

VII - SULLA LINGUA FILOSOFICA E DI ALCUNE OBBIEZIONI FATTE ALLA FILOSOFIA DELL'AUTORE

Indice

- I - Lettera a Pietro Orsi a Rovereto sulla lingua filosofica, e sopra alcune obbiezioni proposte in un giornale tedesco 445
- II - Frammento di lettera sul giudizio primitivo 465
- III - Lettera a Don Paolo Barone a Pinerolo sulle diverse forme dell'essere 467
- IV - Lettera a Carlo F. Sola a Biella sulla maniera d'evitare il panteismo..... 471
- V - Lettera ad Alessandro Pestalozza a Milano sulla questione se l'essere si possa predicare univocamente di Dio e delle creature 474

I - Lettera a Pietro Orsi a Rovereto sulla lingua filosofica¹, e sopra alcune obiezioni proposte in un giornale tedesco¹

Voi volete saper da me, che cosa mi paia di quell'articolo intorno al *Saggio sull'origine delle idee*, che fu inserito tempo fa nel *Tiroler Bothe*, e che ora ricomparisce nel *Messaggiere Tirolese*, tradotto in italiano dal professore Stoffella².

È cosa delicata, mio caro maestro, il parlare d'un articolo di giornale, che fa la critica ad un proprio libro, ché nella materia de' nostri biasimi, e meno ancora in quella delle nostre lodi, non ci concede l'equità, né la prudenza, né la modestia, che noi c'intromettiamo, essendo gli altri i giudici nostri e noi le parti. Vero è, che ove la causa non è personale, ma è quella grave e comune della verità, non dobbiamo né anco ritrarci dal più oltre agitarla per una falsa delicatezza o soverchio timore, non forse altri attribuisca all'amor proprio nostro quello che pur ci viene suggerito da zelo buono del santissimo vero. E questa considerazione appunto mi move a contentarvi, e dirvi schiettamente ciò che io penso su alcun tratto di quell'articolo; perocché, lasciate al tutto da parte le lodi di cui mi è largo il suo autore, e le quali vere o false che sieno, danno però mostra di animo inclinato alla benevolenza, come quelle che sono verso uno incognito (ché da un animo maligno né anco la verità colla sua infinita bellezza sa riscotere una parola di approvazione, e un cenno gentile), io

1. Stampata prima nel *Messagger Tirolese*, dicembre 1831, e poi inserita nel libro intitolato: *Prose ecclesiastiche*, Lugano 1834. In questa lettera si cita la prima edizione del *Nuovo Saggio* di Roma 1830.

non vi dirò se non ciò, che mi sia paruto di quella parte, che tocca la questione delle idee, e la scienza filosofica, a cui tale questione appartiene. Sebbene io non dirò forse cosa, che voi non possiate aver detto prima a voi stesso, come quegli che siete entrato assai dentro e fattovi domestico nelle dottrine del *Saggio*, al trovamento delle quali voi stesso mi avviaste in que' begli anni, ne' quali mi aveste a discepolo nelle filosofiche scienze. Ben mi duole, che il dotto estensore dell'articolo non siasi potuto mettere in un esame dell'opera, e gli sia convenuto restringersi a darne solo un cenno, e gittare un solo dubbio sulla sostanza di essa; ché un cenno, un dubbio non mi dà buona presa da poterne io parlare con sicurezza, dovendomi rimanere in forse, se io pur intenda il concetto che l'estensore voleva al pubblico manifestare.

Vi dirò bensì, che mi produsse un grato sentimento l'equità dello scrittore tedesco, ove, parendogli riuscire chiara l'elocuzione del *Nuovo Saggio* anche a svolgere questioni difficili e astratte, egli non dubitò di proporre quella chiarezza come un esempio imitabile ai filosofi della Germania.

E veramente mi è avviso, che questo sia un punto principalissimo, se si vuole venire mai in accordo e consension di pareri, l'esser chiaro: e quel poco studio che io ho fatto nelle filosofie m'ha pienamente convinto, che il battagliaire de' filosofi tra loro nasce le gran volte dal non intendersi; e che non ci può essere cura e diligenza tanto ben posta, quanto nell'usare parole e locuzioni chiarissime; né si perverrà a trovare questa chiarissima sposizione, senza che ad un tempo non si pervenga a chiarire a se medesimo le proprie idee, o laddove non vi si giunga, varrà ciò a far conoscere, dalla fatica insormontabile che s'incontra a riuscir chiari, che le idee nostre sono sì implicate ed oscure, che non le possiamo a noi medesimi decifrare; il che avventurosamente insegnerebbe a molti scrittori di por giù la penna, e questa loro prudenza libererebbe il mondo d'un gran numero di noie e di errori, che si pescano sempre dove ci ha un fondo più scuro.

È però sfuggita una parola all'autore dell'articolo che contraddice senza ch'egli punto se ne avveda, al desiderio di questa bella chiarezza di stile, voglio dire quella colla quale afferma, che ogni astratto pensatore «dee da se stesso crearsi un peculiar linguaggio»: opinione pur troppo comunemente invalsa nella Germania, ma, ove senza pregiudizio si consideri, al tutto erronea. Che anzi il vezzo, che hanno preso que' filosofi di voler ciascuno riformare il linguaggio della filosofia è, a non dubitarsi, la principale cagione di quella tanta oscurità, che da' loro stessi nazionali è riconosciuta e confessata.

Dovremmo dunque nella nostra propria terra per essere filosofi farci barbari e forestieri?

In questo dividerci dal comune modo di favellare, e farci una lingua o anzi un gergo da noi, più errori, o anche segreti suggerimenti delle nostre passioni, ci covano.

Primieramente un errore, un suggerimento, per dirlo aperto, del nostro orgoglio è quello, che ci mette in cuore la lusinga vana di doverci sollevar noi tanto colle nostre speculazioni al di sopra della linea comune degli altri uomini, da potere, anzi da essere in necessità di rinunciare alla comune favella e perciò medesimo alle comuni idee, e di crearci una cotal lingua divina da noi medesimi, fatti simili agli Dei d'Omero, che chiamavano le cose con nomi diversi da quelli, con cui le chiamavano i mortali Eh! non ci ha questa sì grande differenza da uomo a uomo, se la nostra vanità non ce la pone, che l'uno sia una divinità all'altro; ed è proverbio italiano e bello quello che dice, *che tanto sa altri quanto altri*.

Riflettete ancora, che le idee, che ciascuno di noi ha ricevute per tradizione, dalla società umana in cui è nato e fu educato, col mezzo della comune favella e con essa stanno individualmente congiunte, sono quelle, colle quali, come con istrumenti, ciascuno di noi pensa, sono la materia, oltre alla quale i pensieri nostri finalmente non e-

scono, e quindi sono tutto il fondo della filosofia. Sicché le grandi e fondamentali verità il filosofo non fa che analizzarle, e trarle in maggior lume; ma esse non compariscono già al mondo la prima volta ne' libri de' filosofi, sì bene stanno depositate nelle tradizioni e nelle lingue, e i filosofi le prendono dal tesoro comune; e sfido qualsiasi de' filosofi tanto tedeschi, quanto italiani o d'altra nazione, a indicarmi d'aver egli il primo fatta comparire ne' suoi libri una sola verità fondamentale veramente nuova, e incognita prima di lui: sicché altro sono le parole, altro i fatti di que' filosofi, che tutto *vogliono innovare*; altro ciò che promettono, e altro ciò che mantengono.

E voi ben sapete, che io non ispingo però questa dottrina in quell'eccesso, nel quale la spinsero alcuni recenti filosofi francesi, ma che solamente io sostengo, che tanto di verità noi dobbiamo ricevere dalla società, o più in generale parlando, da un maestro al di fuori di noi per poter filosofare, quanto di lingua per poter favellare; e quanto sia questo tanto di lingua l'ho mostrato e definito nel *N. Saggio*², come ho mostrato nell'opera stessa in che modo io intenda e restringa la dottrina del senso comune³. Ma questo tanto di sapere e di lingua ciascuno di noi il riceviamo, come seme che feconda il nostro intelletto, dalla società degli uomini; e la società umana l'ha ricevuto da Dio, che le ha incumbenza di conservare e di travasare d'una in altra generazione questo deposito preziosissimo delle prime ed elementari verità. Ed acciocché l'umanità, come debole ch'ella è non manchi a questo suo ufficio, acciocché le verità supreme sieno immobilmente fisse nel genere umano, e sieno anche sviluppate incessantemente, e rese fruttifere, la Provvidenza ne ha dato una speciale missione al Cristianesimo, che l'adempie da tanti secoli.

Dal che si vede, che non furono bene comprese quelle mie paro-

2. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. Roma 1829-30, Vol. III, faccia 145, e seg.

3. *Nuovo Saggio*. Vol. IV, faccia 171, e seg.

le, colle quali io ho dichiarato, che l'*Opera sulle idee* non intendevo che appartenesse ad una filosofia «inquisitiva di nuove verità, ma più tosto a quel genere che travaglia d'aggiungere chiarezza e sviluppo a delle verità già universalmente conosciute». Volevo io mostrare con quelle parole la poca fede, che io ponevo in una filosofia che fosse *nuova* e tutta invenzione d'un individuo; e come io non riconoscevo altra dottrina vera, autorevole e salutare, se non quella, che ha le sue radici, cioè le sue prime verità, nel senso comune degli uomini, e nel deposito dell'ereditaria sapienza, di cui l'umanità è e fu sempre in possesso, a cui non si può aggiungere se non ciò, che ci dà l'analisi e la riflessione, un più alto grado di luce, delle nuove conseguenze, delle nuove applicazioni. Il perché io venivo con quelle parole a dire, che il far altro non era possibile né a me, né a chicchessia de' mortali, e il commentario e la prova di questa mia sentenza è sparsa in tutta l'opera⁴.

