



## Informazioni su questo libro

Si tratta della copia digitale di un libro che per generazioni è stato conservata negli scaffali di una biblioteca prima di essere digitalizzato da Google nell'ambito del progetto volto a rendere disponibili online i libri di tutto il mondo.

Ha sopravvissuto abbastanza per non essere più protetto dai diritti di copyright e diventare di pubblico dominio. Un libro di pubblico dominio è un libro che non è mai stato protetto dal copyright o i cui termini legali di copyright sono scaduti. La classificazione di un libro come di pubblico dominio può variare da paese a paese. I libri di pubblico dominio sono l'anello di congiunzione con il passato, rappresentano un patrimonio storico, culturale e di conoscenza spesso difficile da scoprire.

Commenti, note e altre annotazioni a margine presenti nel volume originale compariranno in questo file, come testimonianza del lungo viaggio percorso dal libro, dall'editore originale alla biblioteca, per giungere fino a te.

## Linee guide per l'utilizzo

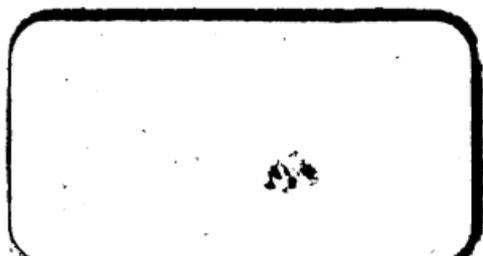
Google è orgoglioso di essere il partner delle biblioteche per digitalizzare i materiali di pubblico dominio e renderli universalmente disponibili. I libri di pubblico dominio appartengono al pubblico e noi ne siamo solamente i custodi. Tuttavia questo lavoro è oneroso, pertanto, per poter continuare ad offrire questo servizio abbiamo preso alcune iniziative per impedire l'utilizzo illecito da parte di soggetti commerciali, compresa l'imposizione di restrizioni sull'invio di query automatizzate.

Inoltre ti chiediamo di:

- + *Non fare un uso commerciale di questi file* Abbiamo concepito Google Ricerca Libri per l'uso da parte dei singoli utenti privati e ti chiediamo di utilizzare questi file per uso personale e non a fini commerciali.
- + *Non inviare query automatizzate* Non inviare a Google query automatizzate di alcun tipo. Se stai effettuando delle ricerche nel campo della traduzione automatica, del riconoscimento ottico dei caratteri (OCR) o in altri campi dove necessiti di utilizzare grandi quantità di testo, ti invitiamo a contattarci. Incoraggiamo l'uso dei materiali di pubblico dominio per questi scopi e potremmo esserti di aiuto.
- + *Conserva la filigrana* La "filigrana" (watermark) di Google che compare in ciascun file è essenziale per informare gli utenti su questo progetto e aiutarli a trovare materiali aggiuntivi tramite Google Ricerca Libri. Non rimuoverla.
- + *Fanne un uso legale* Indipendentemente dall'utilizzo che ne farai, ricordati che è tua responsabilità accertarti di farne un uso legale. Non dare per scontato che, poiché un libro è di pubblico dominio per gli utenti degli Stati Uniti, sia di pubblico dominio anche per gli utenti di altri paesi. I criteri che stabiliscono se un libro è protetto da copyright variano da Paese a Paese e non possiamo offrire indicazioni se un determinato uso del libro è consentito. Non dare per scontato che poiché un libro compare in Google Ricerca Libri ciò significhi che può essere utilizzato in qualsiasi modo e in qualsiasi Paese del mondo. Le sanzioni per le violazioni del copyright possono essere molto severe.

