

IV - SULL'ESSENZA DEL CONOSCERE

Lettera a Benedetto Monti¹

Mi parrebbe essere troppo scortese, se non ringraziassi V. S. del dono, che non posso dubitare venirmi da lei, del primo dei suoi discorsi sulla *necessità di restaurare nelle scuole italiane la clinica Ippocratica, e del suo Saggio intorno al fondamento, al progresso ed al sistema dell'umana conoscenza*; ma la sola stima, che m'ha ingenerato della sua persona la lettura di queste sue produzioni scientifiche, è quella che mi muove, non dirò a scriverle il mio giudizio di quest'ultima, com'ella mi chiede nella scritta appostavi, ma piuttosto a sottometerle qualche osservazione su di ciò che tanto gentilmente ella dice del mio sistema filosofico. Prima però non posso tacerle il grato sentimento, che in me cagionò la lettura del suo discorso contro la dottrina eccitabilistica, persuasissimo, come sono, che anche in medicina, del pari che nelle altre scienze tutte, la presunzione de' moderni abbia ingiustamente dispregiata l'antica sapienza, o, a dir meglio, la sapienza tradizionale de' secoli.

E riconoscendo l'acutezza delle sue vedute e il suo modo complessivo di pensare, più volte nacque in me il desiderio, che ella, come giudice competente, vedesse ed esaminasse¹ quelle cose, che io dissi nell'*Antropologia* sull'animalità², certo che dal suo

1. Pubblicata nella *Pragmologia Cattolica* di Lucca, novembre e dicembre 1847.

giudizio se ne potrebbe vantaggiare la scienza. Io ho sempre avuto in sospetto la teoria browniana, qualunque fosse la foggia ch'ella vestisse dopo il primo suo autore, parendomi che quella teoria supponga troppo men complicata la natura ch'essa non è, e troppo facil cosa l'arte medica. Quanto poi alla sua sentenza sulla natura della vita, penso che ella dovesse riscontrare qualche cosa di analogo al suo concetto in quella mia *Antropologia*. Nella quale tuttavia io proposi due maniere di definire la vita che mi sembrano necessarie indispensabilmente a distinguersi, per trovare l'anello di congiunzione fra la Fisiologia e la Metafisica: l'una delle quali tende a definire la vita da' *fenomeni soggettivi* (di sentimento), e l'altra da' *fenomeni extrasoggettivi* (d'osservazione esterna); né so, che questa doppia maniera di concepire e definire la vita sia stata da altri notata o svolta a quel modo che io ho procurato di fare; e molto mi piacerebbe, se ella si compiacesse di considerarla.

Ora eccomi o ad esporle le osservazioni che le dicevo sulla maniera, ond'ella, nel suo *Saggio* intorno all'umana conoscenza, concepisce il mio sistema filosofico. Mi permetta che affin di procedere con chiarezza maggiore io richiami le sue parole. Dopo aver ella dichiarato di trovarsi meco d'accordo in «riconoscere nella origine dell'umano sapere la concorrenza di elementi sperimentali ed intellettuali insieme», soggiunge così: «Se non che, rispetto alla teorica da lui esposta, dobbiamo dichiarare, non esserci stato possibile di convincerci che tutto il dato, che vien posto dall'intelligenza nella formazione delle conoscenze, si riduca all'idea dell'ente in universale: siccome egli fermamente mantiene in tutti i suoi trattati».

Da queste parole potrebbe credersi, che nella formazione della conoscenza il soggetto uomo, secondo me, non mettesse del suo, se non l'idea dell'ente in universale, il quale dicesi suo solo perché lo possiede e ne fa uso, benché non costituisca alcuna par-

te del soggetto medesimo. Ma qualora si dovessero intendere a questo modo le sue parole, esse non renderebbero la mia mente, anzi se ne dipartirebbero d'assai. Perocché, io fo risultare la conoscenza (non però ogni conoscenza) da tre, e non da due sole specie ben distinte di elementi, cioè 1° da elementi esterni, *extrasoggettivi*; 2° da elementi *soggettivi*, che sono le leggi venienti dalla natura del soggetto conoscente; 3° da elementi *oggettivi*, che si riducono poi all'essere, di cui abbiamo, com'io penso, un'immanente intuizione.

