

CAPITOLO TERZO

L'IDEALE DELLA RAGIONE PURA

Sezione prima

DELL'IDEALE IN GENERALE

Abbiamo visto sopra che, quando si prescindia da ogni condizione della sensibilità, non si può rappresentare alcun oggetto mediante concetti puri dell'intelletto: in effetti, mancano le condizioni della realtà oggettiva di tali concetti, ed in questi non si ritrova nullo altro se non la semplice forma del pensiero. Eppure tali concetti possono venir presentati in concreto, quando li si applichi ad apparenze: in queste, difatti, essi trovano propriamente la materia per il concetto di esperienza, che non è null'altro se non un concetto in concreto dell'intelletto. Le idee, tuttavia, sono ancora più lontane dalla realtà oggettiva che non le categorie, poiché non può trovarsi alcuna apparenza, in cui le idee si lascino rappresentare in concreto. Esse contengono una certa completezza, cui non vi è conoscenza empirica possibile che riesca ad arrivare; riguardo alle idee, la ragione tende soltanto ad un'unità sistematica, alla quale essa cerca di avvicinare l'unità empiricamente possibile, senza mai raggiungerla pienamente.

Ancora più remoto dalla realtà oggettiva che non l'idea, peraltro, sembra essere ciò che io chiamo ideale: con questo, io intendo l'idea non semplicemente in concreto, bensì in individuo, cioè come una cosa singola, determinabile, o anche determinata, solo mediante l'idea.

Umanità, nel senso più perfetto, implica non soltanto l'estensione di tutte le qualità essenziali appartenenti alla natura umana (che costituiscono il nostro concetto di umanità), sino ad una congruenza perfetta con i loro

scopi — il che formerebbe la nostra idea di umanità perfetta — ma altresì tutto ciò che, al di fuori di questo concetto, appartiene alla determinazione completa dell'idea. Fra tutti i predicati contrapposti, difatti, uno soltanto può adattarsi all'idea dell'uomo più perfetto. Ciò che per noi è un ideale, era per Platone un'idea dell'intelletto divino, un oggetto singolo nell'intuizione pura di tale intelletto, il più perfetto di ogni specie di enti possibili e l'archetipo di tutte le copie nell'apparenza.

Anche senza salire così in alto, dobbiamo tuttavia ammettere, che la ragione umana contiene non soltanto idee, bensì anche ideali, i quali non possiedono, è vero, come quelli platonici, una forza creativa, ma hanno però una forza pratica (come principi regolativi), e costituiscono il fondamento della possibilità della perfezione di certi atti. I concetti morali non sono interamente concetti puri della ragione, poiché alla loro base sta qualcosa di empirico (piacere o dolore). Nondimeno, riguardo al principio con cui la ragione pone delle barriere alla libertà in sé anarchica, i concetti morali (se dunque si bada semplicemente alla loro forma) possono benissimo servire come esempi di concetti puri della ragione. La virtù, e con essa la saggezza umana in tutta la sua purezza, sono idee. Ma il saggio (degli Stoici) è un ideale, cioè un uomo, che esiste semplicemente nel pensiero, ed è tuttavia pienamente adeguato all'idea della saggezza. Allo stesso modo che l'idea fornisce la regola, così l'ideale serve in tal caso di archetipo per la completa determinazione della copia. E noi non abbiamo alcun'altra misura delle nostre azioni, se non il comportamento di quest'uomo divino entro di noi, rispetto a cui noi ci confrontiamo e ci giudichiamo, e mediante cui ci miglioriamo, pur non potendo mai uguagliarlo. Questi ideali, sebbene non si possa loro concedere una realtà oggettiva (esistenza), non per questo tuttavia sono da con-

siderare come chimere, ma forniscono piuttosto un indispensabile criterio alla ragione, la quale richiede il concetto di ciò che è perfetto nella propria specie, per valutarlo e misurare in base ad esso il grado e i difetti di ciò che è imperfetto. Ma voler realizzare l'ideale in un esempio, cioè nell'apparenza — eventualmente, presentando il saggio in un romanzo — è un tentativo impossibile, che ha inoltre in sé qualcosa di assurdo e di poco edificante, poiché i limiti naturali, che ostacolano continuamente la perfezione nell'idea, rendono impossibile ogni illusione in tale tentativo, e in tal modo fanno sembrare sospetto, e simile ad una semplice finzione, persino il bene che si trova nell'idea.

Così stanno le cose riguardo all'ideale della ragione, che deve sempre fondarsi su concetti determinati, e servire di regola e di modello, sia per essere seguito, sia per essere giudicato. Ben diverso è il caso, rispetto alle creature della capacità di immaginazione, che non possono essere spiegate da nessuno con un concetto intelligibile: esse sono, per così dire, *monogrammi*, singole linee tracciate senza nessuna regola accertabile, che costituiscono più un contorno vago di esperienze diverse, che non un'immagine precisa. Qualcosa di simile è ciò che i pittori e i fisionomisti pretendono di avere nella loro testa: qualcosa cioè, che vuol essere un riflesso incommunicabile delle loro creazioni o dei loro giudizi. Queste vaghe immagini possono essere chiamate, sebbene solo impropriamente, ideali della sensibilità: esse infatti vogliono essere il modello irraggiungibile di intuizioni empiriche possibili, e non forniscono tuttavia alcuna regola suscettibile di spiegazione o di esame.

La ragione, per contro, tende nel suo ideale alla determinazione perfetta secondo regole *a priori*; essa pensa quindi un oggetto, che dev'essere completamente determinabile secondo principi, sebbene nell'esperienza manchino le condizioni sufficienti a questo scopo, e sebbene il concetto stesso sia quindi trascendente.

Sezione seconda

DELL'IDEALE TRASCENDENTALE
(PROTOTYPON TRANSCENDENTALE)

Ogni concetto è indeterminato rispetto a ciò che non è in esso contenuto, e risulta sottomesso alla proposizione fondamentale della determinabilità, secondo cui, per ogni coppia di predicati contrapposti contraddittoriamente fra loro, un solo predicato può toccare al concetto dato. Tale proposizione si fonda sul principio di contraddizione, ed è perciò un principio semplicemente logico, che astrae da ogni contenuto della conoscenza e non tiene presente null'altro se non la forma logica di questa.

Ogni cosa, quanto alla sua possibilità, è peraltro ancora subordinata alla proposizione fondamentale della determinazione completa, secondo cui, per tutti i predicati possibili delle cose, in quanto essi sono confrontati con i loro opposti, ogni volta uno dei due predicati contrapposti deve toccare alla cosa data. Questa proposizione non si fonda soltanto sul principio di contraddizione, poiché, oltre a riguardare la relazione di due predicati tra loro contrastanti, considera ogni cosa altresì in relazione all'intera possibilità, cioè all'insieme di tutti i predicati delle cose in generale, e presupponendo tale possibilità come condizione *a priori*, rappresenta ogni cosa come derivante la sua propria possibilità dalla misura in cui partecipa di quell'intera possibilità ¹.