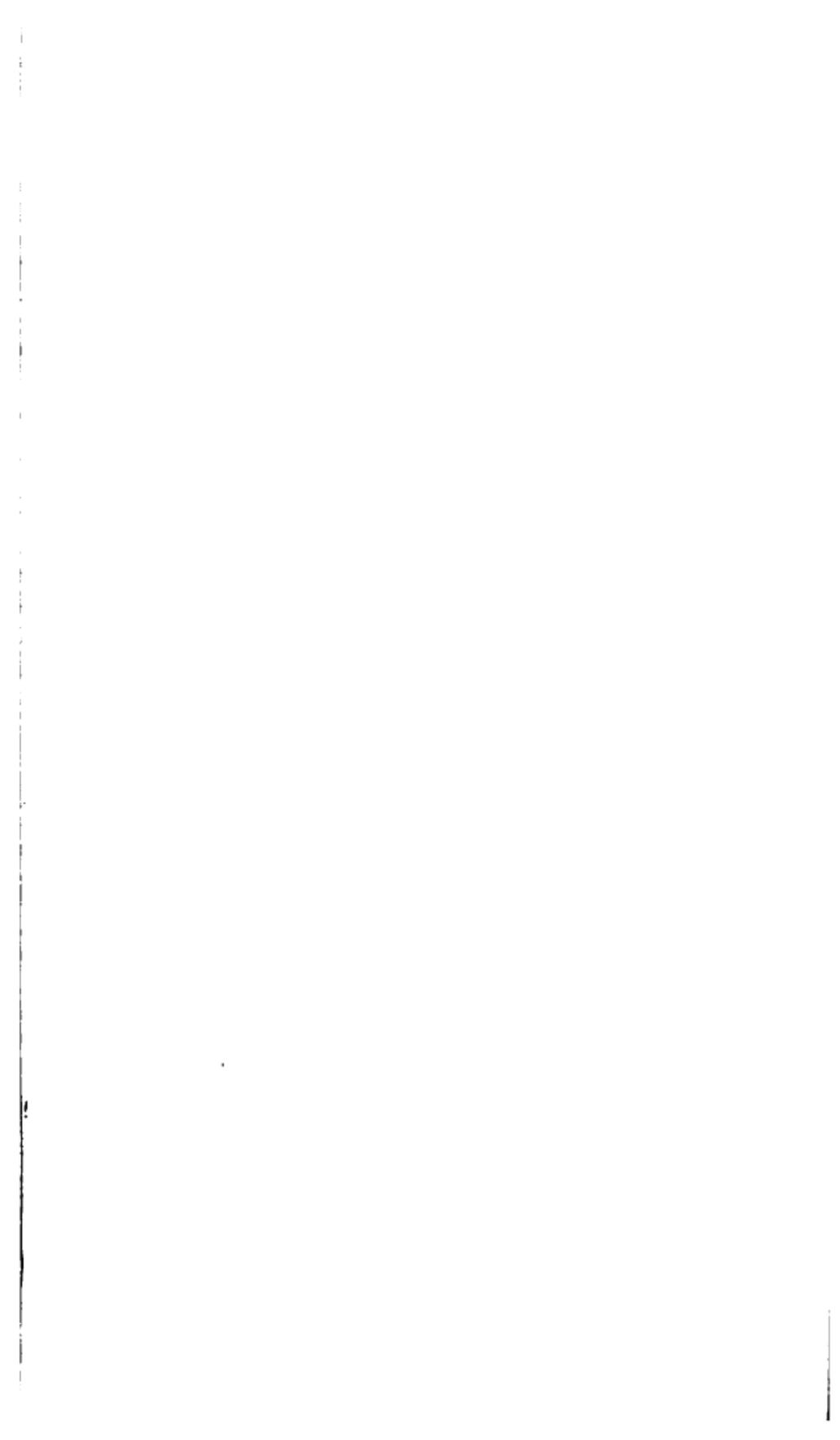
## Informazioni su Google Ricerca Libri

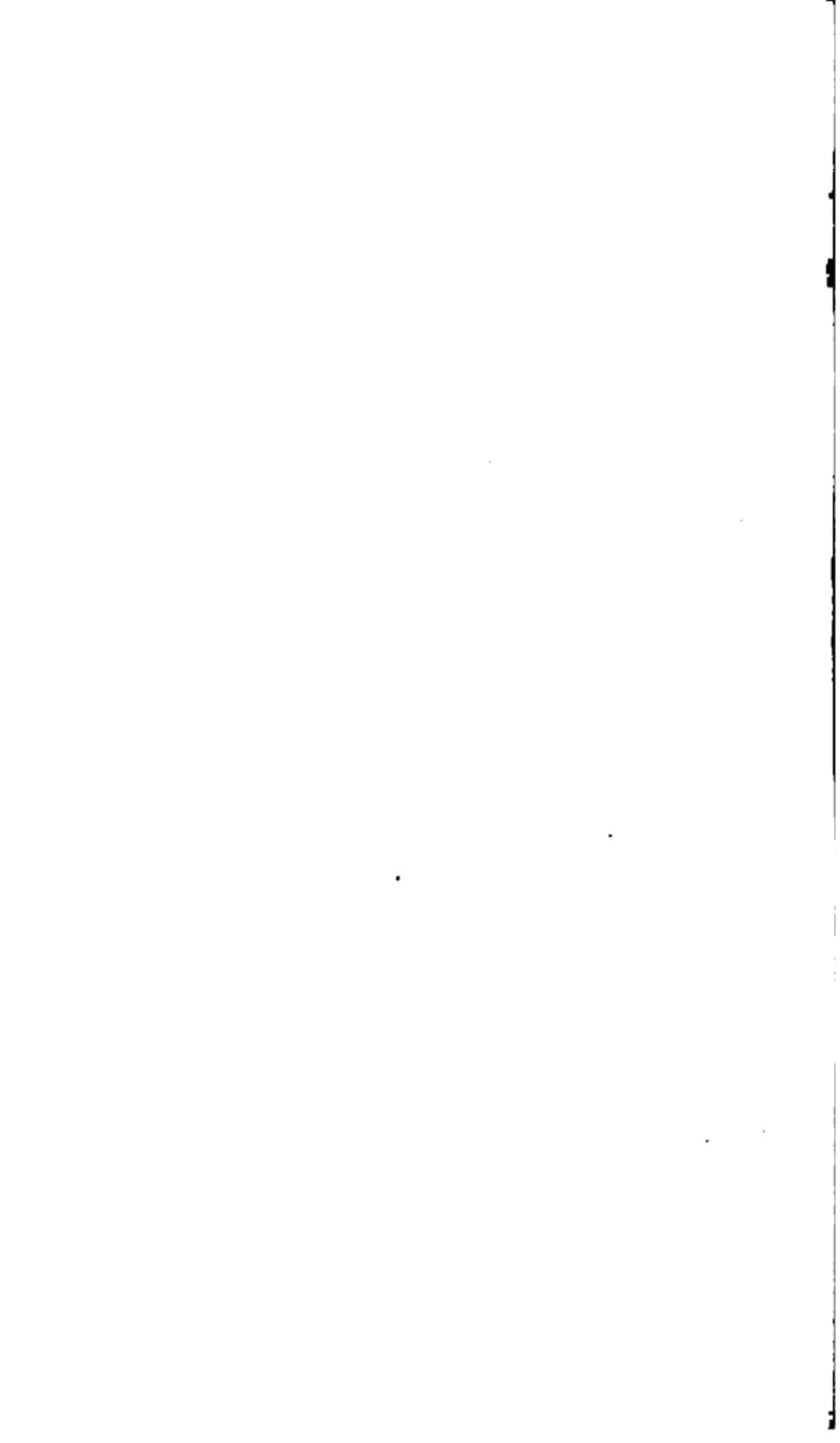
La missione di Google è organizzare le informazioni a livello mondiale e renderle universalmente accessibili e fruibili. Google Ricerca Libri aiuta i lettori a scoprire i libri di tutto il mondo e consente ad autori ed editori di raggiungere un pubblico più ampio. Puoi effettuare una ricerca sul Web nell'intero testo di questo libro da <http://books.google.com>