Oltre di ciò sulla lingua, che è essenzialmente l'espressione della società e non mai dell'individuo, se pure un individuo non vuol parlare con solo se stesso, ha diritto la sola società, e solo essa conserva e modifica il valore de' vocaboli e perciò il valore d'un vocabolo non sancito dall'uso, *quem penes*, come fu detto sempre, *est arbitrium et ius et norma loquendi*, è un valore nullo come di moneta, che non ha corso. Indi è che anche una menoma deviazione dal valor corrente della parola si reputa a peccato negli scrittori, e che l'usare tutte le parole diligentissimamente in quel significato, che l'uso comune loro stabilisce, forma quell'altissima lode delle scritture, che dicesi della *proprietà* colla quale solo si ottiene la chiarezza e si tocca l'eccellenza dello scrivere.

4. Convien vedere segnatamente il IV volume del *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, faccia 303, e seg. nel quale distinguo la cognizione *diretta* dalla *riflessa*, e dimostro, che la cognizione filosofica appartiene alla *riflessa* la quale trova tutta la sua materia nella *diretta* e *popolare*, e non ha forza d'aggiungervi alcuna cosa nuova di sua invenzione: ed a questa impotenza della speculazione filosofica accenna il motto di S. Agostino premesso al terzo volume: *Commonebo, si potero, ut videre te videas*.

Ma quanti mali all'incontro non nascono dall'improprietà nell'uso delle parole?

In prima le ambiguità, gli equivoci, un dettato incerto e vago che non rende l'idea nell'altrui mente, se pure chi scrive in tal modo ebbe egli stesso mai in capo un'idea precisa da potere comunicare altrui. Poiché, come diceva Socrate, e questo il batteva fortemente contro a' Sofisti del suo tempo, chi pensa bene, parla bene, chi ha chiarite a se stesso le cose, sa metterle altresì in parole chiare e proprie: ché il nesso delle parole colle idee è sì stretto, che senza aver le parole, cioè senza averle ricevute dalla società, non si possono a mala pena avere le corrispondenti idee. Di che era divenuto fermissima legge anche appresso gli scolastici il dover conservare la proprietà delle parole, vedendo essi che da questo dipendeva il potersi ben riuscire a insegnare, e fermare la verità e por termine alle questioni. E quel grande ingegno italiano, cui commenda l'autore dell'articolo, S. Tommaso d'Aquino, in più luoghi insegna e stabilisce come importantissimo principio per venire alla verità, e poterla mantenere e difendere, quello di osservare l'uso corrente delle parole e fedelissimamente seguirlo *Significatio nominis, dic'egli, accipienda est ab eo quod intendunt communiter loquentes*⁵.

Il perché credo di poter dire, che il vedere uno scrittore che usa delle parole con tutt'altro significato da quello, nel quale le prendono gli uomini⁶, e che con queste, come note magiche, vi parla da oracolo, e non consente, che alcuno sia con lui d'accordo, ma tutti han-

5. *In poster.* Lib. I.

6. Se qualche rara volta ci potesse essere necessità o utilità di ciò, il filosofo dovrebbe avvertirne il lettore, e far vedere accuratissimamente in che differisca il nuovo senso, che egli attribuisce alla parola, dal senso dell'uso comune. Più tosto poi che di cangiare il senso ricevuto de' vocaboli, può venire la necessità d'introdurne di nuovi per segnare concetti nuovi; ora quest'è un'aggiunta alla lingua comune, non una mutazione di essa.

no avuto torto, né vi fu alcuno che abbia saputo un acca prima di lui, a cui avvenne il primo di trovar le vere basi della filosofia, e ricostruirla dall'imo al sommo; un tale, dico, ha tutto l'aspetto di essere un prestigiatore, o un cantambanco, o certo un uomo, che scoppia di boria, e che è voto di vero sapere. Veramente a certi volghi, e non però al volgo italiano, fa grande impressione il sentire un ardito pronunziare dal tripode, e spacciarsi per qualche cosa di più che tutti insieme gli altri uomini, per da più dell'intero genere umano, e a cui perciò si convenga anche d'avere lingua nuova, originale, e non imbrattare le sapientissime labbra col parlare comune della mandra umana; ma quest'impressione di stupore che fa in alcuni volghi, come dicevo, e nella parte superficiale de' letterati, la qual si guida non a stima di giudizio, ma di rumore, che si leva appunto per cotali stranezze di filosofi; è però tale, che il tempo la cancella, e la cancella per sempre, e con derisione di chi ne fu il zimbello, e del ventoso filosofante, che da tanto alto mandò fuori i vocaboli misteriosi, e nulla veramente di chiaro significanti a chi ebbe la semplicità di ascoltarlo e stupirsene.

Il perché se un uomo, il quale non si lascia imporre dall'apparenza, e che abbia digerito l'ebbrezza della maraviglia che gli avea cagionato da prima uno stile arcano, e promettitore di secreti inauditi, venga fuor di cerimonia e di contegno a fare metter giù il pallio filosofico e la barba, per così dire, a que' sistemi e snudarli e interrogarli a voler dire in latino chiaro ciò ch'essi si vogliano, ciò che essi s'intendano; riesce questi a cavarne di sotto a quelli enimmi delle verità non già arcane e peregrine, ma anzi volgari e notissime, mescolate pure con dei volgarissimi errori, con infinite inesattezze, e con una buona parte di sentenze senza significato, a tale, che l'autore medesimo non seppe ciò che s'abbia voluto dire con esse.

L'affettazione dunque d'usar parole nuove o di nuovo significato il più delle volte è un'arte di coprire la propria ignoranza, e d'eccitare maraviglia in altrui, e trarne nome di originalità con pochissimo

di sapere e con una testa oltre modo confusa. E non è quindi difficile a' filosofi di una tal mena inventare sempre de' nuovi e nuovi sistemi, i quali, a sentir essi, ve li danno per cosa, di che non s'ebbe mai al mondo sentore, giacché basta arzigogolare colle parole per venirne a capo, e dei nuovi arbitri, delle nuove improprietà, in somma un impasto nuovo di linguaggio, e se fa bisogno un nuovo *rafel mai amech zabiu alm^β*, ed eccovi un sistema. E dopo ciò non vi farà maraviglia, se io oso dirvi, che de' tanti sistemi filosofici, che sono usciti in Germania questi ultimi sessanta o settant'anni, da che questa nazione ha preso un novo modo di filosofare, ognuno dei quali vuol esser unico; appena che due o tre ve n'abbiano, i quali differiscano realmente fra di sé nelle basi, e non di sole parole⁷.

Ma v'ha di più ancora: un nuovo linguaggio individuale, arbitrario, non solo è il più sovente l'espressione propria di alcun di coloro, a cui si potrebbe rivolgere quel, *o anima confusa*, che rivolge Dante a Nembrotte⁴; non solo è lo stromento dell'orgoglio sempre solennissimo ciurmadore degli uomini, il qual coi misteri e col prometter d'occultare sotto a' misteri de' tesori di peregrina sapienza e

7. La mania della Germania d'introdurre parole nuove, e tramutare il senso alle vecchie è passata nella filosofia dalle scienze fisiche, le quali hanno effettivamente bisogno di nuovi vocaboli, p. e. la botanica ha uopo di dar nuovi nomi a nuovi fiori. Non è questo riprovevole nelle scienze fisiche, dove si tratta di nuovi individui o classi, specialmente quando non altera la lingua nel suo *formale*, di cui noi parliamo, ma solo l'accresce nel *materiale*. Per altro l'essersi trasportata la voglia d'innovazione nella lingua dalle fisiche nelle filosofiche scienze dimostra una verità ai più inosservata, cioè, come anche la filosofia tedesca, che pare dalla veste al di fuori tutta spirituale, abbia sentito l'influenza del sensismo e del materialismo inglese e francese. E chi crederebbe, che nel fondo del Kantismo giacesse il Condillachismo? E pure questo è un vero, che ha dimostrato prima di me quell'acuto Calabrese mio rispettabile amico Pasquale Galluppi; ed io pure parmi d'averlo messo in chiaro fino all'evidenza negli *Opuscoli Filosofici*. Milano 1827, Vol. I, faccia 92, e seg. Vedi anche il *Nuovo Saggio*, Vol. III, faccia 399 in nota.

non mai trarli all'aperto, tenta di preoccupar gli animi della moltitudine e ingenerare in essi un gran concetto di sé non solo è l'unico stromento acconcio alla fondazione di sette filosofiche (e di sette a dir vero la stagione dovrebbe esser finita); ma egli è qualche cosa di più *pericoloso*, e di più sospetto ancora: il debbo io dire? debbo io dire ciò che l'esperienza ci ha insegnato a nostro sì grande costo? il dirò spacciatamente a voi mio caro amico, ed è questo, che il tramutar senso a' vocaboli e un fraseggiar nuovo fu un'arte di fare smarrire, e rimescolare nelle menti degli uomini le antiche e giuste nozioni delle cose, di alterare i costumi, di turbare le cose pubbliche, di distruggere la religione, quella religione, che antica come il mondo, gode pure di un linguaggio antichissimo, e nella sua sostanza, almeno ne' suoi solenni vocaboli e maniere, inalterabile.

E non è egli così? Date uno sguardo alle cose de' nostri tempi, e vedrete, che tutte le sette politiche come tutte le sette religiose adoperarono per farsi largo un linguaggio inaudito, loro proprio, e senza di questo non avrebbero certamente potuto ingannare tanto, e tanto universalmente ed infelicemente gli⁵ uomini⁸.

