

VIII - SULL'ECLETTISMO FRANCESE

Lettera al dottore Luigi Gentili¹ a Prior-Park in Inghilterra

Non è facile il dire con brevi parole, in che differisca la filosofia da me proposta da quella del signor Cousin. Tuttavia, lasciando quanto n'ho già detto, e che voi avrete probabilmente letto¹, noterò alcune delle principali differenze, in che le due filosofie grandemente si dispaiono.

E, per avere un confine al mio dire, io mi propongo di non uscire dal libro poco fa pubblicato dal Garnier, che contiene il Corso delle Lezioni date dal signor Cousin² nel 1818, e che fu pubblicato coll'approvazione dello stesso chiarissimo professore². In questo libro ci sono de' brani, dove il signor Cousin compendia se stesso; i quali, raccogliendo in breve e fedelmente la sua dottrina, potranno servire di solido fondamento alle nostre osservazioni.

E appunto in uno di tali sunti, che il professore fa del proprio sistema, io mi scontro alla Lezione VI; e da esso incomincerò; u-

-
1. L'autore parlò del sistema del professor Cousin nel *N. Saggio sull'origine delle idee*, sez. VII, c. III, e altrove.
 2. *Cours de Philosophie professé à la Faculté des lettres pendant l'année 1818, par M. V. Cousin – Publié avec son autorisation par M. Adolphe Garnier, maitre de conférence à l'école normale, Paris 1836* ².

diamone, senza perder tempo, le prime parole.

«Noi siamo partiti dai presenti dati della coscienza umana, e colle indicazioni forniteci da tali dati, noi ci siam provati a raccapezzare l'origine di que' dati, cioè a dire lo stato primitivo dell'intelligenza».

Questo è il vero, anzi l'unico metodo di filosofare sullo spirito umano: egli è quello, a cui io mi sono sempre attenuto, e dove vi ha unanimità nelle due filosofie. La differenza fra noi non principia se non quando si viene ad applicare il metodo; e i risultati che se n'hanno, non poco diversano fra di loro.

«Noi abbiamo fermato, continua il professore, che il primo fatto della coscienza si compone di due elementi variabili, e d'un terzo reale come gli altri due, ma invariabile, cioè a dire del ME, della natura esteriore³, e dell'essere universale e assoluto. Noi abbiamo detto, che la filosofia si pone al punto di veduta riflesso, e comincia per conseguente dalla riflessione; ma che la vita intellettuale dell'umanità è tratta in moto dalla spontaneità, e che la spontaneità e la riflessione non contengono né più né meno elementi l'una che l'altra».

Ora noi siamo d'accordo in ammettere che la filosofia comincia dalla riflessione, e che alla riflessione precede una vita intellettuale spontanea. Ma già cominciamo a differire circa la natura della *spontaneità*, e circa il numero e la qualità degli elementi onde si

3. In molti luoghi il signor Cousin indica la natura esteriore col vocabolo NON-ME. Questa maniera, dovuta a Fichte, involge un errore ogni qualvolta si adopera a significare esclusivamente la *natura*. Ella propriamente significa tutto ciò che non è ME, e però anco l'infinito. Le tre categorie dunque di Fichte si riducono a due, volendo attenersi a questi vocaboli, cioè non v'ha altro se non un ME, e un NON-ME: perocché fra l'essere ME, o non essere ME niente v'ha in mezzo. Né credasi questa una sottigliezza: l'osservazione riuscirà importante a quelli che conoscono i sistemi filosofici.

vuol composto il suo oggetto. A sporre con chiarezza queste differenze è uopo che noi riprendiamo quel primo fatto della coscienza, onde il professore muove il suo ragionare. Che cosa è dunque la coscienza pel professor Cousin?

Udiamo lui stesso a definircela:

«Qualche volta si considerò la coscienza come una facoltà speciale dello spirito umano. Egli è un grave errore. La coscienza non è che il risultato, il prodotto della stessa attività intellettuale. Questa attività s'applica a una moltitudine d'oggetti diversi, ma ella non può non essere spettacolo a se stessa. Ogni intelligenza, per questo appunto che è intelligenza, dee necessariamente comprender sé nel novero delle sue cognizioni: e questa veduta inevitabile di se stessa è ciò che si chiama coscienza. Laonde la coscienza non è altro che ciò che è l'intelligenza stessa. Se l'attività intellettuale è vaga e indeterminata, la coscienza sarà indeterminata e vaga; se l'azione dell'intelligenza fu chiara e precisa, si troverà nella coscienza la precisione e la chiarezza»⁴.

Secondo il professore dunque non si può dare alcun atto intellettuale, senza che esso abbia la coscienza di sé. La mia opinione si allontana grandemente da questa dottrina: io convengo con lui in affermare che la coscienza non è una facoltà speciale, e che ogni coscienza è un prodotto dell'attività intellettuale; ma io nego al tutto, che ciascun atto dell'intelletto involga una veduta inevitabile di se stesso, e però la *coscienza* di se stesso. Io dico, che la coscienza si produce in noi a due condizioni; cioè 1° a condizione che noi abbiamo un sentimento (ché per me il sentimento è sempre diverso dalla coscienza), 2° a condizione che noi facciamo un atto intellettuale, il quale abbia per *oggetto* quel sentimento. Se io ho un dolore, e se io penso a questo dolore, tosto ch'io ci penso,

4. *Leçon II.*

ho coscienza del dolore; ma se io non ci pensassi punto né poco, avrei bensì il sentimento, non ancora la coscienza del dolore. Ma poiché è sommamente naturale nell'uomo, massime già sviluppato, che il dolore attragga subitamente a sé il pensiero, perciò si confonde assai facilmente il *sentimento* del dolore colla *coscienza* del dolore, e si crede che una cosa sia l'altra.

Ne' bruti all'incontro, ne' quali non si dà *pensiero*, ma solo *senso*, può concedersi il sentimento doloroso, ma in nessuna maniera la coscienza del dolore. Quello che dissi del dolore, dicasi di ogni altra operazione umana. Qualsivoglia operazione umana, o appartenga ella all'ordine sensitivo, o a quello dell'intelligenza, involge un sentimento nell'umano soggetto che la fa; poiché l'uomo è un soggetto essenzialmente sensitivo, e ogni modificazione di un tal soggetto è sensibile. Perciò anche tutti gli atti dell'intelligenza involgono un sentimento, sebbene talora tenuissimo e non avvertibile di leggieri; ma non avviene per questo, che involgano la coscienza di se stessi. La coscienza di un atto nostro intellettivo non è dunque contemporanea all'atto stesso, ma posteriore ad esso: s'acquista, e s'acquista non col medesimo atto intellettivo, che è l'oggetto della coscienza, ma con un altro atto pure intellettivo, che si volge sopra il primo. Quando io penso a' miei pensieri, allora io acquisto la coscienza de' miei pensieri; ma io posso avere de' pensieri in me, senza che io punto né poco ci rifletta, e però senza che io m'abbia di essi coscienza.

Egli parrà bene strano a noi questo fatto; ci ha la sua ragione, perché a noi paia strano. Per altro la natura, per misteriosa che sia, è fatta così, e bisogna pigliarla come è fatta. Egli è vero che molte volte a me torna facilissimo il riflettere a' miei pensieri, e che, riflettendovi io n'acquisto immantinente coscienza. Acciocché io faccia ciò, basta la più lieve cagione che mi richiami sopra me stesso. Ma appunto per ciò, che questa coscienza de' propri pensieri s'acquista in un istante impercettibile, s'acquista quando

si voglia, purché si voglia; appunto perciò avviene che si trascuri la distinzione fra un atto dell'intelligenza e la coscienza del medesimo atto, che tien dietro a lui così celere e a lui legasi così stretta, e che vengasi a credere falsamente, che ogni atto dell'intelligenza per sua propria natura conosca se stesso. All'incontro io ho stabilito in molti luoghi delle mie opere la proposizione direttamente contraria, cioè che «ogni atto dell'intelligenza mi fa conoscere il suo oggetto, ma è incognito a se medesimo».

