione di rinvenirla; e lo spirito intelligente la rinvenne col considerare siccome possibile ciò che la sensazione mi dava come reale. Il che lo spirito potè ben fare, avendo noi presupposto che egli conoscesse che cosa è essere possibile. Ma la stella possibile è universale; però questa operazione dello spirito viene da noi chiamata *universalizzazione*.

Coll'*universalizzazione* si formano le idee pienamente determinate, coll'*astrazione* si formano quelle idee che sono determinate solamente da qualche lato e che restano indeterminate da qualche altro. Così se il mio pensiero, oltre il prescindere dalla sussistenza della stella, prescinde ancora dalla grandezza, dalla forma, dal grado di luce e dagli altri accidenti della stella, che cosa gli resta? Gli resta ancora l'idea di stella, ma astratta, generica che può convenire egualmente alle stelle di 1^a, 2^a, 3^a grandezza, ecc. Questa idea è determinata in parte, perocché tale idea della stella non si può confondere coll'idea delle altre cose; ma rimane altresì in qualche parte indeterminata, poiché non conviene più a una stella che ad un'altra.

Presupposta adunque nella mente dell'uomo l'idea dell'essere possibile, non è difficile rinvenire le sue determinazioni; le quali la vestono, la limitano e la trasformano in tutte le altre idee. Le quali determinazioni vengono occasionate e materialmente somministrate

dalle sensazioni formate poi in idee dalle due osservazioni dello spirito umano, che abbiamo descritto, cioè dall'universalizzazione e dall'astrazione.

Resta adunque a spiegarsi onde proceda l'idea dell'essere universale, che è la sola idea indeterminata; data la quale allo spirito umano, non incontra più alcuna difficoltà la spiegazione di tutte le altre idee, perché, come abbiamo veduto, esse non sono altro che questa stessa idea dell'essere, che lo spirito umano veste di determinazioni in occasione delle sensazioni e in qualunque de' sentimenti che sperimenta.

E per giungere alla spiegazione di tale quesito conviene prima di tutto mettersi davanti all'animo que' corollari che dalle cose esposte discendono, i quali sono.

1°) L'idea dell'essere in universale è anteriore a tutte le altre, perché le altre idee non sono che la determinazione di lei, e il determinare una cosa presuppone che sia già la cosa da determinarsi.

2°) Questa idea non può venire dalla sensazione o da' sentimenti, non solo perché le sensazioni sono reali, particolari e contingenti, quando quell'idea porge allo spirito la notizia dell'ente possibile, universale e necessario nella sua possibilità; ma ben anche perché le sensazioni e i sentimenti non somministrano allo spirito altro che le determinazioni dell'idea dell'essere, le quali la limitano e la restringono.

3°) Ella non può venire ne pure dalle operazioni dello spirito umano, quali sono l'universalizzazione e l'astrazione; perocché queste operazioni altro non fanno che aggiungere determinazioni a quell'idea, togliere dopo aggiunto, e ciò in occasione delle sensazioni e de' sentimenti.

4°) Queste operazioni dell'intendimento umano non sono possibili se non presupposta l'idea dell'essere, che è il mezzo, l'istrumento, la condizione del medesimo.

5°) Quindi senza l'idea dell'essere lo spirito umano non farebbe più alcuna operazione razionale, resterebbe privo della facoltà di pensare e d'intendere, il che è quanto dire cesserebbe dall'essere intelligente.

6°) Che se col togliersi all'anima l'idea dell'essere ella rimane priva dell'intelligenza, e coll'accordarlesi questa idea ella diventa essere intelligente, dunque può dirsi che questa idea costituisca lo stesso lume della ragione, e così si scopre che cosa sia il lume della ragione da tutti ammesso, da nessuno definito.

7°) E poiché i filosofi sogliono chiamare forma quello pel quale una cosa è quello che è, perciò l'idea dell'essere in universale può giustamente chiamarsi la forma della ragione o dell'intelligenza.