Chiarezza adunque, chiarezza, da lungi i misteri filosofici, da lungi i detti da oracolo, e quel parlar in calmone, che i fiorentini sogliono anche dire furbesco.

E per seguitare della chiarezza necessaria nelle trattazioni filosofiche, una cagione di oscurità e del fraintendersi è ancora l'uso so-

8. Più scrittori cercarono di mettere in vista quell'alterazione de' vocaboli usati da quelli, a' quali per interessi politici e religiosi premeva di confondere le menti degli uomini. Rispetto alle cose politiche ebbe pensiero di svelare questo inganno de' popoli l'autore del *Nuovo Vocabolario Filosofico-Democratico*, Venezia presso F. Andreola, 1799 col motto di Tacito, *cum desolationem faciunt pacem appellant*, ciò che avea fatto prima in Francia il Laharpe col libro *della lingua rivoluzionaria* ⁵. Più recentemente fece il medesimo C. L. de Haller nell'opuscolo, *De quelques dénominations de partis pour servir à l'intelligence des journaux etc.* Genève, chez Guers Pere 1822.

verchio di maniere metaforiche là dove farebbe bisogno un parlar piano e proprio.

E a dirvi il vero, per questo appunto è, che io non posso con sicurezza intendere, che cosa voglia dire l'estensore dell'articolo quando parlando del *Nuovo Saggio* mette dubbio; «se il punto di vista, al quale si leva l'autore trovisi veramente a quell'altezza speculativa, dalla quale soltanto si può aspettare una soluzione del tutto soddisfacente». Quel *punto di vista*, quell'*altezza speculativa*, quel *del tutto soddisfacente* sono altrettante espressioni, che m'imbarazzano. Se egli mi avesse detto: «questa proposizione è vera, o questa è falsa»: io avrei inteso perfettamente ciò che egli voleva dirmi, ed allora io avrei potuto cavar profitto studiando di verificar meglio quella parte, che mi veniva additata come dubbiosa; ma parlandomi di *altezza speculativa*, io confesso di non saper più che mi si voglia dire; e perciò non sono in caso di approfittare della censura. Farà meraviglia questa mia osservazione, come quella che va a toccare delle espressioni assai frequentemente usate, ma non è egli da credere, che tanto siano usate da taluni appunto perché non contengono nessuno ben certo significato? Esse valgono a far credere ai lettori che si dica molto, perché presentano un senso ravvolto in una nube, dentro la quale l'amor proprio di ciascuno spera di dovervi trovare qualche cosa di prezioso, e non ha coraggio di confessare a se stesso la propria incapacità di trovarci pur niente di solido.

È però vero, che quel passo sembra ricevere qualche lume dalle parole che seguono, e sono queste: «A noi sembra, che l'autore non consideri i fatti della coscienza quanto ei dovrebbe, nella loro connessione e nella loro più elevata unità»: e di ciò seguita questa ragione: «altrimenti, p. e., non metterebbe in campo la proposizione, che sieno diverse la facoltà di percepire le cose particolari, e quella di percepire le universali».

Ma anche queste parole essendo così sfornite d'ogni prova, e

così nudamente dette, non mi lasciano assicurare di bene entrare io nella mente di chi le disse. Tuttavia tenterò d'interpretarle a me stesso, e di farci sopra alcune osservazioni, prese in quel senso, che a me rendono.

In primo luogo sembra da queste ultime parole, che l'estensore metta per cosa risoluta, e oggimai così certa da non dubitarsene, che la facoltà di percepire le cose particolari e la facoltà di percepire (com'egli dice) le cose universali non sieno punto due facoltà, ma una facoltà sola. Ma d'altro lato non sembra impossibile, ch'egli voglia torre ogni distinzione e diversità fra la facoltà de' particolari, e quella degli universali?

Onde si distinguono le facoltà tra di loro? Fu sempre detto, dai loro oggetti, i quali se sono distinti, conviene che sieno distinte anche le facoltà, che a quegli oggetti si riferiscono. Converrebbe dunque dimostrare, che tra il particolare e l'universale, non v'avesse alcuna distinzione, non passasse alcuna differenza a poter dire, che le loro facoltà non sieno diverse, ma una facoltà sola. E se il particolare e l'universale fossero la medesima cosa, ne verrebbe, che si potrebbe l'uno prendere per l'altro, e dire che il particolare sia l'universale, e che l'universale sia il particolare, cosa mostruosa e contraddittoria ne' termini, perocché solo a osservar la nozione che rendono alla nostra mente queste due parole, ognun vede, che la voce particolare esprime un concetto che è in opposizione appunto a quello della voce universale, e viceversa; sicché l'una non è solo diversa, ma ben anche contraria dell'altra. Non posso dunque credere, che l'estensore abbia voluto negarmi ogni qualsiasi distinzione e diversità fra le facoltà dei particolari e degli universali.

M'ingegnerò dunque di prendere le sue parole in altro senso, e di temperarle da quella sentenza rigorosa che pure proferiscono, e penserò che egli voglia dire, che il particolare e l'universale, sebbene opposti fra loro, hanno un cotal rapporto, sicché l'uno viene dall'al-

tro, o tutti due da un terzo elemento. Dove questo sia il suo pensiero, io gli propongo le osservazioni seguenti.

Egli in prima non può dedurre l'universale dal particolare; ch e cos  facendo si aggregerebbe alla fazione de' sensisti e de' materialisti; tutto l'errore de' quali consiste nell'immaginarsi di poter dedurre dalle particolari sensazioni gli oggetti essenzialmente universali della mente, giacch  la facolt  prima de' particolari non   che il senso, e la facolt  degli universali non   che l'intelletto: due facolt  che i sensisti confondono in una. Ma di questa fazione mostra gi  l'estensore di non avere alcuna stima, e perch  non posso attribuirgli un tal sentimento.

Non credo n  pure di potergli attribuire il pensiero, col quale egli voglia dedurre dagli universali i particolari, ch  non mi   noto, che nella mente di alcun filosofo sia mai caduta una stranezza simile di affermare, che l'uomo percepisca i particolari, non con un senso che ad essi presieda, ma deducendoli per astratto ragionamento, e quasi indovinandoli dalle idee universali della sua mente. Conciosiach  conviene osservare, che qui parliamo de' particolari e degli universali solo in quanto sono gli oggetti delle percezioni dello spirito umano.

Trover  io meglio il suo concetto, se supporr , che egli voglia dire, che tanto gli universali, quanto i particolari scaturiscano da un terzo elemento, come da una fonte comune?

Ma questo terzo elemento, mi si dica, sar  egli un universale, o sar  un particolare? perocch  non so che cosa ci possa avere di mezzo fra il particolare e l'universale, n  posso in alcuna maniera concepire un oggetto, che non sia n  particolare n  universale. S'egli dunque   un particolare che produce l'universale, ricaderemo nel sistema dei sensisti, e s'egli   un universale che produce un particolare, verremo ad abbandonarci ad un sistema cos  assurdo, che non ha bisogno di confutazione.

Ma forse egli voleva dire, che considerando noi in questo ragionamento il particolare e l'universale in quanto sono oggetti, o anzi termini dello spirito umano⁹, egli non è però assurdo il supporre, e non è impossibile il pensare, che tutti e due questi termini dello spirito sieno prodotti da un terzo elemento, non oggetto e non termine dello spirito, e perciò non apparente allo spirito.

In tal caso noi siamo usciti oggimai dall'*ordine logico*, e siamo entrati nell'*ordine ontologico*, cioè a dire, siamo usciti dagli oggetti del pensiero umano, e siamo venuti ad un che incognito, che li produce: ora una cosa incognita, una cosa fuori del nostro spirito, fuori della nostra sensitività e della nostra intelligenza, non può in alcun modo costituire una facoltà dello spirito stesso; e perciò questo terzo elemento, questa entità, quand'anco ci fosse, non potrebbe costituire una facoltà superiore a quelle degli universali e de' particolari, sicché queste da quella uscissero e in quella si unificassero.

Vado bensì meco medesimo indovinando che questo terzo elemento sia per l'estensore dell'Articolo la coscienza (noi diremmo il sentimento), i fatti della quale pare a lui non essersi da me considerati quanto sarebbe bisognato nella loro connessione e nella loro più elevata unità; volendo così dall'*ordine logico* trasportarci all'*ordine psicologico*, cioè a cercare la spiegazione delle facoltà nel fondo dell'anima stessa, come molti filosofi, massime della scuola tedesca, vanno dicendo. Ma se a questa schiera egli pensa d'aggiungersi, non mi sarebbe punto difficile il fargli osservare i luoghi del *Nuovo Saggio*, dove si dimostra, che un tale pensamiento è insostenibile in se medesimo, e scettico nelle sue conseguenze¹⁰. Ma in luogo di ciò, a me basterà di eccitarlo a fare la seguente riflessione.

9. Il senso non ha propriamente un oggetto ma solo un termine del suo moto. Vedi il *Nuovo Saggio* Vol. III, faccia 791, e seg.

10. *Nuovo Saggio* Vol. III, faccia 265, e seg.