Vede ella dunque che alle leggi che emanano dalla natura del soggetto, io fo assai volentieri una buona parte nell'opera della formazione della conoscenza umana; e che da queste leggi soggettive io distinguo al tutto l'*oggetto*, cioè l'*essere*, il quale non emana punto dall'uomo, soggetto; né può ricevere da lui alcuna vera passione, ma vien dato all'uomo dal di fuori, cioè da Dio, viene mostrato all'uomo, e il mostrarglielo è il medesimo che dargli il lume d'intendere tutte le cose, in una parola renderlo un essere intelligente. Per me, niuna mente può intendere mai altro che essere, non può ragionare d'altro che di essere, non può affermare altro che essere, sicché l'essere è essenzialmente l'oggetto intuibile, e perciò il lume dell'intelligenza, tolto il quale essa non può più né intendere, né affermare, né giudicar cosa alcuna, e però ella stessa non esiste oggimai più. L'*intuizione dell'essere* dunque non forma solo l'intelligenza umana, ma tutte le intelligenze che sono o sono possibili.

All'incontro le *leggi soggettive*, che procedono dalla nostra natura umana e che costituiscono la seconda specie d'elementi che entrano nella formazione del sapere, sono quelle che determinano la conoscenza umana, ossia che danno alla nostra conoscenza quel carattere distintivo, che la separa da quella di tutti gli altri esseri intelligenti che sussistono o possono sussistere d'altra fatta diversa dall'uomo. Sono queste leggi soggettive, che mettono

que' *limiti* alla conoscenza, di cui io ho parlato nel *Saggio sui confini dell'umana ragione* ecc. e son pur esse quelle, che danno alla conoscenza dell'uomo una conformazione speciale, configurando, per così dire, e insieme concorrendo a produrre la materia del conoscere, e il contenuto stesso della conoscenza, di che ho parlato nel *Nuovo saggio*, nel *Rinnovamento* e nell'*Antropologia*. Mi sono poi occupato in queste stesse opere a dimostrare, che questa parte soggettiva che entra nella conoscenza dell'uomo, non toglie punto a questa la sua veracità; perché rimane sempre in fondo d'ogni conoscimento un elemento assoluto che è l'essere, il quale è sincerissima luce, che aiuta l'uomo stesso a distinguere la parte *oggettiva* dalla *soggettiva* della sua propria cognizione, e dichiara quella assolutamente vera, e questa vera relativamente.

Dalle quali cose, ella può in parte rilevare, com'io la senta di quanto dice in appresso, cioè che l'idea dell'essere in universale «non costituisca un elemento positivo della intelligenza: ma invece ci è sembrato, continua, che la suddetta idea (se pure idea nel nostro senso può essere appellata) si risolva nella legge fondamentale dello spirito, per la quale siamo costretti, indipendentemente da ogni principio logico, di congiungere universalmente all'ideale il reale (sussistente o possibile), come termini correlativi intra loro per modo, che il primo non può essere senza il secondo: talché l'essere è la relazione delle cose, delle loro sostanze, delle loro cause e de' loro fini colle idee delle medesime».

Su queste parole, devo primieramente avvertire, ch'io non potrei dividere il reale, come par ch'ella faccia, in *sussistente e possibile*; conciossiaché, alla mia maniera di concepire, il reale in se stesso non è altro che il sussistente, e l'ideale non è altro che il possibile, benché io accordi che nella mente fra questi due modi di essere passi una relazione, per la quale il reale si può considerare nel possibile e viceversa, relazione che io chiamo *inesistenza*. La *possibilità* della cosa non è dunque altro agli occhi miei che la

cosa stessa intuita dalla mente nella sua *essenza*, quando la mente non giudica ancora, che la cosa intuita realmente sussista. Vero è, che quando la mente contempla l'essenza d'una cosa, né pur vi aggiunge necessariamente un espresso giudizio sulla sua possibilità; e però accordo, che, chiamando io poi la cosa stessa *possibile*, aggiungo, con questa denominazione posteriore, una relazione all'essenza della cosa: ma questa però è una relazione, che non ha bisogno d'altro che dell'essenza della cosa intuita, è una di quelle relazioni che sono in se stesse negative e che acquistano una forma positiva soltanto dalle leggi soggettive del pensare.