¹ Mediante tale proposizione fondamentale, perciò, ogni cosa viene riferita ad un termine correlativo comune, cioè all'intera possibilità: questa (cioè la materia di tutti i predicati possibili), se si ritrovasse nell'idea di una cosa singola, proverebbe un'affinità di tutto ciò che è possibile, mediante l'identità del fondamento delle determinazioni complete di tutte le cose possibili. La determinabilità di ogni concetto è subordinata all'universalità (*Universalitas*) del principio dell'esclusione di un medio

Il principio della determinazione completa riguarda perciò il contenuto, e non semplicemente la forma logica. Esso è la proposizione fondamentale della sintesi di tutti i predicati, che devono formare il concetto compiuto di una cosa; esso non è semplicemente il principio della rappresentazione analitica, mediante uno dei due predicati contrapposti, e contiene un presupposto trascendentale, quello cioè della materia per ogni possibilità, la quale deve contenere *a priori* i dati per la possibilità particolare di ogni cosa.

La proposizione: tutto ciò che esiste è completamente determinato, non significa trapposti tra loro, uno dei due deve sempre toccare alla cosa esistente, ma significa ciò altresì a riguardo di tutti i predicati possibili. Mediante tale proposizione, non soltanto vengono confrontati tra loro logicamente i predicati, ma la cosa stessa e l'insieme di tutti i predicati possibili sono confrontati in modo trascendentale. Tale proposizione vuol dire che per conoscere compiutamente una cosa, occorre conoscere tutto ciò che è possibile, e determinare in tal modo questa cosa, o affermativamente o negativamente. La determinazione completa è di conseguenza un concetto, che noi non possiamo mai rappresentare *in concreto* nella sua totalità, e si fonda quindi su un'idea, la quale ha la sua sede unicamente nella ragione: una ragione, che prescrive all'intelletto la regola del suo uso completo.

Ora, sebbene quest'idea dell'insieme di ogni possibilità — in quanto tale insieme forma la condizione della determinazione completa di ogni cosa — sia essa stessa ancora indeterminata a riguardo dei predicati che possono costituire questo insieme, e sebbene mediante

tra due predicati opposti, mentre la determinazione è di una cosa è subordinata alla totalità (*Universalität*), ossia all'insieme di tutti i predicati possibili.

tale idea noi non pensiamo null'altro se non un insieme di tutti i predicati possibili in generale, tuttavia, con un'indagine approfondita, noi troviamo che quest'idea, come concetto originario, elimina una moltitudine di predicati, i quali sono già dati mediante altri predicati, essendo derivati, oppure non sono compatibili tra loro, e scopriamo inoltre che essa si sublima in un concetto determinato completamente *a priori*, diventando così il concetto di un oggetto singolo, che è determinato completamente mediante la semplice idea, e dev'essere quindi chiamato un'idea della ragione pura.

Se noi consideriamo tutti i predicati possibili non solo logicamente, ma trascendentalmente, cioè secondo il loro contenuto — che può essere pensato *a priori* in essi — troviamo allora che mediante alcuni di questi predicati viene rappresentato un essere, e mediante altri un semplice non essere. La negazione logica — che è indicata unicamente dalla particella non — non inerisce propriamente mai ad un concetto, bensì soltanto alla relazione, nel giudizio, di questo concetto con un altro, ed è quindi ben lungi dall'essere sufficiente per designare un concetto riguardo al suo contenuto. L'espressione: non mortale, senza dubbio, non indica che in tal modo venga rappresentato nell'oggetto un semplice non essere, bensì prescinde da ogni contenuto. Una negazione trascendentale, per contro, esprime il non essere in se stesso, cui viene contrapposta l'affermazione trascendentale: quest'ultima è un qualcosa, il cui concetto, in se stesso, esprime già un essere. Tale affermazione, perciò, viene chiamata realtà (natura di cosa), poiché è solo mediante essa — e soltanto sino al punto in cui essa si estende — che gli oggetti sono qualcosa (cose), mentre la contrapposta negazione significa invece una semplice mancanza, cosicché, quando è pensata da sola, viene rappresentata la eliminazione di ogni cosa.

Nessuno, or bene, può pensare determinatamente una negazione, senza fondarsi sulla contrapposta affermazione.

Il cieco di nascita non può formarsi la minima rappresentazione delle tenebre, poiché non possiede affatto una rappresentazione della luce; il selvaggio non può formarsi una rappresentazione della povertà, poiché non conosce l'agiatezza¹. L'ignorante non ha alcun concetto della sua ignoranza, poiché non ne ha neppure uno della scienza, ecc. Tutti i concetti delle negazioni sono dunque derivati, e le realtà contengono i *data*, e per così dire la materia — ovvero il contenuto trascendentale — per la possibilità e la completa determinazione di tutte le cose.

30 Se alla base della completa determinazione, quindi, viene posto nella nostra ragione un sostrato trascendentale, che contenga — per così dire — l'intera provvista di materiale onde possono venir desunti tutti i predicati possibili delle cose, in tal caso questo sostrato non è altro se non l'idea di un totale della realtà (*omniudica realitatis*). Tutte le vere negazioni non sono allora null'altro se non barriere: esse non potrebbero venir chiamate così, se non vi fosse a fondamento l'illimitato (il tutto).

388 Con questo possesso completo della realtà, viene d'altronde rappresentato, come completamente determinato, il concetto di una cosa in se stessa; e il concetto di un *ens realissimum* è il concetto di un ente singolo, poiché nella sua determinazione si ritrova un predicato — fra tutti i predicati contrapposti possibili — cioè quello che appartiene assolutamente all'essere. Si tratta dunque di un ideale trascendentale, il quale sta a fondamento della determinazione completa che viene ritrovata necessariamente in tutto ciò che esiste, e costituisce la condizione materiale suprema e compiuta della possibilità di ciò che

387

32

¹ Le osservazioni ed i calcoli degli astronomi ci hanno insegnato molte cose degne di meraviglia. Il loro risultato più importante, tuttavia, è certamente la scoperta dell'abisso di ignoranza, che la ragione umana non avrebbe mai potuto immaginare così grande, senza queste conoscenze. La riflessione su questo punto dovrà produrre un grande mutamento nella determinazione dei fini dell'uso della nostra ragione.

esiste, condizione cui dev'essere ricondotto ogni pensiero riguardante il contenuto degli oggetti in generale. Questo peraltro è anche l'unico vero ideale, di cui sia capace la ragione umana, poiché soltanto in questo caso un concetto, in sé universale, di una cosa viene determinato completamente da se stesso, ed è conosciuto come la rappresentazione di un individuo.