Dissi, che molte volte è facile ed istantaneo l'acquistare la coscienza de' nostri pensieri e de' nostri sentimenti, ma qui devo limitare anche più questa mia affermazione. E certo, molte e molte volte sono in noi de' pensieri, sono de' sentimenti, e fin anco delle sensazioni corporee, di cui ci è difficilissimo aver coscienza. La prova di ciò si è quella sentenza, «Conosci te stesso»; che fu riputato da tutta l'antichità il più importante e il più difficile precetto della morale filosofia. Se la coscienza di tutto ciò che passa in noi, fosse sempre facile ad acquistarsi, se ogni nostro pensiero racchiudesse la coscienza di se stesso, niuno avrebbe bisogno di studiare gran fatto per scoprire a se stesso le proprie propensioni e tutto ciò che passa nella sua mente: non direbbesi che il cuore umano racchiude dei profondi secreti, che l'uomo è un mistero a se stesso: la filosofia, almeno in quella parte che riguarda l'uomo, non sarebbe più una scienza; né potrebbe cader mai discrepanza nelle opinioni risguardanti le origini de' nostri pensieri e quelle delle nostre affezioni, la qual discrepanza pure è tanta.

Ma il fatto si è, che, per aver coscienza di ciò che passa nell'intendimento nostro e nel nostro cuore, c'è bisogno assai sovente di una lunga riflessione, e non ne veniamo tuttavia a capo perfettamente. Pure quelli che acquistarono l'abito di dirigere la propria riflessione sopra di sé, quelli che più costantemente s'applicano all'esame del loro interno, trovano meglio degli altri, e ogni dì s'accorgono di qualche nuovo fenomeno, di qualche nuo-

vo pensiero, di qualche nuova legge del proprio sentire e del proprio pensare, di cui prima non avean preso sentore. Ora, se fa bisogno tanta attenzione e tanta riflessione sopra di noi, a renderci consapevoli di quanto ci passa nella mente e nel cuore, non è dunque vero, che la ragione per la quale la coscienza nostra è spesso vaga e indeterminata, sia, perché, come vuole il signor Cousin, l'attività stessa intellettuale è indeterminata e vaga; e che ogni qualvolta l'azione dell'intelligenza è chiara e precisa, n'è pure precisa e chiara la coscienza.

Questo è un errore, che viene dal precedente. L'uomo, cominciando a ragionare, muove dallo stato in cui si trova. Egli comincia a riflettere sopra di sé. E queste prime riflessioni gli danno una coscienza ancora indeterminata e vaga dei propri pensieri. Da questo egli tosto conchiude, che i suoi pensieri sono vaghi e indeterminati. Ma questa conclusione è sbagliata. Egli prende la coscienza de' suoi pensieri pe' pensieri stessi; egli prende la coscienza dello stato della sua intelligenza, per lo stato medesimo dell'intelligenza. E un tale sbaglio gli è ben naturale; ché l'uomo non conosce i propri pensieri, se non per la coscienza de' medesimi, ottenuta mediante riflessione. Egli parla dunque de' pensieri, solamente *in quanto* gli sono noti mediante la coscienza ch'egli ne ha. Ora se la riflessione è imperfetta, la coscienza di que' pensieri rimansi imperfetta, vaga, indeterminata; conchiude dunque, che i suoi pensieri realmente sono vaghi e indeterminati.

Ma porti quest'uomo più oltre le sue riflessioni: continui a meditare sopra i propri pensieri: egli ci vede quello che prima non ci vedea: ci trova un ordine: ci trova delle leggi: vede che gli uni nascono dagli altri, alcuni esser derivati, altri primitivi: segna le differenze fra loro, le differenze degli oggetti stessi de' pensieri. Tutti questi studi sopra qual libro li fece egli un tal uomo? Sopra se stesso, sopra la pagina scritta, per così dire, della propria mente. Se ci ha osservate tante cose, se ci ha trovato un ordine così di-

stinto, così preciso, così luminoso, potea trovarcelo egli, se non ci fosse stato? Dunque c'era già ne' suoi pensieri primitivi tutto ciò che ci ha poscia trovato colla riflessione; c'era certamente; ma tutto ciò era privo di coscienza, appunto perché non era sopravvenuta la riflessione a formare la coscienza.

E bene, quest'uomo, dopo aver tanto riflettuto sopra se stesso, dopo essere stato sì a lungo spettatore di ciò che passa nell'anima sua, che cosa dice? che conchiude? Ora sì, dice egli a se medesimo, io ho chiariti i miei pensieri: la mia intelligenza si è resa determinata e precisa; ed è perciò, che anche la mia coscienza di essa è piena di lume e di precisione.

Quest'ultima conclusione ch'egli ne tira, è lo stesso sbaglio ch'egli commise quando giudicò i suoi pensieri oscuri, perché oscura ne avea la coscienza. La coscienza non si è resa chiara perché i suoi pensieri si sieno chiariti e distinti: i pensieri anteriori alla coscienza erano già distinti e chiari altrettanto quanto dopo la formazione di essa; ma la loro distinzione, la loro chiarezza non era passata ancora nella coscienza, e però non era avvertita dall'uomo, il quale, non avvertendola, la negava. Dunque, se quest'uomo voglia considerare che tutta quella chiarezza e quella luce, che dice d'aver guadagnato, non è che l'effetto dell'attenzione e della riflessione sua posta sui primi suoi pensieri, egli si accorrerà facilmente, che la luce era precedente alla sua coscienza, sebbene egli non se ne potea accorgere prima che la coscienza stessa se ne fosse formata. Così colui che volge gli occhi alla chiarezza del sole, non giudica temerariamente, se dice che il sole esisteva prima che fosse da lui riguardato: e a chi gli dimandasse: «Come potete sapere che il sole sia prima di quell'istante nel quale voi lo vedeste, quando prima di quell'istante voi non l'avete veduto?»: può rispondere ragionevolmente: «Io so che il sole è precedente all'atto con cui io lo vidi, non perché io prima il vedessi, ma per la natura di quest'atto stesso, che suppone precedente il sole, giacché non si può vedere ciò che non è».

Concludiamo circa la dottrina intorno alla coscienza: le differenze fra il signor Cousin e me sono due: 1° Egli suppone, ciò che non prova, che l'attività intellettuale involga seco inevitabilmente la coscienza; quando io dico che l'attività intellettuale, come ogni altra attività umana, involge bensì un *sentimento*, ma non la *coscienza*. 2° Egli dice che i gradi d'indeterminato e di vago che ha la coscienza de' nostri pensieri, dipendono unicamente dall'indeterminato e dal vago che hanno i nostri pensieri; là dove io dico, che la chiarezza e la determinazione di quelli e di questa dipendono da cagioni al tutto diverse; dico che i pensieri anteriori alla coscienza possono essere chiari e distintissimi, e questa tuttavia esser vaga, indistinta e fin anche nulla; e che la chiarezza e la distinzione della coscienza si vanno aumentando mediante l'opera della riflessione, quando i pensieri primitivi non dipendono dalla riflessione, ma dalla intelligenza spontanea, o diretta.