YEG  
COSTA



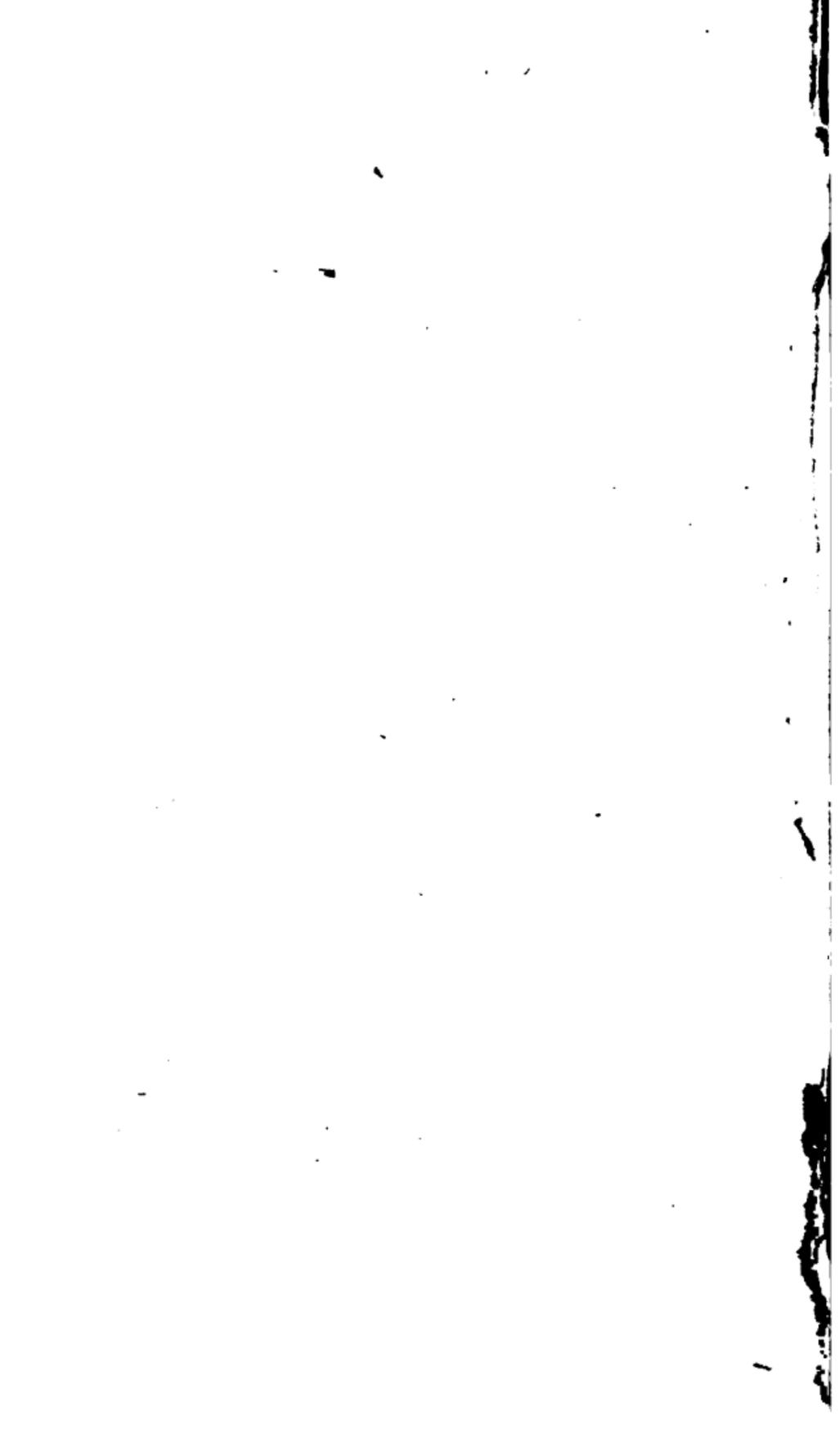