La coscienza, come si suol prendere da' tedeschi, è un *sentimento*, appartiene quindi alla facoltà di sentire, o anzi, è ella stessa la grande e universale facoltà di sentire dello spirito umano. Ora, se noi consideriamo il sentire come tale, egli non è nulla più che la facoltà de' particolari, giacché il soggetto senziente uomo è un particolare, e ogni sensazione è una modificazione di questo soggetto particolare, che a suo tempo si chiama IO, e perciò essa è particolare. Perché adunque la facoltà di sentire passi agli universali, conviene, che le si sopraggiunga qualche cosa, cioè che gli venga posto un oggetto in contrapposizione di lei, soggetto. In tal caso essa non è oggimai pura e semplice *facoltà di sentire*, ma è divenuta *facoltà intellettuale*, ed è questa appunto la maniera, ond'io faccio nascere nell'uomo l'intelligenza, cioè col sopraggiungersi d'un *oggetto* al *soggetto*, coll'esser dato alla facoltà di sentire universale dell'uomo un termine diverso dal soggetto stesso e da lui indipendente, e quindi coll'acquistare che fa il principio sensitivo dell'uomo una modificazione essenziale, in virtù della quale estende la sua forza fuori di tutto ciò, che racchiude la nozione d'un sentimento puramente soggettivo.

La coscienza dunque, a parlare con proprietà, un sentimento puramente soggettivo, appartiene solo alla facoltà de' particolari, e chi volesse da questo trarne la percezione degli universali ricadrebbe in quel sistema, che trae l'universale dal particolare, che è quanto dire, l'idea dalla sensazione, sistema sensistico e materiale¹¹

Egli è bensì vero, che alcuni filosofi danno alla forza primitiva dell'anima un atto creatore, col quale il soggetto stesso pone il suo oggetto, lo spinge e, quasi direi, lo slancia fuori di sé senza preciderlo da sé, ma mettendolo in opposizione a sé, come termine della sua contemplazione.

Ma, oltre che questo sistema è *panteistico*, ed io l'ho già confuta-

11. Questo sistema fu confutato nel *Nuovo Saggio* Vol. III, faccia 48, e seg.

to a lungo¹², non se ne può dare la minima prova, che abbia pur solo del verisimile, e in qualunque caso, egli non può tener luogo, che di una ipotesi, conciossiaché i fatti appunto della coscienza, sieno esterni, sieno interni, non dicono nulla di questo, ma dicono anzi tutto il contrario, poiché la coscienza ci dice, che nella percezione degli oggetti noi siamo i *passivi*, e gli oggetti sono gli *attivi*, noi siamo dipendenti, quelli a cui viene imposta la legge; e gli oggetti sono indipendenti, e quelli che impongono la legge. Né si dica che il concetto di passività involge una specie sua propria di attività; poiché questa attività non è finalmente che quella, per la quale il soggetto paziente esiste e patisce. Ci perderemmo dunque in una filosofia puramente fantastica, se, abbandonato il filo dell'esperienza interna ed esterna e le deposizioni chiare della coscienza, noi volessimo supporre un'operazione arcana nell'intimo dell'anima senza averne la minima prova, ed il minimo reale indizio.

Concludiamo dunque da tutto ciò, che non c'è alcuna via da identificare nell'uomo la facoltà di percepire i particolari e la facoltà di percepire gli universali, e che non si può negare che queste non abbiano una diversità reale fra loro.

Ma dopo di ciò, se queste facoltà, cioè il senso e l'intelletto, sono diverse, e non si possono confondere; saranno esse anche prive d'ogni rapporto fra loro? non hanno forse una comune radice? non si rassomigliano in cosa alcuna?

A tutte queste domande ho risposto lungamente nell'opera, e voi bene vi ricorderete d'averci trovate le seguenti dottrine.

In primo luogo, tutte le facoltà, ove le consideriamo dalla parte del soggetto, si unificano, ed hanno per radice comune, il soggetto, il quale è perfettamente uno e il medesimo¹³. Quindi c'è un'attività ra-

12. *Nuovo Saggio* Vol. IV, faccia 496.

13. *Nuovo Saggio* Vol. III, faccia 112.

dicale nel soggetto uomo, la quale è identica in tutte le facoltà, che traggono da lei, come altrettante attuazioni d'una medesima potenza; e quest'attività è l'anima stessa, che, come dice Dante⁶

*..... dentro a vostra polve
Per differenti membra e conformate
A diverse potenze, si risolve¹⁴.*

In secondo luogo, l'attività d'un soggetto, considerata da sola, è un sentimento, pel quale il soggetto sente se stesso, o a dir più vero, sente il modo del proprio essere, sicché essendo molteplici i modi dell'essere d'un soggetto senziente, anche quella facoltà da una si fa più, secondo i diversi termini delle sue operazioni: indi si partono non formalmente, ma per la diversa materia, quelli che si chiamano i cinque sensi del corpo, e queste attuazioni diverse della sensitività radicale si possono considerare bensì come altrettante facoltà, ma non però così distinte, che non abbiano sempre il soggetto per loro termine ne' suoi vari modi¹⁵.

All'opposto questa attività di sentire riceve una nuova funzione, infinitamente più nobile di tutte queste, quand'ella non termina più, come dicea, nel soggetto; ma un oggetto le è dato da contemplare. Ella allora è maravigliosamente nobilitata da questo suo termine distinto essenzialmente da lei, e che non si può intuire se non distinto; di che al sentimento accade una preclara trasformazione, cioè quella di rendersi intelligente. Questa intelligenza, che viene aggiunta al soggetto col pur presentarsi e giungersi a lui come termine un oggetto, è tale, che il soggetto non potea mai darla a se stesso, perché l'intelligenza richiede qualche cosa di essenzialmente diverso dal soggetto: e quindi il soggetto dovea ricevere l'intelligenza da qualche cosa diversa e maggiore di sé, da una cosa, che fosse per la pro-

14. *Par. II* ⁶.

15. *Nuovo Saggio* Vol. III, faccia 432, e seg.

pria essenza intelligibile, la quale perciò non potea esser sentita senza esser ad un tempo intesa, il che facea sì che resa termine dell'attività sensitiva, ella traeva quella attività ad una nuovissima e maravigliosissima operazione. Per tal modo è che io faccio nascere, ed uscire l'intelligenza umana dal senso universale, ma non dal senso solo, bensì da una operazione, che viene fatta dall'esterno del soggetto uomo, da una virtù, a cui l'uomo non può resistere, e che nel rendersi recettivo, nel cedere, nel darsi vinto, forma, e crea in lui ciò che aver ci può di più elevato, e di più sublime¹⁶.

Dalla parte dunque del soggetto le facoltà si unificano e radicano tutte nel medesimo, e anzi rimarrebbero una facoltà sola specificamente, se al soggetto null'altro si aggiungesse, e tutto terminasse in lui.

Ma se questa universale facoltà di sentire che costituisce il soggetto stesso, esce dal soggetto, e l'abbandona per l'oggetto, qual forza ne la trae fuori? che cosa è questo oggetto, che a lei si presenta? questo termine, che, essendo egli essenzialmente conoscibile, dà l'intelligenza coll'esser sentito, e quindi egli, il primo inteso da questa intelligenza da lui per tal modo creata, rende intelligibile, per partecipazione della sua luce, anche tutte l'altre cose solo sensibili?

Questa ricerca ho fatto in tutta l'opera sulle idee, ed il risultato si fu, che questo termine dello spirito umano è l'ENTE; e che prima l'uomo vede quest'ente in universale, e in uno stato puramente ideale. Indi col mezzo suo intende anche le altre cose, perocché l'intelligibilità di queste non consiste se non nel rapporto che esse hanno appunto coll'ente stesso¹⁷. Il risultato si fu ancora, che quest'azione che soffre dall'esterno lo spirito umano, è irresistibile e superiore a qualunque forza: che l'oggetto, l'ente è la stessa VERITÀ, l'unica for-

16. *Nuovo Saggio* Vol. III, faccia 221.

17. *Nuovo Saggio* Vol. IV, faccia 252.

ma della ragione, il fonte della morale, cioè la legge suprema non solo de' pensieri, ma anche delle azioni umane¹⁸, il criterio della *certezza*¹⁹, il principio della bellezza²⁰, e ciò che il volgo chiama assai propriamente il *lume della ragione*²¹. Risultò medesimamente dalle mie ricerche, che quest'ente è la *causa esemplare* delle cose, è l'universale, il necessario, e quindi il fonte di ogni universalità, e di ogni necessità²²; che egli finalmente è immutabile, eterno, infinito²³; e tutto questo che egli mostra non è apparenza ingannevole, poiché quest'ente non può apparirci diverso da quello che è, ed è essenzialmente ed evidentemente veritiero, appunto perché è la *verità*; e per ultimo risultò, che sebbene da noi non si veda l'ente nella sua *sussistenza*, ma solo nell'idea tuttavia non può non sussistere anche in se medesimo, e in questa sua sussistenza considerato è la *causa efficiente* del tutto, l'ente degli enti, l'unico assoluto, Iddio²⁴.

Così l'Ideologia mi condusse a mano fuori della mente, e fece che mi ritrovassi sul limitare dell'Ontologia, ove il discorso non cade più sulle *idee*, ma sulle stesse *cose*.

Ed è nell'*Ontologia*, non ancora da me pubblicata, che io richiamo alla sua vera ed altissima unità anche il mondo reale, come col'*Ideologia* ho richiamato all'unità sua il mondo ideale, per dover poi nella *Teologia naturale* congiungere, cioè, far dipendere i due mondi reale e ideale da un solo e medesimo punto, cioè da quell'ente degli

18. Questa verità che il principio della morale sia l'idea dell'essere fu dimostrata ampiamente ne' *Principi della Scienza Morale*. Milano, Tipografia Pogliani, 1831.

19. *Nuovo Saggio* Vol. IV, faccia 3, e seg.

20. Vedi *Saggio sull'Idillio, e sulla Nuova Letteratura Italiana*. Negli *Opuscoli Filosofici*, Vol. II.

21. *Nuovo Saggio* Prefazione.

22. *Nuovo Saggio* Vol. III, faccia 32 e seg.

23. *Nuovo Saggio* Vol. IV, faccia 112.