Il signor Cousin sembra venire con noi, là dove definisce la coscienza così: «La vita intellettuale, raddoppiandosi sopra se stessa costituisce ciò che si chiama coscienza»⁵. Questo è appunto ciò che diciamo noi: da cui ne induciamo la conseguenza, che dunque la coscienza non c'è, prima che la vita intellettuale, raddoppiandosi sopra se stessa, la costituisca. Ma con una contraddizione egli ne deduce in quella vece tutto l'opposto, continuandosi a dire così: «Come questa vita è doppia, si può dire che ci abbiano due coscienze, la coscienza spontanea e la coscienza volontaria e riflessa»⁶. Ora noi con sua buona pace replichiamo, che se ciò che costituisce la coscienza è il *raddoppiamento* della vita intellettuale sopra di sé, com'egli stesso afferma; a costituire due coscienze sarebbe bisogno non già solo una doppia vita, ma un doppio raddoppiamento della vita, e perciò una quadruplicata vita.

5. *Deuxième Leçon.*

6. *Ivi.*

Ma io voglio spingere più avanti questa osservazione; voglio mostrare, come questo primo errore intorno la coscienza ne conduca dietro a sé necessariamente degli altri: e tanta è la forza dell'errore, tanta è la violenza che esercita negl'ingegni più conseguenti, che li trascina ove vuole, che li caccia anche là dov'essi meno bramerebbero di pervenire. Quale spettacolo più strano, che il vedere il signor Cousin ritornato Condillachiano? So bene, che al solo annunziare una cosa simigliante, ciascuno esclama al paradosso; ma per dirlo di nuovo, a quali passi un error solo non sa condurre la mente d'un filosofo?

Consideriamo bene l'errore del signor Cousin da noi accennato; consiste nel confondere due elementi in uno solo, cioè il *sentimento* colla *coscienza*. Il signor Cousin vide che ogni atto intellettuale involge un sentimento; dunque, conchiuse, non si dà un atto intellettuale senza la coscienza di sé; dunque ci sarà una coscienza spontanea e una coscienza riflessa, come ci sono degli atti intellettivi spontanei e degli atti intellettivi riflessi: questo è l'error primo. Ma se il *sentimento* si confonde colla *coscienza*, la conseguenza è irrepugnabile: dappertutto dove c'è sentimento, ci sarà coscienza. Dunque anche nella sensazione animale ci sarà coscienza. Ma la coscienza appartiene alla vita intellettuale, anzi è un raddoppiamento della vita intellettuale; dunque anche nella sensazione animale ci sarà vita intellettuale, ci sarà un raddoppiamento di vita intellettuale. Non siamo noi arrivati sul territorio di Condillac?

Che cosa è il Condillachismo nel suo fondo, se non il sistema che confonde il *sentire* coll' *intendere*? o che se non li confonde, non li distingue essenzialmente? Che cos'è, se non il sistema che dà allo stesso senso corporeo il potere di giudicare? Abbiamo dunque detto una cosa troppo lontana dal vero, quando abbiamo paragonato Cousin a Condillac? Il professore di Parigi non si fa indietro da tutte le accennate conseguenze, anzi le confessa, le riceve espressamente: udiamo le sue proprie parole:

«La sensazione è ella l'impressione organica? Non contiene ella un elemento intellettivo?»⁷. Ecco fatto entrare nella stessa essenza del sentire un principio, che appartiene all'intelletto: proseguiamo: «Se non ci fosse stato movimento organico, senza dubbio non ci avrebbe né piacere né dolore; ma se il ME non pigliasse cognizione di questo movimento, il piacere e il dolore non esisterebbe»⁸. Ecco come il professor di Parigi, non diversamente dal Condillac, insegna, che non si dà né piacere né dolore senza cognizione. Di che viene il conseguente, che anche alle bestie è uopo dare intelletto, quando non voglia adunarsi co' Cartesiani, facendole macchine.

Continua ancora: «Egli è dunque mestieri che il fenomeno passivo dell'irritazione organica faccia giocare l'attività del ME, in altre parole svegli la *coscienza*, acciocché si produca la *sensazione*»⁹. Ecco come *coscienza* e *sensazione* o è il medesimo, o almeno sono indivisamente associate, di guisa che la sensazione non si può produrre senza la coscienza, a malgrado che il professore abbia dichiarato, che la coscienza appartiene alla vita intellettuale. Di più ancora (s'oda bene, non è il Condillac che parla, ma il Cousin): «Conoscere è giudicare; e come sentire è conoscere che si sente, così sentire può dirsi che sia giudicare»¹⁰. E se vogliasi udire il Cousin divenuto più condillachiano di Condillac medesimo, continuiamo tuttavia: «Il giudizio è l'elemento intellettuale della sensazione; e non è un giudizio solo, ma molti che figurano nel fenomeno sensibile; io potrei mostrare che non ci ha sensazione senza un giudizio sul tempo, sulla sostanza, sullo spazio, sulla

7. *Cinquième Leçon.*

8. *Ivi.*

9. *Cinquième Leçon.*

10. *Ivi.*

causa, ecc.»¹¹.

La confusione, cioè l'assorbimento de' due elementi è completo; tutto ciò che si trova nell'intelletto di più sublime, avvi già precedentemente, secondo il professore, nel fenomeno della sensazione. Il Condillac non è mai stato tanto sensista; poiché sebbene attribuisca tutto alla sensazione, tuttavia non seppe riconoscere così espressamente nella sensazione le più nobili parti della intelligenza: il Cousin fece una più piena indagine di questa sublime facoltà, innalzonne i pregi fino alle stelle, ma tutto ciò per farne poi un omaggio, un sacrificio al fenomeno della sensazione corporea!

Dopo di ciò, non ci sarà più difficile a formarci il concetto di quella facoltà che il signor Cousin appella *spontaneità*. Essa non può esser per lui, se non quell'attività del ME, che viene tratta in movimento dall'irritazione organica, e che così produce la sensazione, quella sensazione che si confonde colla coscienza, e che chiude nel suo seno i giudizi intorno al tempo, alla sostanza, allo spazio, alla causa e a tutte l'altre categorie. Sicché dopo aver parlato della sensazione, dopo aver detto che *sentire* è *giudicare* di tutte queste cose, conchiude: «Così il ME esiste chiaramente nel fatto della riflessione, ma egli esiste, quantunque oscuramente, già nel seno della spontaneità: lo stato spontaneo non è uno stato passivo: il ME vi spiega quelle forze che gli sono proprie, solo che non le spiega così liberamente, come nello stato riflesso»¹².

Che cosa dunque è a dirsi? Che tutta la differenza fra quelli che si chiamavano sensisti ed il signor Cousin consisterà in questo, che per quelli la sensazione è un fatto *passivo*, quando per il

11. Ivi.

12. *Cinquième Leçon*.

signor Cousin è un fatto *attivo*¹³. Se abbiano ragione i primi o il secondo in questa questione, o se forse agli uni e all'altro manchi qualche cosa, io non vo' qui ricercare; ben dico, che i così detti sensisti, sotto le antiche forme, ed il signor Cousin convengono finalmente in questo, di riconoscere la sensazione corporea come il principio di tutta l'umana cognizione e di tutta l'umana intelligenza. Che se questa parola, *sensista*, segna un filosofo che riduce tutta l'umana conoscenza alla sensazione, non so come questo stesso nome non appartenga al signor Cousin; ché egli non ha già tolto via a questa maniera il principio del sensismo, ma solo modificatolo, vestitolo di nuove forme più ricche e maestose; non ha stabilito un principio del *conoscere* diverso da quello del *sentire*; ma riducendo ogni cosa al principio del sentire, s'è contentato di osservare, che il sentire procede dall'attività del ME, e che non è un fenomeno meramente passivo.

Coscienza adunque e *sensazione*, *sensazione* e *intelligenza* si confondono nel sistema del signor Cousin, e la spontaneità per lui non è che il principio della sensazione, e perciò della cognizione, principio attivo, che somministra tutti i dati sopra i quali poi si rivolge e lavora la riflessione.

Ma qui, dopo che noi abbiamo raffrontato il signor Cousin al Condillac, possiamo medesimamente avvicinarlo al Cartesio.