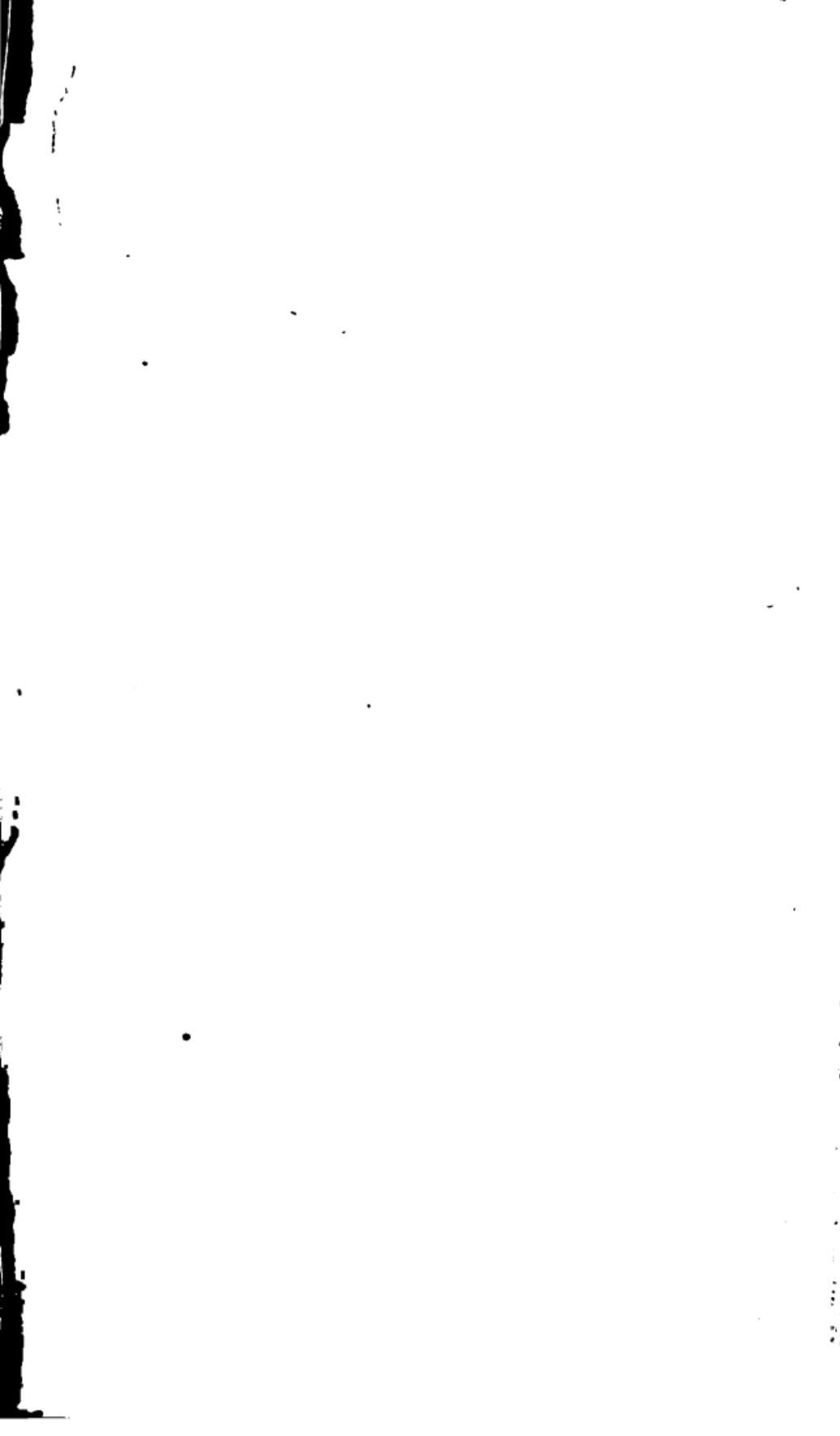


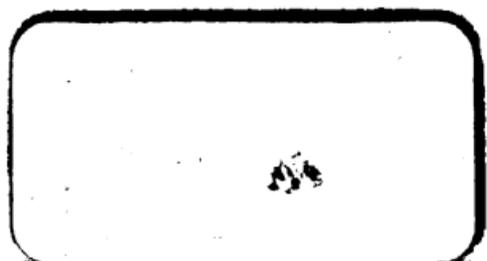
(600)