20 La determinazione logica di un concetto mediante la ragione si fonda su un sillogismo disgiuntivo, in cui la premessa maggiore contiene una divisione logica (la divisione della sfera di un concetto universale), la premessa minore limita questa sfera ad una certa parte, e la conclusione determina il concetto mediante questa parte. Il concetto universale di una realtà in generale non può essere diviso *a priori*, poiché senza esperienza non si conosce alcuna specie determinata di realtà, che possa essere contenuta entro quel genere. La premessa maggiore trascendentale della determinazione completa di tutte le cose non è dunque altro se non la rappresentazione dell'insieme di ogni realtà, ossia, non già semplicemente un concetto, che comprenda sotto di sé tutti i predicati, rispetto al loro contenuto trascendentale, bensì un concetto che comprenda tali predicati in sé. E la determinazione completa di ogni cosa si fonda sulla limitazione di questo totale della realtà, nel senso che una certa parte di essa viene attribuita alla cosa in questione, mentre il resto ne è escluso: il che si accorda con l'alternativa posta dalla premessa maggiore disgiuntiva, e con la determinazione dell'oggetto, nella premessa minore, mediante uno dei termini di questa divisione. Di conseguenza l'uso della ragione, mediante il quale essa pone l'ideale trascendentale a fondamento della sua determinazione di tutte le cose possibili, è analogo al modo di procedere della ragione nei sillogismi disgiuntivi. Questa era la proposizione, che sopra ho posto alla base della divisione sistematica di tutte le idee trascendentali: secondo tale proposizione,

389

queste idee vengono prodotte parallelamente e in corrispondenza alle tre specie di sillogismi.

10 Si comprende senz'altro, che a questo suo fine — cioè per rappresentarsi unicamente la determinazione completa e necessaria delle cose — la ragione presuppone non già l'esistenza di un ente che sia conforme all'ideale, bensì soltanto l'idea di esso, per poter dedurre da una totalità incondizionata della determinazione completa la totalità condizionata, cioè quella di ciò che è limitato. Per la ragione, quindi, l'ideale è il modello (*prototypon*) di tutte le cose, le quali tutte quante, come copie imperfette (*ectypa*), desumono da esso la materia per la loro possibilità, avvicinandosi più o meno a tale modello, ma rimanendo sempre infinitamente lontane dal raggiungimento.

20 Così, ogni possibilità delle cose (cioè della sintesi del molteplice rispetto al loro contenuto) viene considerata come derivata, e soltanto la possibilità di ciò che racchiude in sé ogni realtà è considerata come originaria. In effetti, tutte le negazioni (le quali sono peraltro gli unici predicati mediante cui tutto il resto può distinguersi dall'ente realissimo) sono semplici limitazioni di una realtà più vasta, e in definitiva della realtà suprema: esse, quindi, presuppongono quest'ultima, e quanto al contenuto sono derivate da essa. Tutta la molteplicità delle cose non è altro se non una corrispondente varietà di modi di limitare il concetto della realtà suprema, che è il sostrato comune delle cose; allo stesso modo, tutte le figure sono possibili soltanto come modi diversi di limitare lo spazio infinito. Per conseguenza, l'oggetto dell'ideale della ragione — il quale si trova unicamente nella ragione — si chiama anche l'ente originario (*ens originarium*); in quanto non ha nulla sopra di sé, esso si chiama l'ente supremo (*ens summum*); e in quanto tutto, come condizionato, sta al disotto di tale ente, quest'ultimo si chiama l'ente di tutti gli enti (*ens entium*). Tutto ciò, peraltro, esprime non già la relazione oggettiva di un oggetto reale rispetto

ad altre cose, bensì la relazione dell'idea e rispetto a concetti, e ci lascia completamente all'oscuro riguardo all'esistenza di un ente di così eccezionale preminenza.

Poiché inoltre non si può dire, che un ente originario consi di molti enti derivati (poiché ciascuno di questi presuppone l'ente originario, e quindi non può costituirlo), allora l'ideale dell'ente originario dovrà altresì essere pensato come semplice.

Perciò, per parlare con precisione, la derivazione di ogni altra possibilità da questo ente originario non potrà d'altronde venir considerata come una limitazione della sua realtà suprema, e, per così dire, come una divisione di tale realtà. In tal caso, difatti, l'ente originario verrebbe considerato come un semplice aggregato di enti derivati: ma ciò, in base a quanto si è detto sopra, risulta impossibile, sebbene da principio, nel nostro primo abbozzo, abbiamo rappresentato così la questione.

10 Alla base della possibilità di tutte le cose, piuttosto, la realtà suprema dovrebbe stare in quanto fondamento, e non già in quanto insieme. Inoltre, la molteplicità delle cose dovrebbe basarsi non già sulla limitazione dell'ente originario stesso, bensì sulla sua compiuta conseguenza: a quest'ultima apparterebbe allora altresì tutta quanta la nostra sensibilità, assieme ad ogni realtà nell'apparenza (realtà che non può appartenere come ingrediente all'idea dell'ente supremo).

Ora, se noi, nell'ipostatizzare questa nostra idea, continuiamo a seguirla, potremo allora determinare l'ente originario — mediante il semplice concetto della realtà suprema — come unico, semplice, sufficiente rispetto a tutto, eterno ecc., e in una parola, potremo determinarlo nella sua compiutezza incondizionata, mediante tutti i predicati. Il concetto di un tale ente è il concetto di Dio, inteso in senso trascendentale; e così, come ho già ricordato sopra, l'ideale della ragione pura è l'oggetto di una teologia trascendentale.

Tale uso dell'idea trascendentale, tuttavia, oltrepasserebbe già i limiti della destinazione e dell'ammissibilità di essa. La ragione, difatti, ha posto a fondamento della determinazione completa delle cose in generale tale idea, considerandola soltanto come il concetto di ogni realtà, senza richiedere che tutta questa realtà sia data oggettivamente e costituisca essa stessa una cosa. Questa ultima è una semplice finzione, mediante cui noi raccogliamo e realizziamo il molteplice della nostra idea in un ideale inteso come ente separato. Non abbiamo alcun diritto di far questo, anzi, non abbiamo neppure il diritto di ammettere la possibilità di una tale ipotesi. Oltre a ciò, tutte le conseguenze che discendono da un siffatto ideale non riguardano affatto la determinazione completa delle cose in generale (mentre l'idea era necessaria solo in vista di tale determinazione), e non esercitano il minimo influsso su di essa.

Non basta descrivere il modo di procedere della nostra ragione e la sua dialettica: occorre altresì cercare di scoprire le fonti di tale dialettica, per poter spiegare quest'illusione stessa come un fenomeno dell'intelletto. L'ideale di cui parliamo, infatti, è fondato su di un'idea naturale, non già semplicemente arbitraria. Io domando perciò: come riesce la ragione a considerare ogni possibilità delle cose in quanto derivata da un'unica possibilità che sta alla base, cioè dalla possibilità della realtà suprema, e a presupporre poi quest'ultima possibilità come contenuta in un ente originario separato?