Il Condillac comincia dal *sentire*, e il Cousin pure comincia dal sentire. Il Cartesio all'incontro comincia dal *pensare*: «Io penso; dunque esisto». Ma il Cousin non ricusa; si accompagna tosto

13. *Il ne faut pas croire que la spontanéité soit la passivité: le MOI est une force essentiellement active; la sensation elle-même est un fait actif* (Cinquième Leçon). Nella lezione precedente avea descritta la sensazione come una passività, e l'avea contrapposta all'attività del ME. Io lascio a lui il carico di conciliarsi con se stesso.

con Renato Cartesio: e gli è tanto più facile, quanto che se n'è già preparata la strada, dicendo, che nel *sentire* c'è il *pensare*, che chi sente giudica, e giudica del tempo, della sostanza, dello spazio, della causa, ecc. Il Cartesio non dimanda pur tanto; ma a fine di non perdere una sì buona compagnia com'è quella del Cartesio, il signor Cousin riterrà anche un poco i suoi passi, e si comporrà con lui. Udiamolo: «Egli è mestieri partire dalle stesse realtà: la prima che ci si offre, è il nostro pensiero: - Nulla può cavarsi, dice il Cartesio, dal celebre assioma della scuola: *Impossibile est simul esse et non esse*, se innanzi tratto noi non siamo in possesso d'una qualsivoglia esistenza. La proposizione: lo penso, dunque io sono, non è il risultamento dell'assioma generale: Tutto ciò che pensa è; anzi al contrario ella n'è il fondamento.

L'analisi del pensiero, ecco dunque il metodo cartesiano. – Così dopo avere il Cartesio sì ben posto il punto di partenza d'ogni ricerca filosofica, traviò dalla strada, e lasciò degenerar troppo la sua psicologia in una logica non appoggiata all'osservazione»¹⁴. Riceve dunque il signor Cousin per buono il principio di partenza cartesiano, cioè il *giudizio*, senza aver bisogno per questo di rinunciare al principio di partenza de' sensitivi, ciò è la *sensazione*: poiché nel seno della sensazione egli colloca il giudizio, imitando il Condillac. Solamente che a questo giudizio sensitivo trova di dovere attribuire assai più che non facesse il Condillac medesimo, cominciando il movimento dello spirito umano pel Cousin da un giudizio assai più complicato che non fosse quello del Cartesio. L'editore delle sue lezioni Garnier, così espone il pensiero di lui: «Il professore mostra che le idee ci vengono simultaneamente e in correlazione le une colle altre, e che così il giudizio trovasi al cominciamento delle operazioni intellettive»¹⁵.

14. *Première Leçon*.

15. *Préface*, XIX.

Questo sistema de' *correlativi* è quello che in Germania si chiama sintetismo; e il professor Cousin ce l'ha fatto diventare uno sviluppo del principio del Condillac.

Dopo di tutto ciò, voi stesso direte quanto da queste sentenze del signor Cousin si allontani la mia maniera di pensare. Io non riconosco nella sensazione corporea alcun elemento intellettuale; e l'anello che unisce i due ordini della sensazione e della intelligenza per me non è che il soggetto unico, e ad un tempo sensitivo ed intellettuale. L'*unità del soggetto*, cioè l'unità del ME, è il ponte di comunicazione, se volete che così mi esprima, fra il mondo dell'intelligenza e quello de' sensi. Ma *sentire ed intendere* rimangono sempre nella mia filosofia due essenze separate, com'è separato l'*essere reale* e l'*essere ideale*, quantunque la realtà e l'idealità siano forme fra loro incomunicabili d'un medesimo essere. Quanto poi alla *spontaneità*, questa parola per me non esprime una facoltà, ma un *modo di operare* delle facoltà. Questo modo spontaneo può appartenere tanto alle facoltà sensitive, quanto alle facoltà intellettive, ed è il contrario del violento. Quando noi operiamo senza un motivo preconcipito e predeterminato, diciamo di operare spontaneamente: la nostra natura è quella che opera; l'attività di questa natura o è attuata da una legge intrinseca costitutiva di lei, come avviene in quello che noi sogliamo chiamare *sentimento fondamentale* e nell'*intuizione primitiva dell'essere*; ovvero è invitata all'atto da qualche esteriore cagione, come avviene nelle sensazioni acquisite, e ne' primi pensieri che costituiscono quella che noi chiamiamo *cognizione diretta*.

Nell'uno e nell'altro caso c'è e la *spontaneità*, cioè l'operare spontaneo della natura umana. Distinguiamo dunque due spontaneità; l'una *originaria*, e costituisce l'atto immanente del soggetto sensitivo e intellettuale, col qual atto questo soggetto è posto; l'altra *avventizia*, e sempre parziale, che muove i primi passi dell'umano sviluppamento. Di più, tanto la spontaneità originaria,

quanto l'avventizia, è sensitiva e intellettiva; ché così il senso, come l'intendimento, hanno spesso un movimento spontaneo, date le condizioni richieste. Pel professor Cousin all'incontro, non c'è che una spontaneità sola, sensitiva per essenza e insieme necessariamente intellettiva, e questa spontaneità non ha alcun atto originario e immanente, ma opera all'occasione dell'irritazione organica, non senza somiglianza all'operare della statua del Condillac.

Era necessario di premettersi tutto questo, a spiegare chiaramente che cosa voglia dire il signor Cousin, quando nomina *il primo fatto della coscienza*. Noi dobbiamo ora parlar di proposito di questo primo fatto della coscienza: dobbiamo vedere come egli lo trova, questo primo fatto, come lo analizza, e se giustifica bene tutte le cose che afferma contenersi in esso.

Già l'ho detto: egli arriva al primo fatto della coscienza spontanea, partendo dal punto di vista riflesso. Ma come dalla riflessione discende egli al fatto della coscienza spontanea? Come giustifica questo passaggio?

Lo giustifica appoggiandosi al seguente ragionamento:

Avanti la riflessione «c'è la vita umana, la vita non distinta, oscura, spontanea. La riflessione presuppone l'esistenza d'un oggetto sul quale ella cade, e che per conseguente è anteriore. Così lo stato primitivo dell'intelligenza non contiene niente di più dello stato attuale, ma né anche contiene niente di meno»¹⁶.

Ed è verissimo, che la riflessione non potrebbe operare se non avesse un oggetto sul quale rivolgersi, e che quest'oggetto dee essere in noi precedente a quell'atto della riflessione; ma ne viene forse, che la riflessione possa cogliere tutto ciò che c'è in noi

16. *Sixième Leçon.*

di precedente ad essa? non possono rimanere in noi delle cose che spesso sfuggono alla nostra riflessione? Se ciò può essere (ed ognuno può attestarlo, per poco che consideri come avvengano le cose in se medesimo), non è dunque vero che nell'ordine della riflessione debba trovarsi tutto ciò che c'è nello stato primitivo, e niente di meno.

In secondo luogo, quando io rifletto sopra di me medesimo cioè sopra i miei pensieri e sopra le mie affezioni, non è mica necessario che gli oggetti, a cui volgo la riflessione, si trovino tutti nello stato primitivo della mia mente; poiché questi oggetti, a cui io rifletto, possono essere essi stessi prodotti da altre riflessioni. Non conviene dunque parlare d'uno stato di riflessione solo; che ci hanno diversi stati riflessi della nostra mente, come ci hanno diversi ordini di riflessioni. Egli è dunque solamente vero questo, che nel primo ordine di riflessione, prossimo all'ordine della cognizione diretta e spontanea, non ci può esser niente di nuovo, che precedentemente non si trovi in essa cognizione primitiva o diretta; senza però che si possa dire il medesimo degli altri ordini superiori di riflessione; posciaché gli oggetti di queste riflessioni ulteriori sono in gran parte anch'essi delle cognizioni già riflesse. Questa avvertenza dimostra che per conoscere ciò che appartenga allo stato primitivo, non si può partire dal principio, che tutto ciò che abbiamo nello *stato presente* della mente nostra sia contenuto nello stato primitivo; perché lo stato nostro presente è il prodotto d'un gran numero di riflessioni.