24. *Nuovo Saggio* Vol. IV, faccia 578, e seg.

enti, nel quale la *verità*, ossia l'essere mentale, diventa una persona indivisa dalla divina sostanza.

Non so, se forse l'Estensore dell'Articolo alludeva a qualche cosa di simile a questo, quando egli desiderava, che io avessi considerati i fatti della coscienza nella loro più *elevata unità*; ma in tal caso, come abbiamo veduto di sopra, questa unità è fuori della coscienza, è fuori dell'ambito della *ideologia*, ed appartiene all'*ontologia*, e si consuma nella *teologia naturale*.

Per tornare dunque a quella unità di sentimento, che solo è ragionevole di cercare nel *Saggio sull'origine delle Idee*, voi certamente, che molto addentro siete entrato nello studio di esso, vi sarete avveduto di questa strettissima connessione soggettiva, che io pongo tra la facoltà dell'*intelletto*, e del *senso preso in generale* e non solamente preso per quel ramo del sentire corporeo.

Ma oltre di ciò ci avrete ancora trovato di più, che io riduco alla unità medesima anche la terza delle facoltà fondamentali dell'uomo, cioè la *ragione*, facoltà media fra l'*intelletto* ed il *senso*.

Non vi sarà sfuggito, che anzi non altrove io fondo la possibilità e la propria natura della *ragione*, se non nell'identità del sentimento e della coscienza del soggetto *sensitivo* ad un tempo ed *intellettivo*, sicché la funzione della ragione io la riduco ad essere la visione delle relazioni fra le sensazioni e le intellezioni; e l'indole propria di ogni idea, che non sia la suprema, semplicissima di sua natura e tutta forma, in quella d'essere un rapporto veduto fra la sensazione stessa, *materia*, e l'essere in universale, *forma*, e lume della mente²⁵.

Tre dunque sono le facoltà specificamente diverse nell'uomo, il *senso*, l'*intelletto*, e la *ragione*; ma l'uomo non è già una facoltà, ma il soggetto unico di quelle tre facoltà: ecco l'unità, a cui si richiamano tutti i fatti della coscienza.

25. *Nuovo Saggio* Vol. III, faccia 103, e seg.

Vi risovverrete, che questa dottrina sparsa per tutta l'opera viene in fine d'essa riepilogata nel seguente passo:

«Nella coscienza esistono tutte queste potenze avanti le loro operazioni, cioè il sentimento di me col mio corpo (*sensività*) e l'*intelletto*.

Questa coscienza, perfettamente una, unisce la sensitività, e l'intelletto. Ella ha altresì un'attività, quasi direi una vista spirituale, colla quale ne vede il rapporto: quest'attività è ciò che costituisce la *sintesi primitiva*.

Se noi consideriamo più generalmente questa attività nascente dall'unità della coscienza, in quanto cioè ella è atta a vedere i rapporti in generale, ella è la *ragione*, e la sintesi primitiva diventa la prima operazione della ragione»²⁶.

Una unità maggiore di coscienza e di sentimento dell'identità non si può dare, e questa è quella semplicità, a cui mi sembra d'aver richiamata con evidenza la scienza del pensiero.

Io aggradirò, che voi mi diciate schiettamente il vostro parere su queste mie osservazioni, che vi mando per ubbidirvi. Addio

Trento, 5 dicembre 1831.

ANTONIO ROSMINI-SERBATI

26. *Nuovo Saggio* Vol. III, faccia 812.

II - Frammento di lettera sul giudizio primitivo

NEL GIUDIZIO PRIMITIVO NON SI AFFERMA L'IDEALITÀ,
MA L' ENTE STESSO.

Egli è un fatto indubitabile che le cognizioni umane sono di due maniere: l'uomo talora conosce una cosa, un ente senza sapere se realmente sussista: talora sa ben anco che la cosa, l'ente che egli conosce, sussiste. Qualunque sia l'origine di queste cognizioni, qualunque sia la spiegazione che si voglia dare ad esse; la distinzione accennata è ugualmente certa, è un fatto innegabile, a rilevare il quale basta la più leggera riflessione. Noi non vogliamo spiegare questo fatto, ma meditarlo, e analizzarlo.

Quando si conosce una cosa, un ente, e non si sa ancora se realmente sussista, si dice che si ha l'idea della cosa o dell'ente. Ora questa frase *idea dell'ente* analizza quella cognizione; giacché è vera in parte la sentenza di Condillac che le lingue sono metodi analitici. La frase dunque: *idea dell'ente*, distingue due cose nella nostra cognizione, l'*idea* e l'*ente*. Che cosa è l'ente? Ciò che si conosce nell'idea. Che cosa è l'idea? La stessa conoscibilità dell'ente, all'uomo comunicata. Conoscere l'ente o conoscere l'essenza è il medesimo. Perciò si dice che l'essenza è ciò che si conosce nell'idea. Quindi il primo genere di cognizioni riguarda le semplici essenze: con esse si conoscono le essenze, senza sapere ancora se realmente sussistano.

Per sapere se un ente, un'essenza sussista è necessario che l'uomo ne provi l'azione, la quale si comunica per via di sentimento. Senza che un ente ci si renda sensibile, noi potremo bensì conoscere

ch'egli sussiste per via di fede all'altrui autorità o per altro argomento, ma non conosceremo la sua sussistenza stessa, la quale non sarebbe a noi comunicata e perciò neppur da noi percepita. Quando poi noi percepiamo la sussistenza stessa, allora noi diciamo con una parola interiore che l'ente sussiste: attribuiamo all'ente la sussistenza; e viceversa, attribuiamo l'ente alla sussistenza; poiché trattandosi d'un giudizio d'identità, l'una e l'altra cosa è ugualmente vera. Ora quando diciamo, che l'ente sussiste noi parliamo di quell'ente o essenza che abbiamo conosciuto nell'idea non parliamo mica dell'idea che è la sua mera conoscibilità. Dunque nel giudizio primitivo col quale affermiamo gli enti, non è mica l'idea che affermiamo nel sentimento, non è l'idealità dell'ente, ma, per dirlo di nuovo, l'ente stesso. Errano dunque quelli e male ci intendono quando ci attribuiscono l'assurdo, che noi affermiamo l'essere ideale delle cose reali.

Come dunque l'ente nella prima maniera di cognizioni che sono le ideali, si distingue dall'idea; così l'ente stesso, nella seconda maniera di cognizioni che riguardano le cose sussistenti, si distingue dalla sussistenza: è sempre l'ente che si conosce tanto nell'una quanto nell'altra maniera di cognizioni: qui perciò vi ha identità. Ma le forme, onde il medesimo ente si conosce, sono grandemente diverse: nella prima maniera si conosce l'ente sotto la forma d'idealità; nella seconda maniera si conosce lo stesso ente sotto la forma di sussistenza: l'idealità dunque e la sussistenza sono due forme, due atti del medesimo ente: col primo si manifesta unicamente come conoscibile, col secondo si comunica come attivo, sentimentale, reale ...

III - Lettera a Don Paolo Barone¹ a Pinerolo sulle diverse forme dell'essere¹

La ringrazio della pregiata sua piena di sagacità, e di quello spirito conciliatore; che se fosse in tutti gli studenti, tanto gioverebbe ai progressi della filosofia, della sapienza e della stessa virtù. Cercherò di chiarire in breve alcune cose ch'Ella mi propone.

Prima di tutto è da porre attenzione al senso, nel quale io uso il vocabolo *reale* o realtà. Io mi accorgo che molti intendono per cosa reale una cosa vera o veramente esistente. Ma non è questo il senso che io aggiungo a quella parola. Il reale per me non è che un *modo dell'essere*, non è l'essere stesso. Io sostengo che l'essere identico è in tre modi o maniere diverse, che io denomino *ideale, reale, morale*. Lasciamo da canto il morale a fine di semplificare il discorso; dico che l'essere identico si trova tanto nell'idealità quanto nella realtà, ma in altro modo. Sia dunque che l'essere si prenda nella sua forma ideale, o che si prenda nella sua forma reale, egli è verissimamente ed è sempre lo stesso essere. Convien dunque con somma diligenza meditare sulla diversità che ha l'essere in queste due forme, nelle quali si presenta, e nell'una delle quali non è più né meno che nell'altra. Una delle diversità estrinseche, per così dire, che separa l'*essere ideale* dal *reale*, si è che l'essere ideale è sempre necessario, laddove l'essere reale non è sempre necessario, ma ora è contingente, ora è necessario.

È facile il dimostrare che l'essere ideale è sempre necessario, sol che si faccia osservare che anche l'idea del contingente è necessaria

1. Fu pubblicata in un opuscolo del Barone, *Sulle dottrine filosofiche di Vincenzo Gioberti*, Torino 1843, 6.° facc. 21.

ed eterna. Ella vede dunque che, secondo la mia maniera di parlare (dalla quale a dir vero non trovo che si possa prescindere), quantunque l'essere ideale sia verissimamente ed anco necessariamente, non si può inferirne che sia reale ché sarebbe contraddizione il dire che ciò che è ideale, è reale, o viceversa, essendo queste due forme incommunicabili, o inconfusibili.