Quanto poi al chiamare l'ideale e il reale «termini correlativi intra loro per modo che il primo non può essere senza il secondo», io l'ammetto nel modo che dirò appresso: ma io aggiungo di più, che la correlazione di que' termini è tanto necessaria, che né pure il secondo può essere senza il primo, cioè il reale non può essere senza l'ideale. Il che è vero ogni qualvolta per reale s'intenda un oggetto e non un mero soggetto; perché l'esistenza soggettiva non richiede per immediata necessità l'oggettiva, benché tuttavia si dimostri con un ragionamento ontologico, che finalmente la richiede. Dicevo dunque, che un reale non può esistere come oggetto, se non a condizione che ci sia una mente, la quale lo riferisca all'idea, e così gli dia l'oggettività. Se ella considera, che l'*idea* e il *possibile* sono appunto il medesimo, per usare una frase scolastica *re sed non ratione*, troverà innegabile questa mia proposizione; conciossiaché egli è innegabile che niente può sussistere, se non a condizione che sia possibile.

Vengo a dire in che senso io ammetta, che neppure l'essere ideale possa stare senza un reale. L'essere ideale è l'essere possibile in quant'è intuito, o se si vuol meglio, è l'essenza dell'essere non necessario. Lo stesso concetto dunque dell'essere ideale involge il termine correlativo d'una mente che lo intuisca. Ora la mente è un soggetto reale; dunque l'ideale non può stare senza il

reale. Per questo modo, io ho dimostrato nel *Nuovo saggio* l'esistenza di Dio, cioè d'una Mente Eterna, in cui sia l'essere ideale, più pienamente, l'essere *oggettivo*, parimente eterno.

Ella vede oggimai in qual senso io faccia strettamente correlativi l'essere *ideale* e l'essere *reale*, e d'una relazione al tutto scambievole: di più, avrò osservato che nelle mie opere, io ammetto una terza forma primordiale dell'essere, che chiamo *essere morale*, e che fo correlativa anch'essa alle due prime. Ciascuno di questi tre termini è correlativo reciprocamente agli altri due, di maniera che, se tutti e tre s'ammettono, ciascuno esiste dagli altri distinto; se un solo si toglie, né pur gli altri due sono più, cessano tutti a un tratto. In una parola, l'essere non può essere che uno e trino. In qual maniera poi lungamente diversa questa unità e trinità dell'essere s'applichi al Creatore ed alle creature, ella è cosa che io tratto nell'Ontologia e nella Teologia naturale.

Che se poi ella mi chieda, se indi forse non ne venga una legge fondamentale dello spirito, per la quale esso spirito sia necessitato di congiungere que' termini correlativi, rispondo di sì; ma questa legge è imposta allo spirito dal sintesiismo di que' termini; e non è già, che il sintesiismo di que' termini venga da una legge dello spirito, che ad essi preceda: lo spirito riceve le leggi dalla natura dell'ente che intuisce, e non viceversa la natura dell'ente intuito è determinata dalle leggi dello spirito. A questa sola condizione, secondo quello che a me pare, ci possiamo salvare dallo scetticismo, e perciò appunto tentai di dimostrare rigorosamente quella proposizione in più scritti, fra' quali nel Dialogo intitolato: il *Moschin*^β, che mi prendo la libertà d'inviarle insieme con due altri opuscoli.

Finalmente ella definisce l'essere così: «l'essere è la relazione delle cose, delle loro sostanze, delle loro cause, e de' loro fini colle idee delle medesime». Ma tutt'all'incontro, io dico, le cose sono

essere, le sostanze sono essere, le cause sono essere, i fini delle cose, qualora si parli de' fini interni cioè della perfezion delle cose, sono parimente essere: dunque l'essere non può dirsi la relazione delle cose ecc. colle idee; ché ne uscirebbe questo, che l'essere fosse la *relazione* dell'essere coll'essere, definizione mostruosa, e tuttavia, in tutt'altro senso, vera. V'ha di più: che cosa sono le idee? Ecco la gran questione: sta qui a mio avviso, il problema della filosofia. L'idea per me è lo stesso *essere* contemplato dalla mente nella sua idealità: ella è dunque di nuovo, l'essere: per me l'essere in quanto luce alla mente umana, prende il nome d'idea, e in quanto opera nel sentimento, prende il nome di *realità*, o se si vuole di cosa in senso stretto. La definizione dunque dell'essere, che ella dà con benevolo intendimento d'interpretare in senso plausibile la mia mente, non potrebbe da me accettarsi secondo la mia maniera di concepire e di parlare, giacché tradotte quelle sue parole nel mio linguaggio verrebbero a suonare che l'essere è la relazione dell'essere coll'essere.