La risposta si offre spontanea, in base alle trattazioni dell'Analitica trascendentale. La possibilità degli oggetti dei sensi è una relazione di essi con il nostro pensiero: in tale relazione, qualcosa (cioè la forma empirica) può essere pensato *a priori*, ma ciò che costituisce la materia — ossia la realtà nell'apparenza (ciò che corrisponde alla sensazione) — dev'essere dato, poiché altrimenti non potrebbe affatto venir pensato, e quindi la sua possibilità

non potrebbe essere rappresentata. Un oggetto dei sensi, orbene, può essere determinato completamente, solo se viene confrontato con tutti i predicati dell'apparenza, ed è rappresentato affermativamente o negativamente mediante tali predicati. Peraltro, poiché in tale oggetto deve essere dato ciò che costituisce la cosa stessa (nell'apparenza), cioè il reale, senza di cui l'oggetto non potrebbe neppure venir pensato, e poiché d'altro canto ciò in cui è dato il reale di tutte le apparenze è l'esperienza, unica e comprensiva di tutto, allora la materia per la possibilità di tutti gli oggetti dei sensi dovrà essere presupposta come data in un insieme, sulla cui limitazione soltanto potrà fondarsi ogni possibilità degli oggetti empirici, e inoltre, la differenza di tali oggetti tra loro e la determinazione completa di essi. Ma a noi, in realtà, non possono essere dati altri oggetti se non quelli dei sensi, e tali oggetti non possono esserci dati da nessun'altra parte se non nel contesto di un'esperienza possibile: di conseguenza, nulla per noi è un oggetto, se non presuppone, come condizione della sua possibilità, l'insieme di ogni realtà empirica. In base ad un'illusione naturale, orbene, noi consideriamo il principio, il quale propriamente si applica soltanto alle cose che vengono date quali oggetti dei nostri sensi, come un principio che deve valere rispetto a tutte le cose in generale. Di conseguenza, noi assumiamo il principio empirico dei nostri concetti della possibilità delle cose in quanto apparenze, e lasciando cadere tale limitazione, lo consideriamo come un principio trascendentale della possibilità delle cose in generale.

D'altro canto, la ragione per cui noi ipostatizziamo in seguito questa idea dell'insieme di ogni realtà, è la seguente. L'unità distributiva dell'uso di esperienza dell'intelletto, noi la trasformiamo dialetticamente nell'unità collettiva di un tutto di esperienza, e questo tutto dell'apparenza noi lo pensiamo come una cosa singola, che contiene in sé ogni realtà empirica. Tale cosa poi

viene scambiata — mediante la già ricordata surrezione trascendentale — con il concetto di una cosa, che sia al vertice della possibilità di tutte le cose, fornendo le condizioni reali per la loro completa determinazione¹.

10

Sezione terza

SUGLI ARGOMENTI DELLA RAGIONE SPECULATIVA,
PER DEDURRE L'ESISTENZA DI UN ENTE SUPREMO

Nonostante questo urgente bisogno della ragione, di presupporre qualcosa, su cui possa totalmente fondarsi l'intelletto per la determinazione completa dei suoi concetti, la ragione, tuttavia, osserva troppo facilmente il carattere ideale e semplicemente fittizio di un tale presupposto, per lasciarsi convincere su questa sola base ad ammettere senz'altro come un ente reale una semplice creatura del suo pensiero, se non fosse che essa si sente spinta da qualcos'altro, a cercare un riposo da qualche parte, nel regresso dal condizionato, che è dato, all'incondizionato (il quale — in sé e nel suo semplice concetto — non è certo dato come reale, ma è la sola cosa che possa compiere la serie delle condizioni ricondotte ai loro fondamenti). Questo è il cammino naturale, orbene, seguito da ogni ragione umana, persino dalla più comune, sebbene non si possa dire che ogni ragione umana persista in tale

392

26

¹ In tal modo, questo ideale del più reale tra tutti gli enti, sebbene sia una semplice rappresentazione, è anzitutto *realizzato*, cioè trasformato in oggetto, in seguito *ipostatizzato*, ed infine — mediante un progresso naturale della ragione verso un'unità compiuta — addirittura *personificato*, come ben presto mostreremo. In effetti, l'unità regolativa dell'esperienza si fonda non già sulle apparenze stesse (sulla sola sensibilità), bensì sulla connessione dei loro molteplici mediante l'*intelletto* (in un'appercezione), cosicché l'unità della realtà suprema e la determinabilità completa (possibilità) di tutte le cose sembrano trovarsi in un intelletto supremo, e quindi in un'*intelligenza*.

cammino. La ragione non prende lo spunto da concetti, bensì dall'esperienza comune, e pone quindi alla base qualcosa di esistente. Questo terreno tuttavia sprofonda, quando non si appoggi sulla roccia inercrollabile dell'assolutamente necessario. Anche questa roccia però vacilla senza appoggio, se al di fuori di essa e sotto di essa vi è lo spazio vuoto, e se essa stessa non riempie tutto quanto — non lasciando così più alcun posto ad un *perché* — cioè, se non è infinita quanto alla realtà.

Se una cosa — non importa quale — esiste, occorre allora ammettere anche, che un qualcosa esiste *necessariamente*. In effetti, il contingente esiste solo sotto la condizione di un qualcos'altro come sua causa; e a partire da questo qualcos'altro sono valide le inferenze analoghe che conducono ad una causa, la quale non è contingente, ed esiste perciò necessariamente, senza condizione. Tale è l'argomento, su cui la ragione fonda il suo progresso verso l'ente originario.

Ora la ragione cerca il concetto di un ente, che sia degno di un tale privilegio dell'esistenza, qual è la necessità incondizionata, e lo ricerca non tanto per inferire allora *a priori* dal concetto di esso alla sua esistenza (se si avventurasse a questo, infatti, essa potrebbe limitare la sua indagine ai semplici concetti, e non avrebbe bisogno di porre alla base un'esistenza data), bensì soltanto per trovare, fra tutti i concetti di cose possibili, quello che non abbia in sé nulla di contrastante alla necessità assoluta. In effetti, che un qualcosa di assolutamente necessario debba esistere, essa ormai, dopo la prima inferenza, lo ritiene già assodato. Orbene, se la ragione può eliminare tutto ciò che non si accorda con questa necessità, fuorché una cosa, questa sarà allora l'ente assolutamente necessario, non importa poi che si possa comprendere — cioè dedurre soltanto dal suo concetto — la necessità di tale ente, oppure no.