Ella mi domanderà qual sia il carattere, che distingue queste due forme l'una dall'altra. Rispondo, che queste due forme si distinguono come *l'idea* si distingue dal *sentimento*, o sia che il carattere dell'essere ideale è quello di *far conoscere* semplicemente, senza aver alcun'altra azione di sorte; quando il carattere dell'essere reale è quello di *agire*, producendo o modificando il sentimento. Ancora: l'essere reale è *soggettivo*, l'ideale sempre *oggettivo*: l'oggetto si può unire col soggetto, anzi si deve; ma non si può mai confondere con esso. Avverta che per me un soggetto è sempre un sentimento, e il reale è sempre anch'esso il sentimento, o ciò che *agisce nel sentimento*: l'idea non è mai un sentimento e qualora si voglia dire che modifichi il soggetto che la intuisce e produca in essa qualche sentimento, tuttavia questa modificazione, di natura sua propria, distinta da tutte le altre, non è l'idea. Del resto, ripeto, che nell'ideale c'è tutto ciò che nel reale, meno la realtà; e nel reale c'è, o ci può essere tutto ciò che nell'ideale meno la idealità: le sole forme, i modi soli si escludono: il contenuto di esse è *l'essere identico*.

I filosofi tedeschi, e specialmente Hegel, hanno fatti sforzi maravigliosi per trovare un punto, che congiungesse l'oggettivo col soggettivo, cui chiamarono punto d'indifferenza (*Indifferenz Punkt*) di cui quest'ultimo filosofo volle fare il fondamento e l'origine di tutte le cose. Vani sforzi! Non videro que' pensatori, che avanti l'oggettivo e il soggettivo, l'ideale e il reale, non c'è nulla, nulla affatto; che, l'essere è l'essenza identica d'entrambi. Ella avrà forse colto questa teoria nelle mie opere, ed esige, parmi, attentissima meditazione a concepirla sì nettamente da non falsarla con alcun'altra, e da poter trovarvi le conseguenze di cui va gravida.

Ora venendo più da vicino alla nostra quistione: se d'innanzi alla mente umana stia sempre Iddio collocato, l'essere assoluto; rispondo facendo primieramente osservare, che *stare presente alla mente umana* non vuol dir altro se non *esser dalla mente intuito*, di maniera che ciò che non fosse dalla mente intuito si dovrebbe dire che non le è presente.

In secondo luogo osservo che la parola *Dio* nel comune significato non indica solamente un essere necessario, ma indica di più un essere reale, indica l'essere reale infinito; epperò necessario.

Ora che stia d'innanzi alla mente nostra di continuo l'*essere necessario* è quello che io sempre sostengo in tutte le opere mie; ma che stia presente alla mente, cioè che sia intuito continuamente dalla mente quest'essere necessario nella sua forma di realtà, questo è quello che nego non solo per l'assurdo teologico che ne verrebbe, ammettendolo; giacché in tal guisa noi vedremmo Iddio per natura; ma di più per la semplicissima ragione che l'osservazione interna del fatto del nostro spirito ci dichiara che noi non abbiamo quella percezione della realtà divina; la quale d'altra parte non è necessaria a spiegare l'origine delle nostre idee, al che ci bisogna solo l'essere ideale per sé noto, per sé lume: e finalmente per una terza ragione, cioè perché la realtà divina non appartiene all'ordine delle idee, ma all'ordine de' sentimenti, ne' quali solo comunicandosi a noi, si può da noi percepire e dalla facoltà nostra del giudizio affermare.

Nulladimeno dall'*essere*, che sta innanzi alla mente nostra nella sua forma *ideale*, possiamo passare *per via di argomentazione* a concludere, che quell'essere identico che a noi si comunica come ideale, dev'essere in se stesso anche reale, e un reale necessario e infinito altrettanto che ideale, benché questa sua realtà a noi sia nascosta nell'ordine della natura; conciossiaché nel semplice *ordine naturale* noi non possiamo percepire che una realtà finita; e la percezione della realtà infinita è poi ciò che costituisce l'*ordine soprannaturale*.

Trovando mediante tale argomentazione la necessità d'un reale infinito, noi abbiamo dimostrato l'esistenza di Dio *a priori*; perocché gli uomini in tutte le lingue intendono ed hanno sempre inteso di significare colla parola Dio non l'essere ideale, ma l'essere reale infinito.

Di che ella vede che il non poter applicarsi il nome di Dio all'essere ideale, che noi naturalmente vediamo, non fa sì ch'egli sia perciò diverso da Dio, in se stesso, ma solo che a noi appaia diverso, attesa la limitazione nostra, o il modo parziale con cui ci viene comunicato. Mi spiegherò con un esempio: io vedo da lungi una piccola macchia nera; questa macchia si muove: mi si avvicina: finalmente scorgo che è uomo. Quando io vedevo la macchia nera, ma non distinguevo ancora che fosse un uomo, io non potevo dire di vedere un uomo, poiché ciò che a me appariva non era punto un uomo; era una macchia nera; ma in quel punto in cui ho cominciato a distinguere le forme umane in quella macchia, io ho potuto dire: vedo un uomo. L'*oggetto in se stesso* era sempre il medesimo; ma non così l'*oggetto a me apparente*; prima era una macchia, poi era un uomo. Applichi la similitudine: l'essere infinito è identico tanto nella sua forma ideale quanto nella sua forma reale; ma fino che io lo vedo nella sua forma ideale solamente, non vedo Iddio: vedo Iddio tosto che lo vedo nella sua forma reale: ma non è tanto l'oggetto che varia, quanto la visione dell'oggetto. Questa similitudine non è adeguata da tutti i suoi lati; ma fa intendere bastantemente il mio pensiero ...

Stresa, 14 gennaio 1842.

IV - Lettera a Carlo F. Sola a Biella sulla maniera d'evitare il panteismo¹

Ricondottomi a Stresa dopo lunga assenza, vi ho trovato la sua *Introduzione alla Filosofia razionale*¹ da Lei gentilmente speditami, e poco stante ebbi la cortese sua lettera, in cui mi chiede qualche parere sulla medesima.

Ho letto con piacere non piccolo quella sua operetta, scorgendovi da per tutto la penetrazione del suo ingegno e i vestigi di una non leggera meditazione. Laonde devo sinceramente congratularmi con essa d'un lavoro che le dee far grande onore. Non le parlerò delle osservazioni che Ella fa sul sistema ideologico contenuto nel *Nuovo Saggio* e che tutte mostrano la rettitudine dell'animo suo e la persuasione sincera di ciò che dice, ma non posso tacere del tutto del sospetto di *Panteismo* ch'ella mostra di prenderne e dell'accusa ch'ella gli dà d'impotenza a dimostrare l'esistenza reale de' corpi. L'amor suo sincerissimo alla verità dee liberarla a mio credere da ogni timore, che, nella conseguenza del sistema, possa uscirne un panteismo sol che consideri quanto segue.

Niun altro sistema, a me pare, pone più gran divisione fra l'*essere ideale* e l'*essere reale*. Ora l'*essere ideale* è necessario ed eterno, quando all'opposto l'essere reale non è essenzialmente necessario ed eterno, avendovi un mondo contingente e soggetto alla limitazione del tempo. Ora essendo l'*essere ideale* essenzialmente necessario ed eterno, ne viene ch'egli debba ridursi in Dio ed essendovi in Dio un'unità perfetta, niuna maraviglia è, che anche nell'essere ideale si trovi un'unità perfettissima, cioè che tutte le idee si riducano ad una

1. Fu pubblicata nel *Messagger Tirolese* n. 43. (22 ottobre) 1842.

sola. Se fra le idee ci fosse una real distinzione, una real distinzione ci sarebbe in Dio, il che pregiudicherebbe alla divina semplicità. All'incontro l'essere reale contingente non potendosi ridurre in Dio, né pure esige l'unità e la semplicità propria del mondo ideale e divino. E tutto ciò è confermato dall'osservazione interna ed esterna; poiché è l'osservazione interna che ci persuade le molte idee non esser altro che lo stesso lume applicato a conoscere cose diverse: la molteplicità delle cose reali moltiplica le idee in questo senso, che moltiplica i rapporti fra essi e l'unica idea; avendo io già dimostrato che tutte l'altre idee, eccetto quella dell'essere, non sono che rapporti delle cose con essa idea unica dell'essere (V. *Rinnovam.* L. III. c. LII). L'osservazione poi esterna ci dimostra la molteplicità e la limitazione delle cose esteriori, le quali per ciò stesso non si possono in alcun modo confondere con Dio.

Di qui risulta, che dall'unicità, che si trova nelle idee, non si può argomentare all'unicità delle cose esterne contingenti, perocché l'essere ideale è tanto distinto dall'essere reale e contingente, quanto è distinto Iddio dalle creature. All'incontro il vedersi che quell'unica idea si moltiplica, secondo che fa conoscere ora una cosa ora l'altra, dimostra manifestamente la molteplicità delle cose reali, molteplicità e limitazione che si trova così dimostrata nel seno stesso del mio sistema.

Venendo ora alla obbiezione, che ella fa alla dimostrazione dell'*esistenza reale de' corpi*, devo confessare che la riflessione sua sarebbe giusta qualora quella dimostrazione si appoggiasse, come Ella suppone, all'erroneo principio che un *essere illimitato* non possa mai produrre *effetti limitati*. Ma se ella attentamente considera, vedrà che la dimostrazione mia fondasi anzi interamente sull'analisi del concetto di corpo, per la quale io stabilisco che il corpo è quell'*agente sull'anima, che l'anima sente nello spazio*: e la sostanza corporea non è né più né meno di quest'agente. Ora quest'agente sentito immediatamente dall'anima e nell'anima, e avente il modo della estensione, è

una *sostanza limitata*, e perciò non può essere Dio. Merita nome di *sostanza*, perocché si concepisce da sé solo senza che il pensiero nostro per concepirlo debba far ricorso ad altro; e questa sostanza è *limitata*, perché in tanto è sostanza, in quanto agisce, e in quanto agisce è limitata ed estesa, onde non è Dio. Convieni formarsi una giusta idea della sostanza, riducendola sempre ad un atto, il quale, qualor si considera sotto l'aspetto di *principio*, dicesi *agente*, e qualora si considera come *cosa che si lascia concepire da se stessa* senza bisogno d'altro, dicesi *sostanza*.