In terzo luogo, a qual condizione si può egli passare dallo stato presente di riflessione allo stato primitivo? Il signor Cousin dice, che noi possiamo passarvi, a condizione di far uso delle induzioni logiche le più legittime. «Sembra contraddittorio, così propone egli stesso la difficoltà, che un filosofo parli dello stato spontaneo, poiché egli non può coglierlo che coll'instrumento filosofico, cioè colla riflessione, e la riflessione è distruttiva della

spontaneità. Ma questa difficoltà non è insuperabile; noi possiamo raggiungere il fatto spontaneo colle induzioni logiche le più legittime»¹⁷.

Ma qui il professore si avvolge manifestamente in un circolo. Poiché a qual fine cerca egli il fatto spontaneo? Al fine di cominciare da esso la filosofia: e però al fine d'indurre da esso anche le regole logiche. L'abbiamo già innanzi udito accordare a Cartesio che il principio di contraddizione, il primo di tutti i principi logici, è posteriore alla percezione dell'IO; e che: l' IO penso, dunque esisto, non suppone prima la proposizione generale: «Tutto ciò che pensa, esiste». Ora come dunque per trovare e raggiungere il fatto spontaneo, ricorre poi alle regole logiche e ne fa uso come fossero già trovate? Da una parte, egli fa partire la filosofia dal fatto spontaneo, perché, dice, «non si tratta più oggidì di porre degli assiomi e delle formole logiche, di cui non si verificò ancora la legittimità e di produrre, componendole insieme, una filosofia nominale; bisogna partire dalle realtà stesse»¹⁸: dall'altra parte, per arrivare alle realtà, egli non ha più scrupolo di passare per le regole logiche. Egli è bensì vero, che il signor Cousin immediatamente parte dalla realtà del pensiero riflesso; ma ciò fa unicamente per arrivare col mezzo di *logiche induzioni* alla realtà del pensiero spontaneo: ed è in questa realtà del pensiero spontaneo, che pone il fondamento delle regole logiche e la legittimità delle logiche induzioni! Non è questo un circolo manifesto? All'incon-

17. *Sixième Leçon*. Egli aggiunge, che si trova lo stato spontaneo nella nostra memoria «al momento nel quale spira». Ma o egli è spirato questo stato, e in tal caso non trovasi più; o non è spirato, e in tal caso, non potendosi trovare che colla riflessione, egli rimane dalla riflessione stessa distrutto. Restano dunque solamente le *induzioni logiche*, qual mezzo acconcio a raggiungere lo stato primitivo e spontaneo di nostra mente.

18. *Première Leçon*.

tro, voi potrete, esaminando il sistema da me proposto, convincervi, ch'esso non involge mai somiglianti petizioni di principi, da cui non so veramente qual altro sistema vada interamente esente.

Finalmente, è vero che il signor Cousin nomina spesso fatto spontaneo, stato primitivo, ecc. ; ma egli poi non si cura di darcene una descrizione diligente e determinata. Quindi riman difficile il conoscere che cosa intenda precisamente colla espressione di stato primitivo. Se si considera che *stato primitivo* è per lui lo stato della spontaneità, e che la sua spontaneità è l'opposto della riflessione, conchiuderebbersi che il suo stato primitivo fosse quello in cui la mente umana si trova prima di ogni riflessione. Ma primieramente lo stato della mente anteriore al movimento della riflessione, non è mica uno stato unico e semplice, ma uno stato vario e molteplice; giacché l'uomo può fare più e meno degli atti diretti colle sue facoltà, prima ancora che sopravvenga nessuna riflessione. Converrebbe dunque sapere, se l'analisi del signor Cousin cada sopra ciascun atto spontaneo, ovvero se cada sopra il complesso degli atti spontanei, che possono precedere la riflessione. In questo secondo caso, l'oggetto da analizzarsi è vago e molteplice, come dicevo; né ci si può applicare l'analisi, prima di determinarlo. Se poi intende di parlare di ciascun atto spontaneo, ell'è manifesta l'improprietà di chiamare *stato primitivo* un atto; conciossiaché un *atto* non è uno *stato*.

Ma via, lasciando l'improprietà della parola, il contesto dimostra bene, che trattasi di analizzare un *atto* della spontaneità, e non uno *stato*. Ora a raggiungere questo atto che si dee analizzare, si pretende di pervenire mediante induzioni logiche. Abbiamo notato, che un filosofo che vuol dedurre dall'analisi del fatto spontaneo le stesse regole logiche, non ha diritto a questo passaggio, non potendo usare di quelle regole che ancora non ha dedotto; ma il professore non si contenta d'usurparsi questo diritto,

non è pago di passare dalla riflessione all'atto della spontaneità, pretende di più di passare anco dall'atto spontaneo allo stato dell'uomo anteriore a quest'atto. Io credo che molto più difficile gli sarà il legittimare questo secondo passaggio, che non il primo. E in fatto, io non trovo ch'egli in un niun luogo s'adopere a rigorosamente dimostrare, come dovrebbe, la possibilità e la legittimità di un tal passaggio; ma trovo anzi, che colla più grande confidenza mette avanti alcune affermazioni generali, e, com'elle fossero indubitabili e non bisognose di prove, ci fabbrica sopra quello che più gli piace. Una di queste affermazioni gratuite è la definizione della *vita intellettiva*, tratta dalla definizione della *vita organica*; dove si vede, per dirlo di nuovo, la base sensistica del sistema di questo filosofo, che tanto si piace delle frasi platoniche. Si oda attentamente tutto il brano, al quale noi facciamo allusione.

«Può applicarsi alla vita intellettuale la definizione che si è data della vita organica. Una lotta più o meno lunga della forza interna contro le forze esterne» (quasi che la parola vaga e indeterminata di *forza* possa valere ad esprimere nulla che sia intellettuale; quando più tosto la vita intellettuale, che sta in *conoscere*, è il contrario della vita pratica che sta in *agire*, a cui solo può appartenere la parola *forza*). «Acciocché cessasse cotesta lotta, sarebbe uopo che il ME trionfasse della natura, ciò che sarebbe un distruggere il mondo fisico, o che il ME rinunciasse a lottare, ciò che sarebbe un distruggere l'attività. L'uomo non è da prima che un essere fisiologico: egli vive lungo tempo della vita del mondo: i suoi movimenti sono quelli della vita materiale; ma un giorno l'uomo reagisce¹⁹, è allora, ch'egli ha cognizione della natura este-

19. Questa espressione, *reagisce*, è usata al tutto fuor di proposito, quando si tratta di spiegare la *sensazione* e il *pensiero*. Io rimetto il lettore alle osservazioni che ho fatte sul preteso principio di «azione uguale alla reazione», nel *Rinnovamento della filosofia*, ecc Milano 1836, facc. 541 e seguenti.

riore. Egli si è agitato lungamente nel seno dell'universo senza conoscerlo. Il mondo non era più per lui che per la pianta; ma quando egli tolse a muoversi di suo proprio movimento, egli si è posto da sé e a sé ha opposto la natura. Così il ME non esiste che pel combattimento. Ell'è l'opposizione del ME e della natura, che forma il principio della vita intellettuale»²⁰.