E tuttavia io non ricuso di ricever per buono il detto da lei citato degli scolastici, che il *vero* e l'*ente* sono tra lor convertibili, purché un tal detto convenientemente si spieghi. Per me la verità è lo stesso *essere ideale* in quanto egli rende conoscibili le cose reali, e però in quant'è lume, tipo od esemplare all'artefice che ha virtù di produrle, ed è regola o norma al critico che vuol giudicare, se sono bene prodotte. Il *vero* adunque si converte coll'*ente*, perché il vero non è altro che l'ente stesso ideale assunto agli indicati uffici.

Né si vuol da questo menomamente inferire, che l'essere intuito dalla mente sia un'astrazione: perocché l'atto dell'astrazione non si può fare che sopra enti già concepiti: e però la *concezione degli enti* è manifestamente anteriore all'*astrazione* che si fa su di essi, e la concezione degli enti suppone che l'uomo sappia già che cosa sia *essere*. Io stabilisco dunque che l'*intuizione dell'essere* privo

di determinazioni generali e speciali preceda alla *concezione* degli enti, e questa all'*astrazione*; benché da principio quell'intuizione sia in noi senza che n'abbiamo coscienza. Conciossiaché io stimo, che di nessuna cosa che passa in noi, abbiamo coscienza, se non per un atto di *riflessione* che noi facciamo sopra di quella; il qual atto noi facciamo sempre, e però assai cose ci rimangono nell'animo senza che n'abbiamo coscienza alcuna, e in tale stato ci restano per sempre, o per molto tempo. Laonde, acciocché io mi renda consapevole d'intuire l'essere, devo certamente riflettere sopra questa intuizione. E perché i concetti delle cose a me venuti coll'uso delle sensazioni non contengono puramente l'essere, ma il contengono vestito di certe determinazioni, riflettendo sopra di quelli, io non posso trovare l'essere puro, se non astraggo dalle determinazioni che il limitano; e così avviene, che l'astrazione mi sia necessaria, non acciocché io mi abbia l'intuizione dell'essere puro che precede a tutto, ma acciocché io mi *renda consapevole* d'averla. Di che posi per motto del Nuovo saggio quelle parole di S. Agostino: *commonebo, si potero, ut videre te videas*.

So per altro benissimo qual sia la difficoltà maggiore, che incontra questa teoria. Ella si è il non potersi da molti concepire, che l'*oggetto ideale* non sia una produzione della mente, ma qualche cos'altro. Che la cosa ideale sia altro dalla cosa reale, questo s'intende; ma che essendo diversa dalla cosa reale, non sia poi una produzione della mente, questo pare a molti inesplicabile. E pure io sostengo, che la *cosa ideale* non è certamente la *cosa reale*, e non è neppure una produzione della mente. Che cosa è dunque? E una cosa eterna, dico io, che illumina la mente, è un modo primitivo dell'essere che in Dio stesso ha la sua sede; questo modo primitivo dell'essere intuibile dalle menti è *lume essenziale*, è ciò che forma l'essenza del conoscere: tutto ciò mi dà il fatto della cosa bene osservato, ed io non mi posso dipartire dal fatto.

L'essere in quanto è ideale, esiste in un modo così diverso

dall'essere in quant'è reale, che fra l'un modo e l'altro non v'ha nulla di *comune*, ma tutto è *differenza*; il che io esprimo dicendo, che sono *categoricamente* differenti, e tuttavia l'essere è il medesimo. La difficoltà d'entrare in queste sentenze, nasce dall'estrema malagevolezza che si prova in ammettere, che oltre il reale, v'abbia un altro modo di essere; si vorrebbe ridur tutto al reale e a modificazioni o produzioni del reale; e ciò che non si riduce a questo, credesi doversi chiamar nulla; pregiudizio veniente dal trovarsi la mente umana tanto impacciata colle realtà corporee.

Per altro, voglia ella considerare, mio chiarissimo signor Dottore, quello che le dicevo, che l'essere ideale, solo ammesso in questo modo, spiega l'*essenza del conoscere*. E appunto il conoscere, che si suppone sempre per dato, e si crede che questo gran fatto del conoscere non abbia bisogno di spiegazione. All'incontro devo ripetere che il gran problema della filosofia sta tutto in questa domanda: «Che cosa è il conoscere?». La quale si riduce a quest'altra: «Che cosa è l'idea?»; che è appunto ciò che fa conoscere. E avverta bene, che non trattasi di spiegare questo o quell'altro atto di conoscere, ma semplicemente il conoscere. All'incontro i filosofi nostri si occupano a spiegare gli atti particolari del conoscere, senza che essi s'addieno del bisogno di spiegare il conoscere stesso che essi suppongono come cosa naturalissima ed evidente. Suppongono, così facendo, quello che è in questione, quello che contiene tutta la difficoltà della filosofia, e dopo di ciò hanno un bel fare; perocché si spacciano certo più o meno agevolmente dall'altre difficoltà che non appartengono alla questione principale.