La prego di dare la sua attenzione a tutto ciò, e mi persuado, ch'Ella, cercatore della sola verità, rimarrà soddisfatta. Così pure io credo ch'Ella si persuaderà, che non ci sono né idee né cose essenzialmente *contrarie* fra loro; giacché tutte le idee convengono nell'essere ideale, e tutte le cose partecipano dell'essere reale, e però in quanto sono, non sono contrarie.

Finalmente bramerei ch'ella facesse uso dell'edizione milanese del *Nuovo Saggio*, parendomi dal passo ch'ella cita a faccia 124-125, ch'ella adoperi l'edizione romana². Veramente dee essere corso errore di citazione, e però non ho potuto riscontrare il passo citato ma ritengo che nella edizione milanese sia stampato *extrasoggettiva* in vece di *oggettiva*, giacché *sensazione oggettiva*, a dir vero, non è una frase propria.

Stresa, 23 aprile 1842.

V - Lettera ad Alessandro Pestalozza¹ a Milano sulla questione se l'essere si possa predicare univocamente di Dio e delle creature¹

Non tardo a ubbidire al suo desiderio d'avere qualche dichiarazione intorno all'opinione da me professata in quel luogo del *Nuovo Saggio*, dove dico, che niuna cosa si predica di Dio univocamente, eccetto l'essere. E prima mi compiaccio che a Lei già non sia sfuggita la ragione di quella sentenza, che privilegia l'essere così fuori di tutti gli altri predicati; poichè, com'Ella dice, qui trattasi dell'essere comunissimo ammesso da tutte le scuole, il quale non sarebbe più comunissimo, se non si applicasse sì bene all'essere necessario, come al contingente. Il che apparisce vieppiù chiaro, se si considera che l'esistenza delle cose non si conosce in alcun altro modo, che con una sola idea, quella dell'esistenza; e quest'idea dell'esistenza è quella né più né meno, che chiamiamo anche idea dell'essere, come ci siamo già dichiarati.

O sarà egli vero che l'esistenza di Dio non si conosca coll'idea di esistenza, colla quale conosciamo l'esistenza delle cose? Se non conoscessimo l'esistenza di Dio coll'idea d'esistenza, in qual altro modo la potremmo conoscere? O non è egli evidentemente assurdo il dire che senza l'idea di esistenza conosciamo l'esistenza di Dio? Se dunque è per lo contrario manifesto, che conosciamo l'esistenza di Dio coll'idea di esistenza, e coll'idea di esistenza conosciamo pure

1. Fu pubblicata negli *Elementi di filosofia di Alessandro Pestalozza*, Milano, 1845. Vol. II, Parte I, facc. 154 e segg. E 1849, Vol. I, facc. 247 e segg.

l'esistenza delle creature; non è egli vero che predichiamo l'esistenza dell'uno e dell'altre, mediante un'identica idea?

Dove si noti, che l'idea di esistenza è semplicissima, non acchiudendo alcuno dei *modi* dell'essere, e però non può avere che un solo e semplicissimo significato la parola che la esprime: ond'è manifestamente assurdo ch'ella possa essere equivocamente predicata di checchessia. Ogni cosa qualsiasi o è o non è, senza mezzo. Rispondere che una cosa può essere *in un modo* e tal'altra *in un altro* è non aver intesa la questione; ché non trattasi del *modo dell'essere*, ma dell'essere stesso separato da tutti i suoi modi e da tutti i suoi termini; di quell'essere che noi pronunciamo, affermando che una cosa è.

Voi dunque siete scotista, mi si dirà. – Il dir questo sarebbe un tirare conseguenze a precipizio. Le confesso che entro assai di mala voglia nelle questioni storiche, bramando che queste sieno tenute affatto in disparte dalle filosofiche. Io amo assai più di cercare la verità in filosofia e di studiar mi di attenermi ad essa, di quello che sia d'investigare se il tale o il tal altro autore, la tale o la tal'altra scuola la tiene con me, o contro di me. D'altra parte la questione filosofica è semplice; e i passi che si fanno in essa, se pur si fanno, possono assicurarsi per via di giusto raziocinio. La questione storica è laboriosissima e può divenire interminabile, se si tratta d'interpretare autori, che hanno scritto un gran numero di volumi nelle diverse età di loro vita, e più ancora se si tratta di sapere che cosa tiene un'intera scuola composta d'un gran numero di scrittori che si esprimono diversamente, e che molte volte fra loro stessi dividonsi. Ed è per questo che io non amo chiamarmi piuttosto scotista che tomista o con altra tale denominazione che agli occhi miei non ha un preciso valore.

Tuttavia confesso, che molte ragioni mi traggono talora in questioni che appartengono alla storia delle opinioni e delle sentenze de' grandi filosofi o teologi. Ma quando sono a ciò fare o condotto o sedotto allora io procuro d'interpretare la mente de' grandi uomini,

ché sembrano battagliaire fra loro, in modo da conciliarli insieme quant'è mai possibile, standomi soprattutto ferma questa persuasione nell'animo, che difficilmente i sani e sommi intelletti vanno discordi fra loro, in ciò che sicuramente affermano, più che nell'apparenza. E parmi che i tentativi da me fatti in ciò sieno riusciti così, che mi confermarono in quel mio sentire. Adunque io credo che nella questione presente «se l'essere ideale si predichi di Dio e delle creature in un modo univoco od equivoco» ci abbia tra la scuola degli scotisti e de' tomisti una facile conciliazione. Io gliela proporrò ed ella ne giudichi.

Primieramente è da considerare, che il predicare l'essere di Dio e delle creature è operazione della mente umana, la quale distingue il predicato dal soggetto e quindi gli accoppia insieme. Questo modo di fare viene dalla limitazione della ragione umana: ché certa cosa è, che in Dio non c'è e alcuna reale distinzione tra ciò che esprime il nostro predicato e ciò che esprime il nostro soggetto. La questione dunque è tutta racchiusa nella sfera del predicare e del concepire umano. Onde se ne avessimo la soluzione affermativa, cioè se risultasse che l'uomo predica di Dio e della creatura l'essere unicamente, non ne verrebbe mica da questo che l'essere in Dio e nella creatura fosse il medesimo, ma ne verrebbe solo la conseguenza, che l'uomo per la sua limitazione predicherebbe dell'uno e dell'altro il medesimo essere, o per dir meglio, l'essere in un medesimo senso, quantunque lo stesso uomo poi sapesse che una tale predicazione è difettosa, e che la mente umana l'adopera per non averne altra.

La questione dunque si riduce tutta a sapere, se quando l'uomo dice: «Esiste Iddio», e quando dice: «Esiste il mondo», egli, l'uomo, intenda di esprimere colla parola *esiste* la stessa cosa o una cosa diversa. Se dunque egli è certo, come dicevamo, che l'idea di esistenza non determina punto i modi della esistenza stessa, ma è l'esistenza precisa da tutti i suoi modi; è manifesto altresì, che l'uomo in quelle due proposizioni intende di predicare di Dio e delle creature l'istessa

cosa, cioè la pura e nuda esistenza. Ora la differenza fra l'essere di Dio e quello delle creature riguarda il *modo* di essere e non l'essere puramente preso nella sua astratta universalità. L'uomo dunque, legato com'è ad un modo di concepire suo proprio, predica questo essere puro di Dio e delle creature univocamente, appunto perché, quando dice che Iddio esiste, lascia affatto da parte la questione del modo di sua esistenza.

Si opporrà che l'uomo, facendo così, erra, perché attribuisce a Dio un'esistenza astratta, quando in Dio non c'è distinzione alcuna tra l'essere e la natura. Ma quantunque sia vero, che in Dio non ci sia distinzione alcuna fra l'essere e la natura; tuttavia non è mica vero che l'uomo erri, quando predica di Dio l'esistenza, perché in tal caso sarebbe falsa la proposizione «Iddio esiste», o vero «Iddio è», la quale è manifestamente vera. E che l'uomo non erri formando questa proposizione, si vede da questo. Acciocché l'uomo errasse, egli dovrebbe negare il vero. Ma l'uomo pronunziando che «Iddio è» ovvero «esiste», non nega mica il vero, cioè non nega con questa sua proposizione, che l'essere di Dio sia identico colla sua natura, ma altro non fa, che lasciare al tutto da parte la questione di questa identità, restringendo la sua attenzione all'esistenza senza più. È dunque quello dell'uomo un modo limitato e imperfetto di concepire le cose divine, ma non erroneo. Poiché se l'uomo stesso, dopo aver detto che «Iddio è», s'inoltra colle sue ricerche e va investigando la maniera nella quale Iddio è, arriva ben presto a trovare quest'altra proposizione: «l'essere di Dio è la stessa sua natura»; e questa proposizione non è punto contraddittoria colla prima; che anzi ne è il complemento ed il perfezionamento: il che dimostra che anche la prima è vera, benché sia insufficiente ad esprimere la dottrina intorno all'essere divino.

Ora Ella ben si accorge, che tutta questa è dottrina bellissima di S. Tommaso, e che perciò è al tutto secondo la mente dell'angelico dottore il dire, che si predica univocamente l'essere di Dio e delle

creature, quando per *essere* s'intenda l'essere comunissimo ossia la pura esistenza, come noi intendiamo. Ella vede che la verità della proposizione «Iddio è» o «Iddio esiste», è da desumersi dal puro fatto del significato che l'uomo aggiunge alla parola è, secondo il principio dello stesso Aquinate che *ad veritatem locutionum non solum oportet considerare res significatas, sed etiam modum significandi* (S. I, XXXIX, V). Ella vede dunque che la conciliazione fra S. Tommaso e Scoto su questo punto non è difficile.