Ciò il cui concetto contiene in sé la risposta ad ogni

393

30 perché, ciò che non è difettoso in nessun punto e sotto nessun rispetto, ciò che è valido ovunque come condizione, or bene, proprio per questo sembra essere l'ente adatto alla necessità assoluta: in effetti, possedendo tutte le condizioni di tutto ciò che è possibile, esso stesso non ha bisogno di alcuna condizione, anzi non ammette neppure una qualsiasi condizione, e di conseguenza soddisfa al concetto della necessità incondizionata almeno in un punto, in cui nessun altro concetto gli può stare alla pari. Ogni altro concetto, essendo manchevole e bisognoso di completamento, non mostra infatti in sé un tale carattere di indipendenza da tutte le condizioni ulteriori. È vero, che da ciò non si può ancora dedurre con sicurezza che un qualcosa, che non contenga in sé la condizione suprema e compiuta sotto ogni rispetto, debba per questo essere condizionato anche nella sua esistenza, ma si deve ammettere tuttavia che questo qualcosa non possiede in sé l'unica caratteristica dell'esistenza incondizionata, di cui la ragione disponga per conoscere — mediante un concetto *a priori* — un qualche ente come incondizionato.

Il concetto di un ente dotato della realtà suprema sarebbe perciò — fra tutti i concetti di cose possibili — il più adeguato al concetto di un ente incondizionatamente necessario. E anche se esso non soddisfa pienamente a quest'ultimo, noi non abbiamo tuttavia altra scelta, ma ci vediamo costretti ad atternerci ad esso. In effetti, noi non possiamo trascurare l'esistenza di un ente necessario, e se d'altro canto l'ammettiamo, non siamo in grado allora di trovare nell'intero campo della possibilità null'altro, che possa vantare una più fondata pretesa su di un tale privilegio nell'esistenza.

Tale è dunque il cammino naturale della ragione umana. Essa si convince anzitutto dell'esistenza di un qualche ente necessario. In questo ente, la ragione riconosce un'esistenza incondizionata. Essa cerca, in seguito, il concetto di ciò che è indipendente da ogni condizione,

e lo trova in ciò che è esso stesso la condizione sufficiente di tutto il resto, ossia in ciò che contiene ogni realtà. Il tutto senza limiti, peraltro, è unità assoluta, e porta con sé il concetto di un ente unico, cioè dell'ente supremo; e la ragione conclude dunque che l'ente supremo, in quanto fondamento originario di tutte le cose, esiste in modo assolutamente necessario.

Non si può contestare a questo concetto una certa fondatezza, quando si tratti di decisioni, ossia quando l'esistenza di un qualche ente necessario sia già stata concessa, e si sia d'accordo che bisogna prendere una decisione, per trovargli un posto. In tal caso, difatti, non si può scegliere in modo più conveniente di questo; o piuttosto, non si ha alcuna scelta, ma si è costretti a dare il proprio voto all'unità assoluta della realtà compiuta, intesa come fonte originaria della possibilità. Ma se nulla ci spinge a prendere una decisione, e noi preferiamo lasciare in sospenso tutta quanta la questione sino a che saremo costretti all'assenso dal peso determinante degli argomenti, ossia, se si tratta semplicemente di dare una valutazione su quanto sappiamo riguardo a questo problema, e su quanto ci lusinghiamo soltanto di sapere, in tal caso la suddetta inferenza sarà ben lungi dall'apparirci sotto una luce così favorevole, ed occorrerà della benevolenza, per considerare legittime le sue pretese.

In effetti, se prendiamo per buono tutto ciò che ci sta qui dinanzi, ossia, in primo luogo, che da una qualche esistenza data (fosse anche semplicemente dalla mia propria esistenza) si possa inferire correttamente all'esistenza di un ente incondizionatamente necessario, e in secondo luogo, che un ente il quale contenga ogni realtà, e quindi anche ogni condizione, debba venir considerato come assolutamente incondizionato, e che in tal modo risulti dunque provato il concetto della cosa la quale si adatta alla necessità assoluta, in tal caso, tuttavia, non si potrà affatto dedurre da ciò, che il concetto di un ente illimitato,

il quale non possiede la realtà suprema, contraddica per questo alla necessità assoluta. In effetti, sebbene, nel suo concetto, io non ritrovi l'incondizionato, il quale porta già con sé la somma totale delle condizioni, da ciò peraltro non si può affatto dedurre, che proprio per questo la sua esistenza debba essere condizionata. Allo stesso modo, in un sillogismo ipotetico, io non posso dire: quando manca una certa condizione (in questo caso, la condizione della compiutezza secondo concetti), manca allora anche il condizionato. Piuttosto, ci rimane aperta la possibilità, di considerare tutti gli altri enti illimitati come egualmente necessari in modo incondizionato, sebbene noi non possiamo dedurre la loro necessità dal concetto generale che abbiamo di essi. A questo modo, peraltro, il suddetto argomento non ci ha procurato il minimo concetto sulle proprietà di un ente necessario, e non ha fornito proprio nessun risultato.

Questa argomentazione conserva nondimeno una certa importanza ed una autorità, che non può esserle senz'altro contestata a causa di questa insufficienza oggettiva. Sappiamo infatti che vi siano obbligazioni, le quali risultino perfettamente giuste nell'idea della ragione, ma prive di ogni realtà nell'applicazione a noi stessi, cioè prive di motivi, quando non si presupponga un ente supremo, che possa dare efficacia e forza alle leggi pratiche: in tal caso, noi avremo altresì un obbligo di seguire i concetti, i quali, sebbene non possano essere oggettivamente sufficienti, tuttavia, secondo il criterio della nostra ragione, risultano preponderanti, e tali che al loro confronto noi non conosciamo nulla di meglio né di più convincente. Il dovere di scegliere costituirebbe qui un'aggiunta pratica, la quale, intervenendo contro l'indecisione della speculazione, romperebbe l'equilibrio. La ragione, anzi, non troverebbe di fronte a se stessa — che è il giudice più indulgente — nessuna giustificazione, se, incalzata da questi motivi urgenti, e nonostante la sua conoscenza difettosa, non

avesse seguito questi argomenti del suo giudizio (al di là dei quali non ne esistono di migliori, per quanto almeno sappiamo).

Questa argomentazione, sebbene in realtà sia trascendentale (in quanto si fonda sull'insufficienza interna del contingente), è tuttavia così semplice e così naturale, che sembra adattarsi al più comune intelletto umano, non appena quest'ultimo venga condotto ad essa. Noi vediamo che le cose si mutano, nascono e periscono: esse dunque — o almeno il loro stato — devono avere una causa. Ma riguardo ad ogni causa, che possa mai venir data nell'esperienza, si presenta di nuovo proprio la stessa questione. Ora, dove potremo situare più giustamente la causalità *s u p r e m a*, se non là dove si trova la causalità più alta, cioè in quell'ente, che contiene originariamente in sé la ragione sufficiente per ogni effetto possibile, e il cui concetto d'altronde si costituisce con grande facilità mediante il solo carattere di una perfezione che comprende ogni cosa? Questa causa più alta fra tutte, noi la consideriamo allora come assolutamente necessaria, poiché troviamo che è assolutamente necessario risalire sino ad essa, mentre non vi è invece alcuna ragione per procedere al di là di essa. Presso tutti i popoli, perciò, noi vediamo mostrarsi, attraverso il loro più cieco politeismo, qualche scintilla tuttavia di monoteismo: a questo ultimo essi sono stati condotti, non già dalla riflessione e da una profonda speculazione, bensì soltanto da una tendenza naturale — chiaritasi gradualmente — dell'intelletto comune.