Questo schizzar di mano a' filosofi la vera questione appare ugualmente, osservando, ch'essi non muovono discorso che non suppongano fino a principio per belli e dati gli oggetti della conoscenza. A chi mai viene in mente di trattenersi a spiegare, come si dieno *oggetti* di conoscere? E dati *oggetti* di conoscere, è

data certamente la conoscenza, perocché sono essi che la fanno; ma resta a vedersi, come una cosa può essere oggetto di conoscere. Ci toglie l'intelligenza di questo problema la stessa natura del linguaggio, che suppone sempre il conoscere, essendo esso stesso una conseguenza e una produzione del conoscere, e però quando si formò il linguaggio, gli oggetti di conoscere già esistevano. Il linguaggio dunque parla di oggetti di conoscere già formati, e però col suo aiuto non si può trovar via da spiegare come si formino; e per giungere a questo, è uopo ricorrere alla tacitissima meditazione della mente. Mi spiegherò con un esempio.

Di sopra dicevo: il problema della filosofia consistere in i spiegare, come una cosa possa essere oggetto di conoscere. Ora ecco, che l'imperfezion del linguaggio non m'aiutò tampoco ad esprimere ciò che volevo con precisione, perocché dicendo cosa, ho già detto *oggetto*; e se una cosa è un oggetto, non v'ha certo più difficoltà a spiegare come un *oggetto* possa essere un *oggetto*. Ma io volevo parlare di una cosa in quel modo di essere, ch'ella si ha, prima che sia fatta oggetto di conoscere, ossia prescindendo al tutto dalla sua oggettività. E per esprimere la cosa secondo tal sua maniera d'esistere non oggettiva, niuna lingua fornisce parola alcuna, perocché tutte le parole sono state imposte alle cose in quanto queste erano già divenute oggetti di conoscere, né potea farsi altrimenti. Laonde solo colla mente che medita e trova, dovere aver le cose un modo diverso dall'oggettivo, si può giungere a vedere quanto sia necessario e difficile lo spiegare, come ciò che non è in se stesso oggetto della mente, divenga poi tale.

Ben mi persuado, che ella colla perspicacia della sua mente pensandovi seriamente, conoscerà quanto tutto questo sia vero, e quindi s'accorrerà come la questione primaria non viene affrontata, ma supposta e trapassata anche nelle parole che ella dice al II § del suo *Saggio*. «Per questa legge primordiale che governa l'attività della intelligenza, lo spirito umano è costretto di ricerca-

re in qualunque oggetto sperimentale, ed in un modo non accidentale, ma preordinato ed immutabile, la sua causa ed il suo fine». Cominciando così la teoria della conoscenza col dire, che lo spirito umano è costretto di ricercare queste cose, ella suppone che le possa ricercare e conoscere: quando tutto il nodo della questione sta veramente in definire come ciò sia possibile, a quali condizioni lo spirito possa conoscere, e più brevemente, che cosa sia il conoscere. Perocché se mi si dà già a principio il conoscere, in tal caso certo non mi resterà più altro carico, che quel solo di definire le leggi, che lo spirito segue ne' suoi vari conoscimenti, che è un problema secondario, e non mai il primario. - Ancora, quando ella ammette fin da principio *oggetti sperimentali*, il gran problema è trapassato via; perocché questo, come dicevo, riducesi tutto a mostrare come il *reale* diventi *oggetto*. Poiché il reale non è oggetto per se stesso, ma è solo soggetto o appartenenza del *soggetto*; ma a noi sembra oggetto per sé, perché sogliamo parlare sempre del *reale conosciuto*, e pensiamo quello che parliamo.