YES

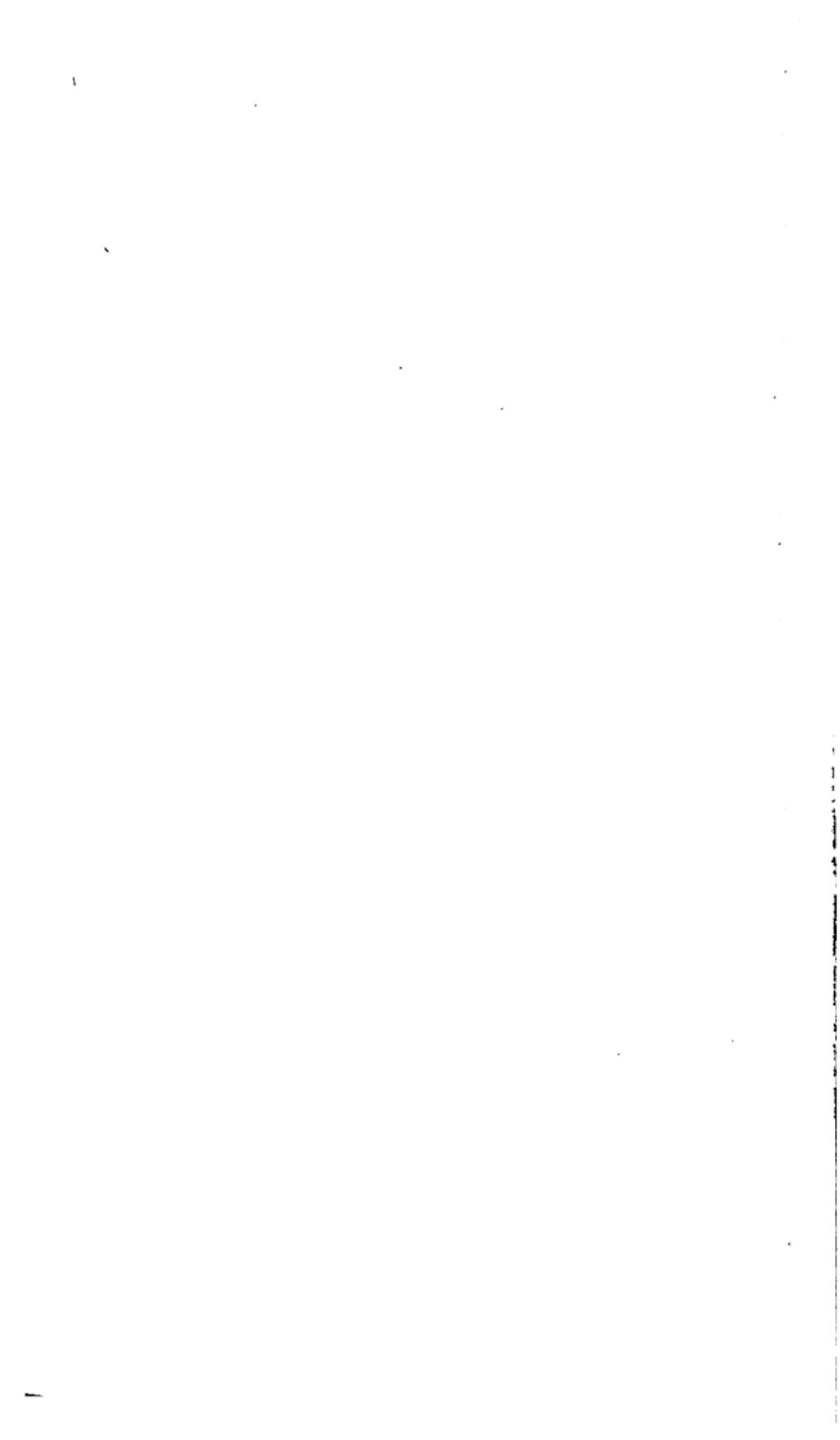
~~agreed~~

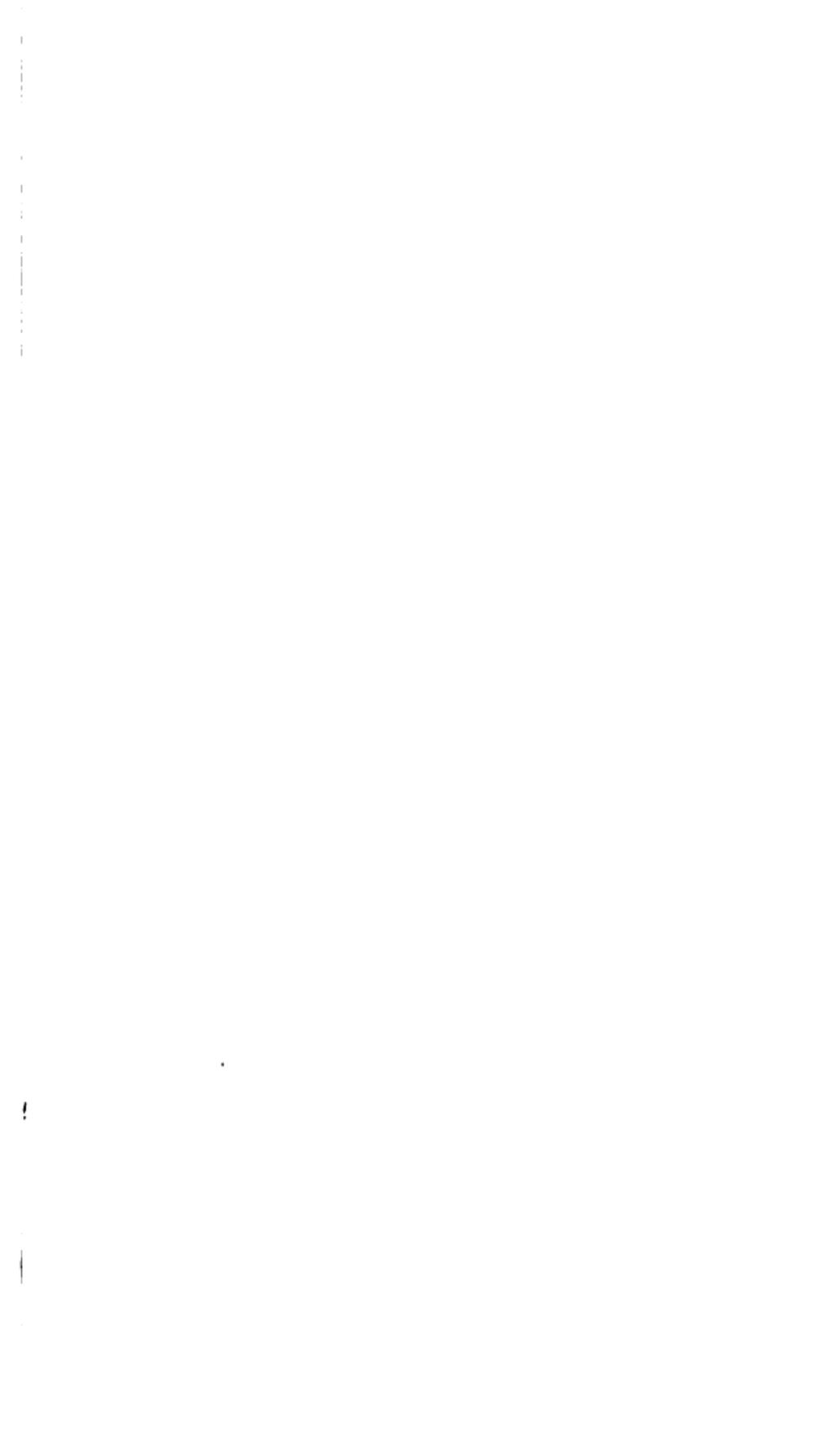