Tre modi soltanto sono possibili per dimostrare l'esistenza di Dio
in base alla ragione speculativa

Tutte le strade che si possono prendere a questo fine, o muovono dall'esperienza determinata e dalla particolare costituzione — così conosciuta — del nostro mondo sensibile, risalendo poi, secondo le leggi della causalità, sino

alla causa piú alta fuori del mondo; o pongono empiricamente a fondamento soltanto un'esperienza indeterminata, cioè una qualche esistenza; oppure infine fanno astrazione da ogni esperienza, e del tutto *a priori* concludono da semplici concetti all'esistenza della causa piú alta. La prima dimostrazione è quella fisico-teologica, la seconda è quella cosmologica, la terza è la dimostrazione ontologica. Un numero maggiore di dimostrazioni non esiste, né può d'altronde esistere.

Io mostrerò, che né per una strada (quella empirica), né per l'altra strada (quella trascendentale), la ragione può raggiungere alcunché, e che invano essa spiega le sue ali, per librarsi sopra il mondo sensibile semplicemente con la potenza della speculazione. Per quanto riguarda poi l'ordine, in cui questi modi di dimostrazione devono venire esaminati, noi seguiremo proprio l'ordine inverso di quello secondo cui procede la ragione nella sua graduale estensione (e altresì l'inverso di quello in cui li abbiamo presentati sopra). Risulterà infatti che, sebbene l'esperienza fornisca il primo spunto in proposito, è tuttavia soltanto il concetto trascendentale, che guida la ragione in questa sua aspirazione, e in tutti questi tentativi fissa lo scopo che essa vuol raggiungere. Comincerò dunque dall'esame della dimostrazione trascendentale, ed in seguito vedrò in quale misura l'aggiunta di elementi empirici possa accrescere la sua forza dimostrativa.

397

10

Sezione quarta

SULL'IMPOSSIBILITÀ DI UNA DIMOSTRAZIONE ONTOLOGICA
DELL'ESISTENZA DI DIO

Da quanto abbiamo detto sopra, è facile vedere che il concetto di un ente assolutamente necessario è un concetto puro della ragione, cioè una semplice idea, la cui

realtà oggettiva è ben lungi dall'essere dimostrata per il fatto che la ragione ne abbia bisogno. Tale idea, d'altronde, non fa altro che accennare ad una certa compiutezza, tuttavia irraggiungibile, e serve propriamente a limare l'intelletto, piú che non ad estenderlo a nuovi oggetti. Si trova qui peraltro la seguente stranezza e assurdità: l'infenza da una data esistenza in generale ad una qualche esistenza assolutamente necessaria sembra essere perentoria e corretta, ma d'altra parte tutte le condizioni dell'intelletto, per formarsi un concetto di una siffatta necessità, sono completamente contro di noi.

In ogni tempo si è parlato dell'ente assolutamente necessario, e non tanto ci si è preoccupati di comprendere, se e come si possa mai pensare una cosa di questa specie, quanto piuttosto ci si è sforzati di dimostrare la sua esistenza. Senza dubbio, una definizione verbale di questo concetto è facilissima: si tratta cioè di un qualcosa il cui non essere è impossibile. Con ciò, tuttavia, non veniamo a conoscere nulla di piú riguardo alle condizioni, che rendono necessario il considerare come assolutamente impensabile il non essere di una cosa. Eppure proprio queste condizioni costituiscono ciò che vogliamo sapere, ossia chiariscono se mediante questo concetto noi pensiamo qualcosa, oppure no. In effetti, lo sbarazzarsi di tutte le condizioni — di cui l'intelletto ha sempre bisogno, per considerare qualcosa come necessario — mediante la parola: *incondizionato*, è ben lungi dal farmi comprendere se in tal caso, con il concetto di un qualcosa di incondizionatamente necessario, io pensi ancora qualcosa, o forse non pensi piú nulla.

Oltre a ciò, si è creduto di spiegare questo concetto — dapprima azzardato a casaccio ed infine divenuto del tutto familiare — con un gran numero di esempi, cosicché ogni ulteriore indagine sulla sua comprensibilità è sembrata perfettamente inutile. Ogni proposizione della geometria — per esempio, che un triangolo abbia tre angoli — è

398

30

10 assolutamente necessaria: e così si è parlato di un oggetto, che sta completamente al di fuori della sfera del nostro intelletto, come se si comprendesse benissimo cosa si voglia dire con il concetto di esso.

Tutti gli esempi addotti in proposito, senza eccezione, sono ricavati soltanto da giudizi, non già da cose e dall'esistenza di queste. La necessità incondizionata dei giudizi, peraltro, non significa una necessità assoluta delle cose. In effetti, la necessità assoluta del giudizio è soltanto una necessità condizionata della cosa, o del predicato contenuto nel giudizio. La precedente proposizione non ha detto, che tre angoli siano assolutamente necessari, ma ha affermato che tre angoli (in un triangolo) esistono necessariamente, a condizione che esista altresì (sia dato) un triangolo. Eppure questa necessità logica ha dimostrato una così grande potenza di illusione che, una volta formato un concetto *a priori* di una cosa — concetto costituito in modo da dare l'illusione di contenere nella sua sfera l'esistenza — si è creduto di poter dedurre da ciò con sicurezza che, in quanto all'oggetto di questo concetto tocca necessariamente l'esistenza — a condizione, cioè, che io ponga questa cosa come data (come esistente) — verrà posta altresì necessariamente (secondo la regola dell'identità) la sua esistenza, e perciò questo ente sarà esso stesso assolutamente necessario, poiché la sua esistenza è pensata come compresa in un concetto assunto arbitrariamente (e a condizione che io ponga l'oggetto di esso).

30 Se in un giudizio identico io nego il predicato e mantengo il soggetto, sorge allora una contraddizione; io dico perciò: quel predicato tocca necessariamente a questo soggetto. Ma se io nego il soggetto assieme al predicato, non sorge allora nessuna contraddizione, poiché non vi è più nulla, cui si possa contraddire. Porre un triangolo e tuttavia negare i suoi tre angoli, è contraddittorio; ma negare il triangolo assieme ai suoi tre angoli non costituisce alcuna contraddizione. Riguardo al con-

399
 cetto di un ente assolutamente necessario, la situazione è proprio la stessa. Se negate la sua esistenza, voi negate allora la cosa stessa, assieme a tutti i suoi predicati: in tal caso, onde sorgerà la contraddizione? Esternamente non vi è nulla, cui si possa contraddire, poiché la cosa non è intesa come esternamente necessaria; internamente neppure, poiché con la negazione della cosa stessa voi avete negato simultaneamente tutto ciò che è ad essa interno. Dio è onnipotente: ecco un giudizio necessario. L'onnipotenza non può essere negata, se voi ponete una divinità, cioè un ente infinito, il cui concetto è identico a quell'altro concetto. Ma se voi dite: Dio non è, allora non si dà né l'onnipotenza né un altro qualsiasi dei suoi predicati: tutti quanti sono infatti negati assieme al soggetto, ed in questo pensiero non si rivela la minima contraddizione.