In questo brano dunque il signor Cousin non contento di esser passato dallo stato di riflessione allo stato spontaneo, ci assicura di conoscere anche lo stato dell'uomo che ha preceduto lo stato spontaneo. Ci assicura che l'uomo, nello stato in cui fu *per lungo tempo* innanzi alla spontaneità, era un essere *fisiologico* e nulla più; la sua vita era per lungo tempo non diversa dalla vita del mondo; i suoi movimenti erano quelli della natura materiale; il mondo non era per lui se non in quel modo che è per la pianta! Ci sia permesso di fare qui un'osservazione su questo sistema *eclettico*. Il signor Cousin distingue tre stati nell'uomo: 1. lo stato anteriore alla spontaneità, 2. lo stato spontaneo, 3. lo stato riflesso. Se il signor Cousin parla dello stato anteriore alla spontaneità, egli applica all'uomo le frasi stesse che gli applicano i *materialisti*. Se egli parla dello stato spontaneo, e del principio della vita intellettuale, egli applica all'uomo le frasi colle quali ne parlano i *sensisti*. Se poi parla dello stato riflesso, o anche se fa l'analisi del fatto spontaneo, egli adopera la lingua di Cartesio e di Platone.

Io stimo che sarebbe troppo difficile al signor Cousin evitare la taccia di quel *sincretismo*, che è certamente diverso dall'*eclettismo*, sebbene da questo non sia difficile lo sdrucchiolo a quello. Ma lasciando ciò, io torno a dire che tutto il ragionamento del signor Cousin intorno allo stato dell'uomo anteriore alla spontaneità e intorno alla natura della vita intellettuale, è interamente gratuito.

20. *Quatrième Leçon.*

Questo solo esser gratuito è motivo sufficiente a doversi logicamente rigettare perché mancano appunto quelle induzioni logiche a cui si appella. Che se bramate di più, lo potete vedere nel *Nuovo Saggio*, e negli altri miei scritti filosofici direttamente combattuto.

L'errore principale consiste nella confusione delle due vite *sensitiva* e *intellettiva*. Io lascio da parte la vita della natura materiale e quella della pianta, che supponendosi del tutto insensitiva non merita il nome di vita. Ora quanto alla vita sensitiva, egli è vero che in essa trovasi una specie di lotta e di opposizione. Se dunque si confonde con essa la vita intellettiva, cadesi di necessità nell'errore di trovare una lotta anche intellettiva. Il sensismo dunque di Cousin, cioè la confusione della sensitività coll'intelligenza, è la base erronea su cui fabbrica l'ipotesi d'uno stato puramente fisiologico dell'uomo anteriore alla spontaneità, stato privo non solo d'intelligenza, ma ancora di sensazione, come quel della pianta, nel quale il signor Cousin afferma che passi e si agiti lungo tempo l'UOMO! Voi sapete, che, secondo il mio sistema, l'essenza dell'uomo è riposta nel sentimento che chiamo fondamentale, e che come non ci fu mai tempo in cui l'uomo non sentisse, dopo che fu generato, così non ci fu mai tempo in cui non avesse la vita intellettiva, fatta da me consistere nell'intuizione immanente dell'essere.

Nel sistema del signor Cousin supponesi (poiché siamo sempre nel regno delle *supposizioni*), che dopo essere stato generato l'uomo, ed esser vissuto lungamente della vita della materia (cioè della vita di ciò che non ha vita); dopo essere stato lungamente privo di senso come la pianta, e per ciò stesso privo del ME (che è quanto dire privo di SE stesso!), finalmente fosse sonata un'ora, un'ora da vero solenne, in cui quest'uomo tolse a muoversi del proprio movimento, a porre se stesso, ad opporsi alla natura. Se questo fatto fosse vero, sarebbe l'avvenimento il più nuovo e il

più straordinario che si potesse concepire; e per dare a credere un avvenimento così nuovo, così straordinario, converrebbe (in mancanza di testimoni oculari) addurre almeno una ragione del perché l'uomo dopo essersi *agitato lungamente* nel seno dell'universo senza conoscerlo, si sia risoluto a muoversi del proprio movimento, e a porre se stesso. Che almeno di un fatto così portentoso ci sia mostrata la possibilità; che almeno ci sia espresso con maniere di dire sì chiare da poter noi concepirlo. Da vero che questo non s'è fatto. Dicesi che quest'uomo *senza senso* si è agitato lungamente nell'universo: ma se il senso non c'è, non può intendersi che d'una agitazione di particelle materiali: e se qui si tratta unicamente di un'agitazione di particelle materiali, non trattasi adunque più dell'agitazione di un uomo, quando non vogliasi dire che delle particelle materiali siano un uomo.

In tal caso resta a vedere come queste particelle materiali, dopo essersi agitate senza sentirsi e senza conoscersi, finalmente si sieno risolte di moversi del loro proprio movimento; e come commovendosi del loro proprio movimento, sieno diventate ad un tempo *senzienti ed intelligenti*. Né pure è chiara ed atta a concepirsi quella frase, che «l'uomo abbia mosso se stesso», quando *se stesso* ancora non era, poiché il *SE* di quest'uomo è pronome personale altrettanto quanto il *ME*, il qual *ME* si dice che non era ancora in quell'uomo, ma che cominciò ad esistere col *movimento* e col *combattimento* contro la natura. *Moversi, combattere*, ed altrettali vocaboli metaforici non s'intendono, se non si suppone un *ME* che si muove e che combatte; e in questo caso la vita sta nel *ME* e non nel moto, o nel combattimento di un *ME* che fosse morto. Tutte queste frasi dunque involgono seco assurdi manifesti, e però non sono concepibili. Ora egli è ben evidente, che una dottrina filosofica prima di tutto dee esser atta a concepirsi, e poscia dee esser provata; due condizioni che mancano alla filosofia del signor Cousin.

Ma egli è uopo, che, dopo aver noi parlato dello stato dell'uomo supposto dal signor Cousin anteriore alla spontaneità, ci fermiamo a udire la descrizione che egli ci dà dello stato spontaneo, detto da lui anche *stato primitivo*.

«Da prima, dice, il ME per la sua natural forza compie un atto ch'egli non ha né preveduto, né voluto; e in quest'atto il ME non può non appercepire se stesso, ma egli si trova senza cercarsi»²¹. Da queste parole vedesi, che l'atto spontaneo è un atto del ME: il ME agisce per la forza sua naturale (or non si sa come stia tanto tempo senza agire, se la forza gli è naturale), e agendo trova se stesso senza cercarsi. Il ME dunque esisteva prima di agire, poiché non avrebbe potuto agire se non fosse esistito; non avrebbe potuto trovarsi, se non fosse stato. Come dunque farà il signor Cousin a conciliarsi seco stesso, a conciliare queste sue parole con quelle altre, nelle quali insegnò che l'uomo prima di agire sta per lungo tempo nella condition della pianta, «e che il ME non esiste che pel combattimento, cioè per l'atto con cui oppone la natura a se stesso?»²². Seguita a descrivere l'atto della spontaneità: «Il ME, trovando se stesso, trova anche la sensazione ch'egli non ha fatta, e per conseguente la natura esteriore, ch'egli reputa NON-ME; ed egli appercepisce il ME e il NON-ME come limitantisi mutuamente: in fine travede un essere nel quale il suo pensiero s'affonda, senza trovarvi limite»²³.

Qui il signor Cousin ha bisogno di nuove conciliazioni con se stesso. Dice che il ME trova la *sensazione*; dunque la sensazione esisteva prima dell'atto spontaneo: come dunque dice altrove, che l'uomo prima di quest'atto non sente, e che fa bisogno «che si

21. *Sixième Leçon*.

22. *Ivi*.