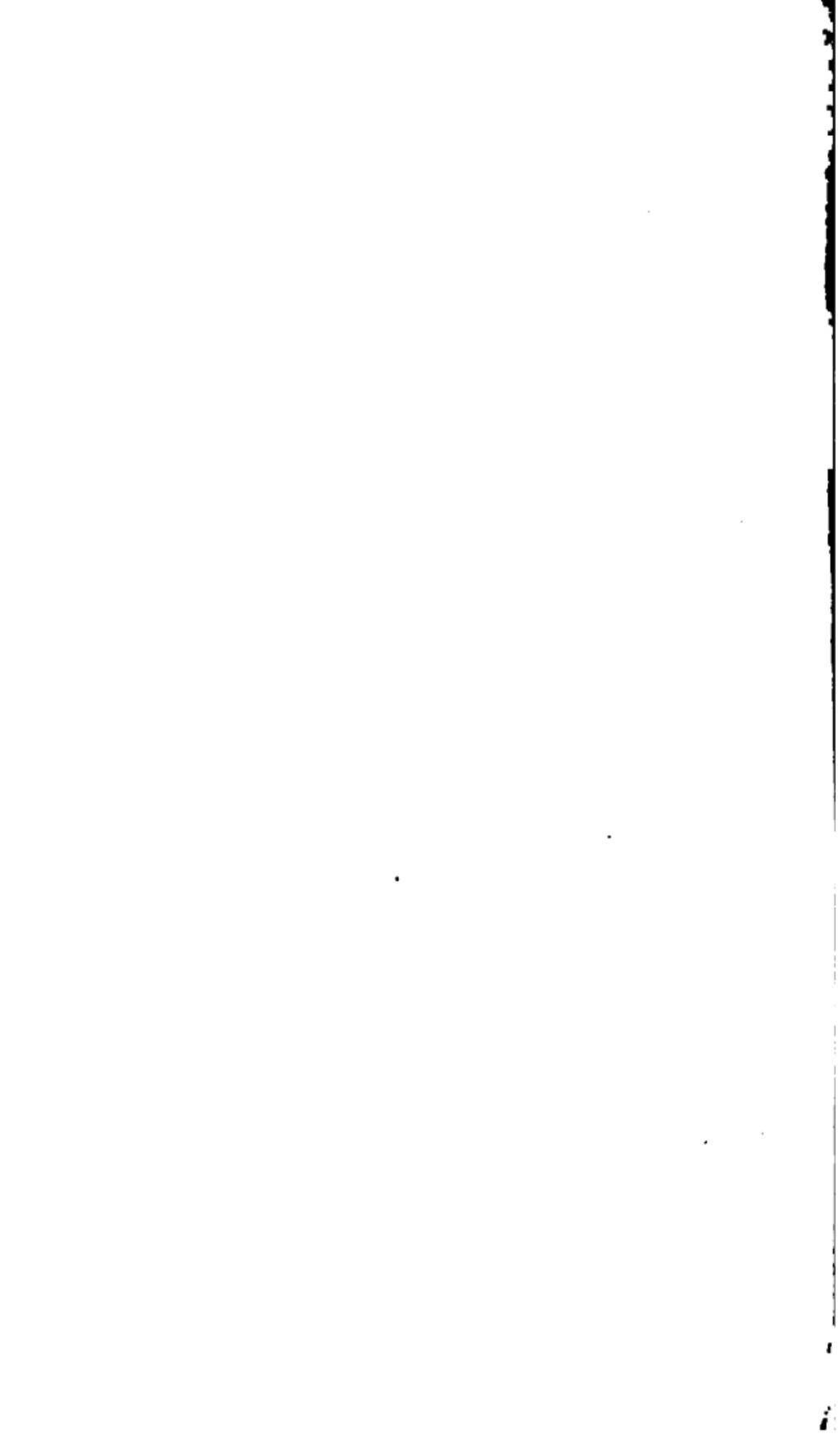




YEG  
COSTA