E qui le dirò di più, che senza ascendere alla prima questione, che investiga che cosa sia il lume della mente, e che trova e ravvisa un modo d'esister dell'essere, diverso dal reale, un modo essenzialmente oggettivo e che oggettivizza il reale quando a lui mentalmente si congiunge, non si può, a parer mio, difendersi dallo scetticismo. Non è sufficiente il dire, che la legge preordinata e immutabile colla quale la mente in ogni cosa cerca sostanza, causa e fine, non inganna l'uomo, ma il conduce alla verità e a concepir le cose così come sono, essendo ella posta da Dio. Lo scettico risponde: provatemelo; e con questa sola parola atterra l'argomento; perocché se per provarlo si ricorre al fatto, questo ci dice bene, che la mente opera così, ma non ci può mica dire, se ella, così operando, non sia avvolta forse in un'illusione trascendentale. Né pure si può ricorrere alla veracità e bontà di Dio; perocché lo scettico replica tosto: provatemi prima che si possa conoscere che Dio esiste.

Egli è dunque necessario di mostrare agli scettici prima di tutto in che consista l'*essenza del conoscere*, e dimostrare che questa essenza non può essere impugnata, perocché coll'atto dell'impugnarsi la si pone. E questa è sola proprietà dell'*essere possibile*; perocché se quest'essere si nega, dunque è possibile, conciossiaché non si nega mai l'impossibile, e se si negasse, resterebbe il possibile, in virtù della doppia negazione. Su questo punto fermo a me è paruto di dover piantare la certezza dello scibile umano. Ogni legge soggettiva, se emana dal soggetto, non può avere le proprietà del vero; e se è preordinata da Dio, non può essere il primo vero, giacché prima di essa si dee provare questa sua preordinazione, la quale non può esser provata per essa, senza cadere in un circolo: si dee dunque ricorrere ad un altro principio più evidente.

Finalmente, le osserverò ancora, che la legge da lei ingegnosamente annunciata, onde lo spirito cerca in tutto sostanza, causa e fine, suppone la cognizione dell'*essere*. Perocché quando io dico: «dato l'accidente vi dee essere la sostanza» traducendo queste parole in altre vengo a dire: «tale è la natura dell'essere che se fosse semplicemente accidente, non sarebbe essere, e perciò: non v'è essere se non a condizione che vi sia sostanza». Quando dico: «ciò che comincia ha avuto una causa»; io non fo che affermare di nuovo, *essere impossibile* un ente cominciante senza causa. Affermo che ciò ripugna alla natura dell'essere; né potrei dir ciò se non conoscessi la natura dell'essere. Quando poi dico: «ogni ente dee avere un fine»; di nuovo la mia asserzione suppone, che io sappia che cosa deva aver l'ente, ossia suppone, che la natura dell'ente mi sia nota a segno, che io possa dire che cosa egli deva avere. La necessità dunque di causa, di sostanza e di fine emana dalla natura dell'ente a me preconosciuta; né l'uomo potrebbe sentire quella necessità, se egli non conoscesse questa natura, se non conoscesse quello che io chiamo l'*ordine intrinseco dell'essere*, il quale ci si rive-

la nell'essere stesso e coll'essere stesso, quando questo si applica alla realtà. Se dunque lo spirito è costretto di cercare in ogni cosa sostanza, causa e fine, io conchiudo: dunque conosce l'essere immediatamente, e, conoscendolo, ne sa le esigenze; dunque anteriormente alla legge che costringe lo spirito a cercar quelle cose nell'essere, è l'intuizione dell'essere stesso; dunque la legge dell'intelligenza sagacemente da lei sviluppata è natural conseguenza di quella *notizia dell'essere*, senza la quale lo spirito umano niente può vedere, niente pronunciare.

Le quali mie osservazioni ella vorrà, spero, chiarissimo sig. Dottore, ricevere cortesemente e come un monumento dell'alta stima che le professo e colla quale sono ecc.

Stresa, 28 dicembre 1841.

Nota: Questa lettera viene pubblicata col consenso del chiarissimo letterato a cui è diretta, il quale in opere posteriori dichiarò la sua teoria dello scibile in modo che le osservazioni che in essa si fanno non potrebbero più applicarsi.

-
1. Nel c. XXIX del *Saggio intorno al fondamento, al processo ed al sistema dell'umane conoscenze del dottore Benedetto Monti, Professore primario dell'Ospitale civile del manicomio di S. Giovanni di Dio in Ancona*, Tip. delle Belle Arti, Roma 1841, il MONTI esamina e critica l'idea dell'essere.
 2. Vi è dedicato tutto il I. II.
 3. *Il Moschini. Dialogo contro gli scettici*, Pogliani, Milano 1836, estratto da *Il rinnovamento della filosofia in Italia*, Pogliani, Milano 1836, I. III, c. XLVII.