20 Avete dunque visto che, se io nego il predicato di un giudizio assieme al soggetto, non potrà mai sorgere una contraddizione interna, qualsivoglia sia il predicato. Non vi rimane dunque alcun'altra via di scampo, se non il dire: vi sono soggetti, che non possono affatto venir negati, e che debbono quindi rimanere. Ciò peraltro sarebbe equivalente al dire: vi sono soggetti assolutamente necessari; un presupposto, questo, la cui legittimità io ho appunto messo in dubbio, e la cui possibilità voi vorreste provarmi. Io non posso infatti formarvi il minimo concetto di una cosa, la quale si lasci dietro una contraddizione, una volta che sia stata negata assieme a tutti i suoi predicati. E senza contraddizione, io non posso avere, mediante semplici concetti puri *a priori*, nessun criterio dell'impossibilità.

Nonostante tutti questi argomenti generali (contro cui nessun uomo potrà trovare a ridire), voi mi sfidate con un caso, che presentate come prova di fatto. Voi dite infatti, che c'è tuttavia un concetto — e precisamente uno solo — in cui il non essere, ossia la negazione del suo

30 oggetto, è in se stesso contraddittorio: e questo è il concetto del più reale fra gli enti. Tale ente — voi dite — ha ogni realtà, e voi siete autorizzati ad ammettere un siffatto ente come possibile (il che per ora io concedo, sebbene il concetto che non contraddice a se stesso sia ben lungi dal dimostrare la possibilità dell'oggetto)¹. Entro la realtà totale, peraltro, è compresa anche l'esistenza: dunque, l'esistenza si trova nel concetto di un qualcosa di possibile. Ora se questa cosa viene negata, viene negata allora la possibilità interna della cosa, il che è contraddittorio.

400
10 Io rispondo: voi siete già caduti in contraddizione, quando avete introdotto nel concetto di una cosa — che volete pensare unicamente nella sua possibilità — il concetto della sua esistenza, sia pure celato sotto altro nome. Se vi si concede questo, in apparenza avete allora partita vinta, ma in realtà non avete detto nulla, poiché siete caduti in una semplice tautologia. Vi faccio una domanda. La proposizione: questa o quella cosa (che vi concedo come possibile, qualunque essa sia) esiste, questa proposizione, dico, è una proposizione analitica oppure sintetica? Se è analitica, allora voi, con l'esistenza della cosa, non aggiungete nulla al vostro pensiero della cosa: in tal caso, peraltro, o il pensiero che è in voi dovrebbe essere la cosa stessa, oppure voi avete presupposto un'esistenza come appartenente alla possibilità, ed avete poi preteso di dedurre l'esistenza dalla possibilità interna, il che non è altro se non una misera tautologia. La parola realtà, che nel concetto della cosa suona altrimenti che

399 34 ¹ Il concetto è sempre possibile, se non contraddice a se stesso. Questo è il criterio logico della possibilità, e in tal modo l'oggetto del concetto viene distinto dal *nihil negativum*. Ma il concetto può nondimeno essere vuoto, quando non si provi distintamente la realtà oggettiva della sintesi onde il concetto è prodotto; tale prova, peraltro, come abbiamo mostrato sopra, si fonda su principi dell'esperienza possibile, e non già sulla proposizione fondamentale dell'analisi (il principio di contraddizione). E una avvertenza, questa, a non inferire senz'altro dalla possibilità dei concetti (logica) alla possibilità delle cose (reale).

400 32

la parola esistenza nel concetto del predicato, non risolve nulla. In effetti, se ogni porre (senza determinare che cosa ponete) voi lo chiamate realtà, in tal caso avete già posto (e ammesso come reale) la cosa — con tutti i suoi predicati — nel concetto del soggetto, e nel predicato voi non fate che ripeterla. Se per contro voi ammettete — com'è giusto che ogni uomo ragionevole debba ammettere — che ogni proposizione esistenziale è sintetica, come vorrete allora sostenere, che il predicato dell'esistenza non possa essere negato senza contraddizione, dal momento che questa proprietà è esclusivamente peculiare delle proposizioni analitiche, il cui carattere si fonda appunto su ciò?

Potrei certo sperare di aver tolto di mezzo questa sottile sofisteria, senza spendere molte parole e semplicemente con una determinazione precisa del concetto di esistenza, se non avessi scoperto che l'illusione sorta dallo scambio di un predicato logico con un predicato reale (cioè con il predicato che determina una cosa) non può essere stradicata, è quasi il caso di dire, da nessun insegnamento. Tutto quel che si vuole, invero, può servire di predicato logico, e persino il soggetto può venir predicato di se stesso: in effetti, la logica astrae da ogni contenuto. La determinazione, peraltro, è un predicato che si aggiunge al concetto del soggetto, e che lo accresce. Essa quindi non dev'essere già contenuta in tale concetto.

Essere, evidentemente, non è un predicato reale, ossia non è un concetto di un qualcosa che possa aggiungersi al concetto di una cosa. Essere è semplicemente la posizione di una cosa, o di certe determinazioni in se stesse. Nell'uso logico, è unicamente la copula di un giudizio. La proposizione: Dio è onnipotente, contiene due concetti, che hanno i loro oggetti: Dio e onnipotenza; il termine è non costituisce un predicato ulteriore, bensì è soltanto ciò che mette il predicato in relazione con il soggetto. Ora, se io riunisco il sog-

getto (Dio) a tutti i suoi predicati (fra cui rientra anche l'onnipotenza), e dico: Dio è, oppure: vi è un Dio, in tal caso non aggiungo nessun predicato nuovo al concetto di Dio, bensì pongo soltanto il soggetto in se stesso (con tutti i suoi predicati), e precisamente, l'oggetto, in relazione al mio concetto. Oggetto e concetto debbono avere precisamente lo stesso contenuto, e di conseguenza, al concetto — che esprime semplicemente la possibilità — non può aggiungersi nulla di ulteriore per il fatto che io pensi il suo oggetto come assolutamente dato (mediante l'espressione: esso è). E così il reale non contiene nulla di più che il semplicemente possibile. Cento talleri reali non contengono nulla più di cento talleri possibili. In effetti, poiché questi ultimi significano il concetto, mentre i primi significano l'oggetto e la sua posizione in se stessa, allora — nel caso in cui l'oggetto contenesse qualcosa di più che il concetto — il mio concetto non esprimerebbe l'intero oggetto e non sarebbe quindi il suo concetto adeguato. Rispetto allo stato del mio patrimonio, per contro, in cento talleri reali c'è qualcosa di più che nel loro semplice concetto (ossia nella loro possibilità). Riguardo alla realtà, difatti, l'oggetto non è semplicemente contenuto in modo analitico nel mio concetto, ma si aggiunge sinteticamente al mio concetto (che è una determinazione del mio stato), senza tuttavia che i cento talleri pensati vengano essi stessi minimamente accresciuti da questo essere, il quale è al di fuori del mio concetto.