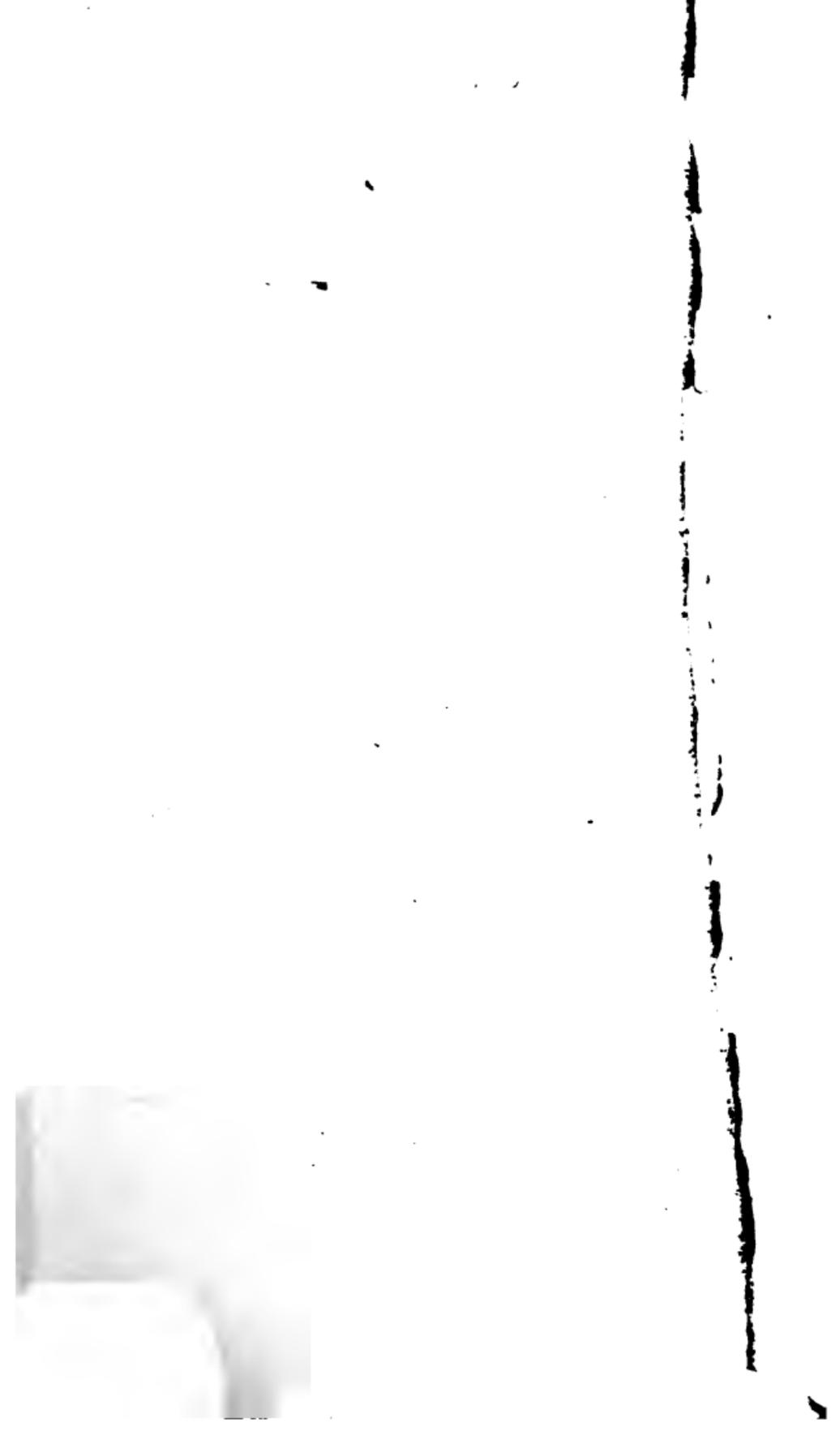


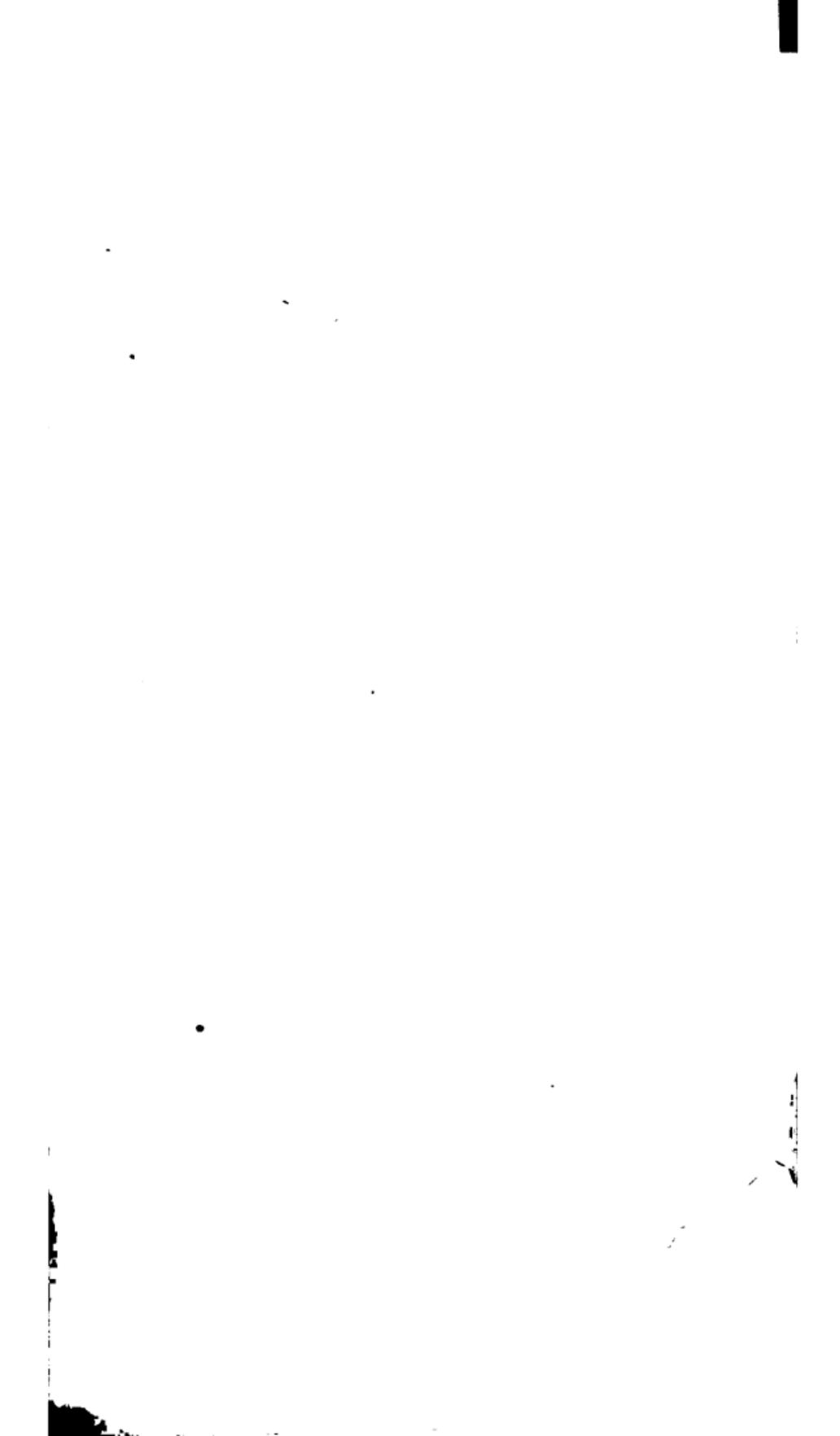


(60)