8°) Per la stessa ragione questa idea merita l'appellazione di *idea* prima, di *idea* madre, di *idea* per se stessa e di luce intellettuale. E' *idea* prima, perché anteriore a tutte le altre; è l'*idea* madre, perché genera tutte le altre associandosi coi sentimenti mediante le operazioni dello spirito; è l'*idea* per se stessa, perché i sentimenti non sono idee, e lo spirito ha bisogno di aggiungerli come determinazioni a quell'*idea* prima a fine d'averne le idee determinate; finalmente è luce intellettuale, perocché essa è conoscibile per se stessa; laddove i sentimenti sono conoscibili per mezzo di lei, divenendo sue determinazioni, e come tali conoscendosi.

Le quali cose tutte attentamente considerandosi, viene sopra modo agevolata la soluzione del gran problema dell'origine delle idee e delle cognizioni umane. Che anzi, questo problema rimane già sciolto dallo stesso senso comune degli uomini. Perocché il senso comune ammette nello spirito umano un lume della ragione o dell'intelligenza, e questo lume lo dichiara così naturale e proprio dell'uomo, che differenzia l'uomo stesso dalla bestia. Ora, essendo dimostrato che questo lume della ragione non è altro che la stessa idea dell'essere in universale, consegue che, secondo la testimonianza del senso

comune, questa idea è naturale all'uomo e propria della sua natura, e perciò non è un'idea formata od acquistata, ma innata, cioè inserita in lui da natura, resa presente al suo spirito dallo stesso Creatore che lo ha formato. Infatti, l'essere conviene che sia noto per se stesso, o niuna altra cosa si trova che lo renda noto; che anzi, qualunque altra cosa si renda nota per lui, perocché ogni cosa essendo essere, se non si conosce che cosa è essere, non si conosce nessuna cosa.

E così rimane sciolta la gran quistione dell'origine delle idee, perocché tutte le idee specifiche e generiche si trovano essere la stessa idea dell'essere variamente determinata mediante le sensazioni e le operazioni dello spirito; e quell'unica idea primitiva non potendo di conseguente essere il prodotto di queste operazioni, di cui è la condizione indispensabile, conviene che sia data all'uomo dalla natura; di modo che l'uomo sappia che cosa è essere, senza che abbia bisogno d'impararlo, imparando tutte le altre cose coll'aiuto di questa primitiva cognizione.

Né si può ragionevolmente domandare una definizione dell'essere, come quello che è noto per se stesso e che entra nella definizione di tutte le altre cose: si può solamente descrivere, se ne possono analizzare i caratteri e nulla più.

L'idea abbiam veduto contenere la pura essenza della cosa; l'idea dell'essere contiene dunque e fa conoscere l'essenza dell'essere. L'essenza è immune dallo spazio: l'essere ideale, adunque, è incorporeo. Ma l'essere ideale è la forma dell'anima intellettiva, e per la semplice intuizione di quello l'anima intellettiva sussiste. Dunque anche l'anima intellettiva è incorporea: dunque è spirituale: dunque è incorruttibile e immortale.

L'essenza è anche immune dal tempo, perocché l'essere nella sua essenza è sempre l'essere e non può mai cessare; giacché sarebbe contraddizione che l'essere cessasse di essere l'essere. Dunque è eterno. Ma egli fu unito all'anima nel tempo. Dunque egli era prima che fosse l'anima umana, ed è indipendente da questa. Ma l'essere è luce intellettiva, e la luce intellettiva è condizionata all'esistenza in cui sia la luce. Dunque esiste una mente anteriore all'anima, una mente eterna, e questa è Dio; dunque esiste Iddio.

L'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima sono i due fondamenti della morale. Perocché Iddio è il fine al quale deve tendere l'anima immortale, e questo è quel dovere complessivo e sommario a cui si riducono tutti gli altri; così la ricerca astratta dell'origine delle idee diventa grave ed importante pei destini dell'uomo.