Cerchiamo di metterla ancora più in chiaro. S. Tommaso dà due significati alla parola *ente*: egli dice che con questa parola talora s'intende *l'essenza delle cose*, e in tal caso si parte ne' dieci predicamenti d'Aristotele; e talora significa un *concetto* formato dall'anima stessa (S. I., III, IV, ad 2, XLVIII, II ad 2, in I Sent. D. XIX, q. V a I, ad 1° e in molti altri luoghi). Dice ancora, che l'ente, preso nel primo significato, appartiene alla questione che ricerca; *quid est?* Ma l'ente preso nel secondo significato appartiene alla questione che ricerca *an est?* (in II Sent. D. XXXIV, I, in III D. VI, q. II a II). Dunque l'essere si può predicare di Dio nel primo significato, in quanto l'essere esprime il *quid est* di Dio, come nella proposizione; *Deus est ens*; e in questo significato l'essere si predica di Dio e delle creature equivocamente, o, se vuoi, soltanto analogicamente, onde traducendo la proposizione in italiano riuscirebbe a questa forma: «Iddio è l'ente». Il che non potrebbe mai dirsi della creatura, della quale potrebbesi dire solamente: «la creatura è un ente». Ma l'essere si può predicare di Dio anche nel secondo significato, in quanto l'essere esprime *an est*, come nella proposizione: *Deus est*; e in questo significato che esprime un concetto della mente, una maniera umana ma vera di concepire, l'essere si predica di Dio e delle creature univocamente.

E che questa sia la vera dottrina dell'Angelico, Ella potrà rilevarlo altresì dal considerare semplicemente, che l'acutissimo nostro Dottore sostiene, che l'uomo possa benissimo conoscere; *an Deus sit*, ma che non possa mica conoscere positivamente *quid Deus sit*, ovve-

ro *quomodo sit*. Il che dimostra, che quando si predica di Dio l'essere preso nel significato di pura esistenza, che è concetto e lume della mente, allora l'uomo conosce benissimo il predicato che egli dà a Dio: laddove quando si predica di Dio l'essere preso nel significato di essenza, l'uomo non sa positivamente, ma solo negativamente ciò che predica di Dio. E perché questa differenza? Certo perché quando diciamo semplicemente che *Iddio è od esiste*, predichiamo di Dio l'essere che non supera l'ordine della natura, né eccede il lume della ragione; e però è quell'essere che si pronuncia egualmente di Dio e delle cose naturali; laddove quando, predicando di Dio l'essere intendiamo di affermare la sua essenza, e non meramente la sua esistenza allora parliamo dell'essere proprio di lui, e non comune alle creature; perciò non predicabile di queste nel senso stesso.

Ella vede dunque che quando gli Scotisti sostengono che l'essere si predica di Dio e delle creature univocamente, essi hanno ragione, e sono d'accordo con S. Tommaso, purché intendano dell'essere nel significato di pura esistenza, come l'intendiamo noi. Ed è perciò che nel *Nuovo Saggio*, quando professai questa sentenza, mi sono dato cura di esprimere, che intendevo dell'essere puro senza i suoi termini, acciocché non nascesse equivoco, o io sembrassi in ciò contraddire all'Angelico Dottore.

E certo sarebbe errore gravissimo il dire, che l'essere, in quanto esprime essenza, e non semplice e pura esistenza, si predicasse univocamente di Dio e delle creature; perciocché in tal modo l'essenza di Dio e l'essenza delle creature sarebbe la stessa, il che è quanto dire, noi cadremmo nel mostruosissimo panteismo. Affine di combattere questo errore, che corrode le moderne filosofie, io scrissi il *Nuovo Saggio*; dove, prendendo il male dalla radice, dimostrai, che il mezzo, col quale l'uomo conosce tutte le cose, è l'essere purissimo e comunissimo, il quale forma il lume della ragione umana. Quest'essere purissimo e comunissimo è appunto l'ente preso nel secondo dei due significati di S. Tommaso, esprime, come S. Tommaso di-

ce, un *concetto* della mente. Con quest'idea o concetto l'uomo afferma la semplice esistenza, e non ancora l'essenza propria delle cose.

Ora poniamo che invece di stabilire questo vero datomi anche dall'esperienza interna, io avessi stabilito, che il mezzo, con cui l'uomo conosce ed afferma le cose, fosse Iddio stesso, cioè l'essere inteso nel primo significato di S. Tommaso, che esprime la natura divina: in tal caso il panteismo sarebbe stato inevitabile, poiché ogniquale volta l'uomo avesse predicato delle cose contingenti l'essere, egli avrebbe dato la natura divina alle cose; avrebbe affermato tutte le cose esser Dio, appunto perché avrebbe predicato univocamente di Dio e delle cose l'essere preso nel primo significato di S. Tommaso. Il che se avesse considerato attentamente il signor Abate Gioberti, non avrebbe sostituito l'intuito di Dio all'intuito dell'essere ideale ed universale, aprendo così la porta amplissima al panteismo, con tutta la buona volontà di combatterlo.

Stresa, il 16 marzo 1846.

Note del Curatore

I. - Lettera a Pietro Orsi

1. Su «Il Messaggiere Tirolese» di Rovereto (appendice al n. 103, del 27 dicembre 1831, pp. 5-8 e al n. 1, del 3 gennaio 1832, pp. 5-6) il titolo è: *Lettera di Antonio Rosmini-Serbati a Don Pietro Orsi sopra un Articolo inserito nel Messaggiere Tirolese del 29 novembre Nro. 95 intorno al «Nuovo Saggio sull'origine delle idee» (Roma, Tipografia Salviucci, 1830); ne fu tirato un estratto (dall'Imp. Reg. Stamperia Marchesani, Rovereto 1832, pp. 38) col titolo: Articolo del «Tiroler Bothe» sopra il «Nuovo Saggio sull'origine delle idee» e lettera di Antonio Rosmini-Serbati a Don Pietro Orsi sopra il detto articolo; col titolo di Lettera di Antonio Rosmini-Serbati a Don Pietro Orsi fu ristampata nel volume di *Prose, ossia diversi opuscoli del cavaliere Antonio De Rosmini-Serbati, autore del Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, presso Francesco Veladini, Lugano 1834, pp. 247-271. – DON PIETRO ORSI fu precettore privato di Rosmini a Rovereto, dal '14, dopo gli studi ginnasiali, in lettere, filosofia, fisica e matematica; Rosmini gli resterà legatissimo fino alla morte (1837) e gli dedicherà il Nuovo Saggio. Numerose le lettere presenti nell'EC all'Orsi e al fratello Paolo, come lui sacerdote, che seguirà Rosmini fino all'ultima infermità. Cfr. G. AIRAUDO, *L'amicizia di A. Rosmini coi due fratelli roveretani Don Pietro e Don Paolo Orsi*, in «Charitas», giugno 1972, pp. 26-30.*
2. Giuseppe Bartolomeo Stoffella della Croce, sodale di Rosmini negli anni roveretani e padovani, morirà poco dopo, nel '33.
3. Inf., XXXI, v. 67.
4. Inf., XXXI, v. 74.
5. JEAN-FRANÇOIS LAHARPE, letterato francese (1739-1803), collaboratore del «Mercure», parteggiò con i più rivoluzionari durante il Terrore, ma poi fu ugualmente imprigionato; raccolse le sue *Œuvres* pubblicandole a Parigi nel 1778 (ivi ristampate nel 1820-1821) e 14 volumi del Lycée nel 1799 (ristampati, sempre a Parigi, nel 1805). Rosmini si riferisce qui ad un'opera (che egli possedeva: BFR, D. III. 39) tradotta in italiano nel clima postrivoluzionario, con immaginaria indicazione del luogo di stampa: *Il fanatismo della lingua rivoluzionaria, ossia della persecuzione suscitata nel secolo XVIII contro la religione cristiana e i suoi ministri. Opera interessante di Gian Francesco Laharpe, volgarizzata a disinganno degl'Italiani*, Cristianopoli 1798.
6. Par., II, vv. 133-135.

III. - Lettera a Don Paolo Barone

1. PAOLO BARONE, canonico di Pinerolo, scolaro e amico del Gioberti, divenne ammiratore di Rosmini non appena lo conobbe, dichiarando il suo assenso al suo pensiero nell'*Abbozzo di una storia della teologia in quanto tratta dei fondamenti della religione* (Paravia, Torino 1839, pubblicato anonimo) e nell'opuscolo A Domenico Anselmi dottore-teologo. *Lettera di Barone Paolo sulle dottrine filosofiche di Vincenzo Gioberti in occasione dell'articolo sul bello inserito nel quarto volume dell'Enciclopedia Italiana che si stampa in Venezia*, dalla Stamperia Sociale degli Artisti Tipografi, Torino 1843, pp. 32, opuscolo che raccolse la prima edizione della presente lettera.

IV. - Lettera a Carlo F. Sola

1. CARLO F. SOLA, *Introduzione alla Filosofia Razionale, ossia Studi sopra la storia dell'ideologia*, Fecia, Biella 1842, pp. 142.
2. Cioè la prima edizione, uscita per la Tip. Salviucci nel 1830, in quattro volumi; la seconda edizione del *Nuovo Saggio* uscì a Milano, per la Tip. Pogliani, nel 1836-1837, in tre volumi, ristampata nel 1838-1839 (cfr. CBR, nn. 178-180).

V. - Lettera ad Alessandro Pestalozza

1. Sul Pestalozza cfr. la nostra nota 27 alla Parte Seconda del Discorso *Degli Studi dell'Autore*.