23. *Sixième Leçon*.

svegli la coscienza (propria dell'ordine intellettuale) acciocché la sensazione si produca?»²⁴. Dice che il ME trova la sensazione, ch'egli non ha fatta: come dunque s'accorda con ciò che dice altrove, che «la sensazione stessa è un fatto attivo?»²⁵. Come l'attribuisce alla forza attiva del ME, dichiarando fin anco, che è uopo che ci abbia cognizione acciocché ci abbia sensazione, piacere, dolore?²⁶. Di più, il ME agisce; il ME si trova; il ME trova la sensazione ch'egli non ha fatta, e per conseguenza trova la natura esteriore. Ma se trova la natura esteriore *per conseguenza*, dunque la deduce per ragionamento; la trova perché egli trova la sensazione che non ha fatta; e perché non l'ha fatta, giudica che la natura esteriore è NON-ME. Ora questo è un ragionamento: qui si dà successione; si danno principi, induzioni, conseguenze. Non è dunque vero che quest'atto della spontaneità sia un atto solo, ma egli si compone d'una successione di atti parte sensitivi e parte intellettivi.

Questi atti si succederanno rapidamente quanto si voglia; alcuni di essi coesisteranno ma egli sarà sempre proprio del filosofo il distinguerli accuratamente, il separare i primi dai secondi e dai terzi, e non farne un atto solo, come pretende il signor Cousin. E non è egli medesimo che dice: «L'idea della causa ME precede l'idea della causa NON-ME; poiché niente precede l'idea del ME: ella è il centro onde tutte l'altre sono raggi?»²⁷. Se dunque le altre idee sono raggi che escono dall'idea del ME come da centro, devono essere a quella posteriori. Di più, io vedo bene, come non vi possano essere i raggi se non vi è il centro; ma io posso concepire,

24. *Cinquième Leçon.*

25. *Ivi.*

26. *Cinquième Leçon.*

27. *Sixième Leçon.*

in qualche modo, il centro senza i raggi. Non è dunque vero che l'idea del ME e del NON-ME siano al tutto correlative. Io accordo che una correlazione si trovi, ove si consideri il ME semplicemente come il principio della sensitività animale; ma nego ch'ella si trovi nel ME considerato come un essere intelligente: anche questo errore dunque del signor Cousin nasce a lui dall'aver adunate insieme la *sensitività* e l'*intelligenza*, e parlato di questa colle frasi che non convengono che a quella sola. Per altro ripeto, che la mente del signor Cousin non essendo fatta per radere il terreno co' sensisti, se il fa talora, è costretto di espiare il fallo con una felice contraddizione. Tale io stimo esser quella dove, dopo aver analizzato il fatto della spontaneità come fosse un atto solo, avvolgente tre idee correlative, fa poi che queste idee sieno figlie di tre facoltà diverse, quasi che se sono diverse tra loro le facoltà che a quell'atto concorrono, non sia per sé evidente, che non trattasi più d'un atto solo, ma di molti specificamente distinti e aventi un ordine fra essi²⁸.

Egli è appunto quest'ordine che hanno tra loro i fatti primitivi dello sviluppo umano, che gli sarebbe bisognato attentamente considerare, e che l'avrebbe potuto guardare da molti sbagli: ne accennerò uno de' più importanti.

Avendo egli confusi questi atti diversi in un atto solo avente un triplice oggetto, cioè il ME, la natura e l'infinito, egli ne trasse per conseguenza, che niuno di questi oggetti potea stare senza gli altri due. Veramente tale conseguenza non sarebbe stata neppure necessaria, quand'anche quei tre oggetti fossero contemporanei, e condizioni all'atto della spontaneità. Ma riprenderemo poscia questo mancamento logico: or ci basti di far osservare l'errore. Consideriamolo nelle sue stesse parole. «L'appercezione di que-

28. *Quatrième Leçon.*

st'ultimo termine (cioè dell'infinito) rende sola possibile l'appercezione del finito, come alla sua volta la veduta del finito è la condizione indispensabile della veduta dell'infinito. - Ogni fatto intellettuale riflesso può dunque esporsi sotto questa formola: Non si dà finito senza infinito, e reciprocamente; e nel seno del finito non si dà ME senza il NON-ME, e non si dà il NON-ME senza il ME: tale è il cominciamento e la fine della vita filosofica»²⁹. Questi tre elementi trovati nell'atto riflesso, li pone anche nell'atto spontaneo, e dal trovarsi uniti nel pensiero, com'egli crede, passa ad una conclusione ontologica, affermando che sono indivisamente congiunti anche in se stessi. Quindi l'immenso errore che l'infinito abbia bisogno del finito per esistere, il necessario del contingente, la sostanza dell'accidente, ecc.

«Noi abbiamo veduto, dice, che la *causa* suppone la *sostanza* e che la sostanza non ci è manifestata che per l'accidente. La loro apparizione nella coscienza è dunque simultanea, e la loro simultaneità nella coscienza non è che il *riflesso* della loro coesistenza reale al di fuori di noi: in effetto, se la causalità suppone l'essere, l'essere alla sua volta non esiste che a condizione d'agire, cioè a dire d'esser causa. Così, tanto in ontologia, quanto in psicologia, l'essere e la causa sono inseparabili, poiché l'accidente o il modo implica l'intervenzion della causa, ed egli è impossibile di concepire o l'accidente senza l'essere, o l'essere senza l'accidente»³⁰. Ma qui primieramente ci ha un salto mortale dall'ordine *psicologico* all'ordine *ontologico*. Dall'essere due cose nella nostra coscienza simultanee, non si può inferire logicamente che sieno simultanee anche in fatto.

«La loro simultaneità nella coscienza dice il professore, non è

29. *Sixième Leçon.*

30. *Quatrième Leçon.*

che il riflesso della loro coesistenza reale fuori di noi». Questa parola *riflesso* è una metafora e non più: e una metafora non ha valore in filosofia. Perché l'argomentazione del signor Cousin fosse efficace, essa non dovrebbe essere appoggiata sul semplice fatto della simultaneità di quelle due idee nella nostra coscienza (fatto d'altra parte non provato), ma dovrebbe avere per sostegno la necessità logica, cioè dovrebbe dimostrarsi che il concetto dell'*infinito* racchiude o più tosto chiama od esige come correlativo il concetto del *finito*. Ora primieramente il signor Cousin non ha diritto di usare delle regole logiche, pretendendo egli di dedurle da fatti reali. Perciò non può, senza petizione di principio, ammetterle già in principio della sua filosofia. In secondo luogo, egli potrà provare bensì che il *finito* ha bisogno dell'*infinito* per essere concepito; ma in niuna maniera potrà logicamente provare che l'infinito abbia bisogno del finito per esistere. Se mi dirà che l'uomo non si forma l'idea dell'infinito che levando i limiti alle cose finite, egli prima di tutto dovrà abbandonare il suo sistema, facendo che l'idea dell'infinito sia un'idea ben posteriore a quella del finito. In secondo luogo, egli non avrà risposto punto né poco alla questione. Poiché egli mi avrà ben detto come l'uomo, intelligenza limitata com'è, proceda nel formarsi l'idea dell'infinito; ma non mi avrà mica dimostrato con questo, essere assurdo il pensare, che l'infinito sussista senza aver a fronte il finito, quasi che non sia più tosto assurdo il dire, che l'infinito sia condizionato nella sua esistenza dal finito, o quasi che non cessasse d'essere infinito ciò che dipende necessariamente dal finito.

Dice il professore, che «l'essere non esiste se non a condizione di agire, cioè di esser causa». Ma egli confonde due cose ben diverse, l'*agire* e l'*esser causa*. L'esser causa è quanto un produrre qualche cosa diverso da sé; ma l'essere può *agire*, senza produr nulla da sé diverso: lo stesso esistere è un'azione, lo stesso concetto dell'essere è quello di un atto primo; e i teologi assai acconcia-

mente dicono, che Iddio è atto purissimo appunto perché è purissimo essere; e tuttavia non l'obbligano per questo a produrre nulla fuori di sé, nulla di contingente e di finito. Se il concetto dell'essere involgesse quello di causa, come vuole il signor Cousin, se l'essere non fosse se non a condizione di produrre qualche cosa da sé diverso, niun ente potrebbe esistere né anche un istante senza produrre, poiché ciò che è assurdo non può aver luogo né pure per un istante.