Se io penso dunque una cosa — con qualsiasi predicato, con un qualsiasi numero di predicati e persino nella determinazione completa — in tal caso, quando io aggiunga ancora: questa cosa è, in realtà non aggiungerò proprio nulla alla cosa. Se così non fosse, infatti, non esisterebbe la medesima cosa che io avevo pensato nel concetto, ma esisterebbe qualcosa di più, e io non potrei dire che esiste proprio l'oggetto del mio concetto. D'altronde, anche se in una cosa io penso tutte le realtà fuorché una, la realtà

mancante non si aggiungerà certo per il fatto che io dica: una siffatta cosa manchevole esiste; piuttosto, tale cosa esiste proprio con lo stesso difetto con cui io l'ho pensata, poiché altrimenti esisterebbe qualcosa di diverso da ciò che io pensavo. Ora, quando io penso un ente come la più alta realtà (senza difetto), rimane ancor sempre la questione, se esso esista oppure no. In effetti, sebbene riguardo al mio concetto non manchi nulla del contenuto reale possibile di una cosa in generale, manca tuttavia ancora qualcosa riguardo alla relazione con l'intero stato del mio pensiero, ossia manca il fatto che la conoscenza di quell'oggetto sia possibile anche *a posteriori*. Ed è qui che si rivela altresì la causa della presente difficoltà. Se si trattasse di un oggetto dei sensi, io non potrei allora scambiare l'esistenza della cosa con il semplice concetto della cosa. Mediante il concetto, infatti, l'oggetto viene pensato soltanto in accordo con le condizioni universali di una conoscenza empirica possibile in generale; mediante l'esistenza, invece, esso viene pensato come contenuto nel contesto di tutta quanta l'esperienza: in tal caso, il concetto dell'oggetto non è minimamente accresciuto dalla connessione con il contenuto di tutta quanta l'esperienza, ma il nostro pensiero riceve mediante tale contenuto una percezione possibile in più. Per contro, se preferiamo pensare l'esistenza mediante la categoria pura, non c'è allora da meravigliarsi, che non possiamo fornire alcun criterio per distinguere l'esistenza dalla semplice possibilità.

Il nostro concetto di un oggetto può dunque avere un contenuto qualsiasi, ed esteso quanto si voglia, ma noi dobbiamo uscir fuori di tale concetto, per poter attribuire l'esistenza a questo oggetto. Riguardo agli oggetti dei sensi, ciò avviene mediante la connessione con una qualsiasi delle mie percezioni, secondo leggi empiriche. Rispetto agli oggetti del pensiero puro, invece, non vi è assolutamente alcun mezzo per conoscere la loro esistenza, poiché questa dovrebbe venir conosciuta del tutto *a priori*. Peraltro,

la nostra coscienza di ogni esistenza (sia immediatamente, attraverso la percezione, sia mediante inferenze, che connotano qualcosa con la percezione) appartiene in tutto e per tutto all'unità dell'esperienza. E un'esistenza, fuori di questo campo, non può certo essere dichiarata assolutamente impossibile, ma costituisce un presupposto che non possiamo giustificare con nessun mezzo.

Il concetto di un ente supremo è un'idea per molti rispetti assai utile; essa tuttavia, proprio per il fatto che è semplicemente idea, è completamente incapace ad estendere da sé sola la nostra conoscenza a riguardo di ciò che esiste. Essa non è neppure in grado di istruirci riguardo alla possibilità di una pluralità di cose. Il carattere analitico della possibilità — il quale consiste nel fatto che semplici posizioni (realità) non producono alcuna contraddizione — non può certo venir contestato a tale pluralità. Poiché tuttavia la connessione di tutte le qualità reali in una cosa è una sintesi, sulla cui possibilità noi non possiamo giudicare *a priori*, dal momento che le realtà non ci sono date specificamente (e quindi anche ciò avvenisse, non avrebbe assolutamente luogo alcun giudizio al riguardo, poiché il carattere della possibilità di conoscenze sintetiche deve sempre essere cercato soltanto nell'esperienza, cui non può peraltro appartenere l'oggetto di un'idea), in tal caso il celebre Leibniz è ben lungi dall'aver raggiunto il risultato che si illudeva di conseguire, ossia la comprensione *a priori* della possibilità di un ente ideale così sublime.

Tutti gli sforzi impiegati intorno alla tanto famosa dimostrazione ontologica (cartesiana) dell'esistenza di un ente supremo, dimostrazione tratta da concetti, sono dunque sprecati. E un uomo, partendo da semplici idee, potrebbe tanto poco arricchirsi di conoscenze, quanto un mercante potrebbe arricchire il suo patrimonio, nel caso che, per migliorare il suo stato, volesse aggiungere alcuni zeri al suo fondo di cassa.

Sezione quinta

SULL'IMPOSSIBILITÀ DI UNA DIMOSTRAZIONE COSMOLOGICA
DELL'ESISTENZA DI DIO

Il voler ricavare da un'idea tracciata in modo del tutto arbitrario l'esistenza dell'oggetto ad essa corrispondente fu qualcosa del tutto innaturale, ed una semplice invenzione della sottigliezza scolastica. In realtà, però, non ci si sarebbe mai avventurati su questa strada se già non vi fosse stato un bisogno della nostra ragione, di ammettere, rispetto all'esistenza in generale, un qualcosa di necessario (cui ci si possa arrestare al termine dell'ascesa), e se la ragione (dal momento che questa necessità dev'essere incondizionata, e certa *a priori*) non fosse stata costretta a cercare un concetto, che soddisfacesse, se possibile, ad una tale esigenza, e facesse conoscere pienamente *a priori* un'esistenza. Tale concetto, or bene, si credette di trovarlo nell'idea del più reale fra tutti gli enti, e così quest'idea fu usata soltanto per determinare meglio la conoscenza di ciò, rispetto a cui già altrimenti si era convinti o persuasi che debba esistere, ossia dell'ente necessario. Questo cammino naturale della ragione fu tuttavia celato e anziché raggiungere infine questo concetto, si tentò di prendere le mosse da esso, per derivarne la necessità dell'esistenza, necessità che esso era destinato invece soltanto ad integrare. Da ciò sorse allora l'infelice prova ontologica, che non porta con sé nulla di soddisfacente, né di fronte all'intelletto sano e naturale, né di fronte all'esame scolastico.

La dimostrazione cosmologica, che ora indagheremo, conserva la connessione della necessità assoluta con la realtà suprema, ma anziché concludere — come la precedente dimostrazione — dalla realtà suprema alla necessità nell'esistenza, essa piuttosto conclude dalla necessità incondizionata — data in precedenza — di un qualche