Il sostenere che fa il nostro professore, che non si può dar l'essere senza che si dia l'accidente, è un errore che lo conduce alle più strane conseguenze: dopo avere reso coeterno all'essere infinito il finito, cosa che conduce a stabilire l'eternità del mondo, egli arriva fino ad ammettere degli accidenti in Dio, proposizione non meno erronea in teologia che in filosofia³¹.

Tutte queste stranezze, ché con altro nome non saprei chiamarle, sono inevitabili, dopo aversi posto per base della filosofia quell'atto della spontaneità, concepito alla foggia del signor Cousin. Egli è vero, che nel mio sistema s'annunzia un fatto simile; ma questo fatto non è per me primitivo, non è unico e semplice, non involge in se stesso la necessità che vi suppone il signor Cousin. Il fatto di cui parlo, che corrisponde al fatto spontaneo del signor Cousin, e che forse fu quello che, male osservandolo, l'ha traviato, è la *percezione*.

Noi abbiamo analizzato lungamente la *percezione intellettuale*, e abbiamo mostrato ch'ella si compone delle seguenti parti: 1. della *sensazione animale* (lasciando ora da parte l'irritazione organica, che non è che una circostanza concomitante fuori del fatto della sensazione); 2. dell'*intuizione dell'essere in universale*; 3. dell'*affermazione*, o giudizio di una realtà agente in noi. Abbiamo

31. *Quatorzième Leçon.*

veduto che queste tre parti sono tre atti distinti dello spirito umano appartenenti a tre distinte potenze. Il loro ordine si è, che ciascuno de' due primi è indipendente dagli altri due; ma il terzo non può compirsi senza i due primi, perché pone una relazione fra i due primi: cioè vi può essere sensazione animale senza intuizione e senza giudizio; vi può essere intuizione senza sensazione e senza giudizio; ma non vi può essere giudizio senza che v'abbia prima sensazione e intuizione, che costituiscono la materia e la forma del giudizio e della percezione stessa.

Io ho poi analizzata ciascuna di queste tre parti della percezione intellettuale. Nella sensazione ho trovato qualche cosa di *permanente* e qualche cosa di *variabile*. Ciò che è permanente nella sensazione fu appellato da me *sentimento fondamentale*: le modificazioni del sentimento fondamentale, che è la parte variabile, furono dette *sensazioni acquisite*, o semplicemente, *sensazioni*. Di più, tanto nel sentimento fondamentale, quanto nelle sue modificazioni, ho trovato un principio senziente, il quale viene appellato poscia dall'intelletto, che lo concepisce, col monosillabo IO. Ho trovato una passività di questo IO, un agente diverso dall' IO, un NON-IO. Ho dunque riconosciuto nell'ordine della sensazione una opposizione dell'IO e del NON-IO, e se si vuole, anco una specie di lotta fra loro. La sensazione dunque per noi è duplice; ma non è niente più che duplice. Ma ora si applichi alla sensazione l'intelligenza. Questa giudica tantosto, data la sensazione acquisita, che ci sia una realtà, o un agente, che è quanto dire, *percepisce la realtà* esterna. Ma questo giudizio, o sia percezione, non prende già per oggetto il ME, ma il solo NON-ME, di cui così acquista l'*idea*.

Ora a qual condizione può l'intelligenza acquistare quest'idea, formare questo giudizio? Questo giudizio non è se non l'affermazione che *esiste* una realtà. Esso non può dunque farsi se non a condizione che l'intelligenza abbia l'*intuizione dell'essere*, ossia dell'esistenza; a condizione cioè ch'ella riconosca un essere in

quel principio che agisce nella sensazione. Ora io provai che quest'*essere* che ella intuisce antecedentemente alle sensazioni acquisite, è universale, e perciò *infinito*, sebbene non gli appartenga propriamente il titolo di *essere assoluto* ³².

La percezione dunque della realtà esterna non si ha se non a condizione dell'IO e del NON-IO, del finito e dell'infinito. Ma l'IO non è in questa percezione un'*idea*, ma un *sentimento*: il NON-IO è prima un sentimento, di cui poscia l'uomo si forma l'*idea* compiendo il giudizio, e con esso la percezione. L'*intuizione dell'essere* è *idea*, ma non più; non è idea dell'essere assoluto. Di più, questo fatto complesso della *percezione* spontanea, oltre non esser semplice, non prova in alcun modo, che il *finito* e l'*infinito* siano condizioni uno dell'altro; e se un fatto potesse essere fondamento d'una necessità, proverebbe unicamente, che il finito non si può concepire senza l'infinito, non viceversa.

Finalmente io ho mostrato che questo fatto della percezione, sebbene sia quello onde comincia a svolgersi l'umano intendimento, e perciò corrisponda al fatto spontaneo del Cousin, tuttavia non è primitivo assolutamente. Antecedentemente alla *percezione*, l'uomo non è un essere *fisiologico* come la pianta, non vive della sola vita della materia: anche allora egli ha una doppia vita, una vita sensitiva e una vita intellettuale. Questa doppia vita è ciò che lo costituisce, ciò che forma la sua propria essenza. L'uomo è sentimento ed intelligenza; egli dunque sempre sente e sempre intende; ma nel suo primo stato il suo sentire è equabile e senza variazione. Un tal sentire non può tirare a sé l'attenzione intellettuale: egli dunque non ha *coscienza* del suo sentire. Questa maniera di sentire la chiamo *sentimento fondamentale*. L'uomo anche *intende*

32. Io riservo il titolo di *essere assoluto* a quello che unisce in sé, in un modo assoluto, le tre forme di *realtà*, *idealità*, *moralità*, in una parola a Dio. Vedi i *Principii della scienza morale*, Cap. III, art. VII.

tosto che è; che anzi questo intendere è il suo essere; ma questo intendere non ha oggetti finiti, non ha molteplicità, non ha differenze: ha solo un oggetto equabile e senza limiti. Un tale oggetto, che non subisce variazione, non può eccitare la curiosità, né muovere la riflessione. Non può che costituire una contemplazione immobile, uniforme, senza gradi e senza moto. Questo intendere dunque dee essere privo di *coscienza*, e non può cagionare nell'uomo niuna attività parziale. Il pensiero, equabilmente e immobilmente sparso nell'infinito, non può concentrarsi in cosa alcuna distinta. L'intelligenza insomma essenziale all'uomo è formata dall'*intuizione dell'essere in universale*.

Da tutto ciò voi potete vedere in che differisce il mio sistema filosofico da quello dell'eloquente professore di Parigi, il signor Cousin.

Torino, 13 febbraio 1837.

ANTONIO ROSMINI-SERBATI

Note Curatore

VIII. - Sull'Eclettismo francese

1. Sul Gentili cfr. F. PUECHER, *Vita di Don Luigi Gentili, Sacerdote dell'Istituto della Carità*, Veladini, Lugano 1850; G. B. PAGANI, *La vita di Luigi Gentili, Sacerdote dell'Istituto della Carità*, Desclée Lefevre, Roma 1904; D. GWYNN, *Father Luigi Gentili and his Mission*, Dublino 1951.
2. Del COUSIN Rosmini possedeva anche (BFR, B. VI. 16) il *Cours de Philosophie ... Introduction a l'histoire de la philosophie*, Pichon et Didier, Parigi 1828, corso in tredici lezioni tenute dal 17 aprile al 17 luglio 1828.