YES

~~98416~~







DEL MODO  
DI  
**IMPORRE LE IDEE**

E DI CONTRASSEGNALE  
**CON VOCABOLI PRECISI**

A FINE DI BEN RAGIONARE

E DELLE FORZE E DEI LIMITI

**DEL L' UOMO INTELLETO**

OPERA

**DI PAOLO COSTA**

CORRISPONDENTE DELLA I. E R. ACCADEMIA DELLA CRUSCA  
E DELL'ACCADEMIA PALERMITANA DI SCIENZE  
E BELLE LETTERE

**QUARTA EDIZIONE**

TE PARTI DALL'AUTORE EMENDATA ED ACCRESCIUTA,  
SUNTUVI ALCUNI OPUSCOLI DELLO STESSO AUTORE  
CHE POSSONO FARE APPENDICE

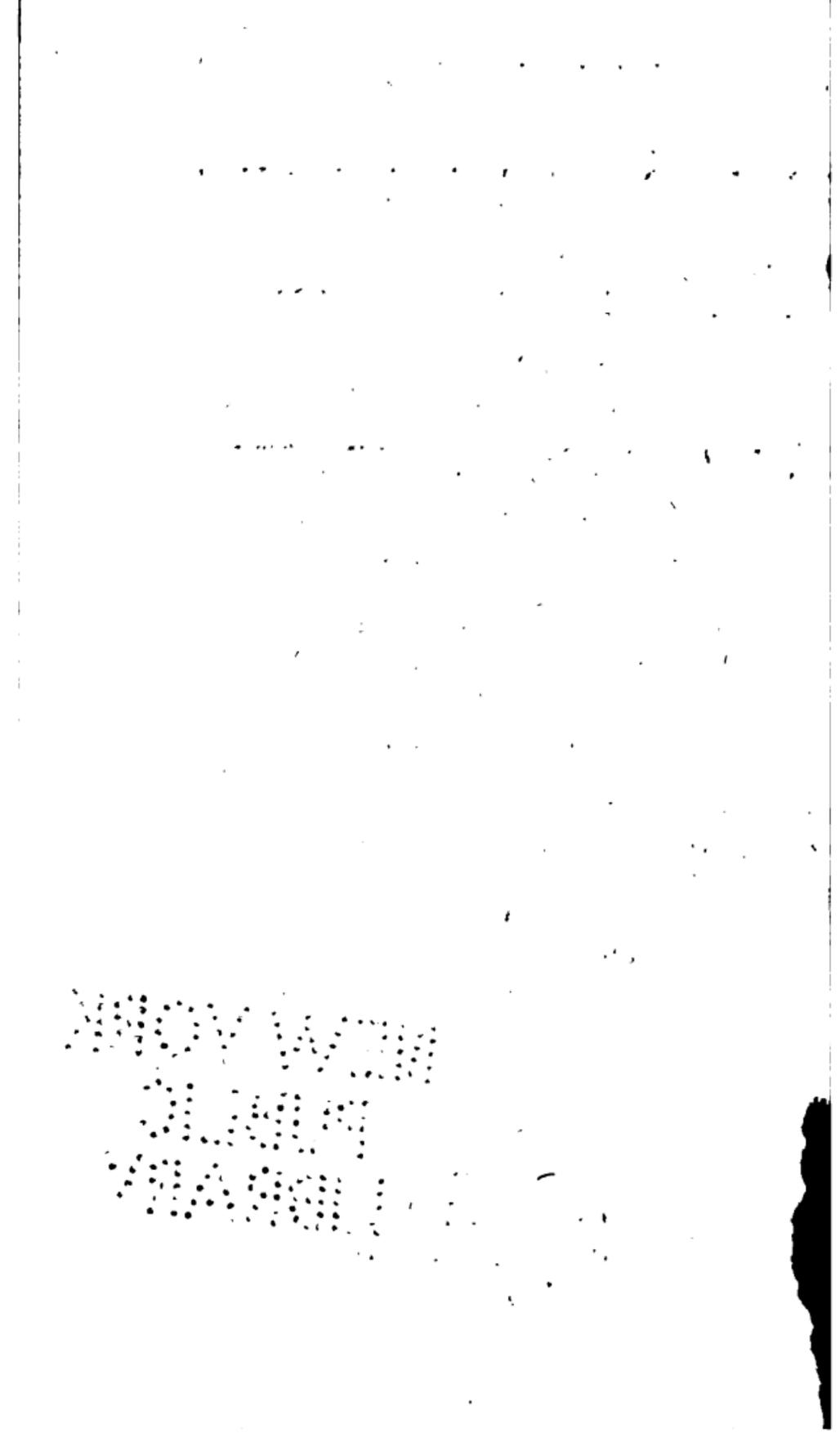
ALLA

**SUDDETTA OPERA**

**FIRENZE**

**STAMPERIA DI A. CARDINALI**

**1837**



# ELOGIO

DI

**PAOLO COSTA**

DETTO

DAL SEGRETARIO

**AB. FRUTTUOSO BEGHI**

NELLA SOLENNE ADUNANZA

TENUTA DALL' I. E R. ACCADEMIA DELLA CRUSCA

LA MATTINA DEL 12 SETTEMBRE

1837.



## B L O G I O

---

In Ravenna, Città sacra dalle ceneri di Dante, ebbe i natali Paolo Costa nel 13 Giugno 1771 di nobile ed illustre prosapia (1). Toccava il nono anno, quando locato nel patrio collegio a coltivare l'alacre ingegno, di che sortillo natura, gl'intervenve quella mala fortuna, che fra noi suole pur troppo intervenire, d'aver cioè così miseri insegnamenti, che mentre tanti annidurò a porgere paziente orecchie a' maestri del latino idioma, gli parvero, com'ei s'esprime, *Virgilio e Flacco arabi e goti* (2). Ma sentendo per se quanta fosse la gravezza di questo danno, amò di recarsi a Padova in sul fiorir della giovinezza, siccome a Città, dove in ora per la rinomanza di sovrani maestri, e

(1) I suoi genitori furono Domenico Costa Ravennate e Lu. Ricciardelli Faentina.

(2) V. il Carme indiretto al Conte Gio. Antonio Roverella

per quella in specie del Cesarotti, e dello Stratico, pareva che la sapienza avesse riposto il suo maggior seggio. Era grande, o Signori, l'ingegno, grande la dottrina del Cesarotti, e dal suo labbro scorrevano

Come mel dolci d' eloquenza i fiumi.

Purtuttavolta, sia detto con pace di tali che in questa età non tollerano così fatte avvertenze, soverchio amore egli portava alle oltramontane bellezze, e per lui le menti giovanili, lasciate le rive dell' Arno,

Correvano insanamente a cercar fiori  
Per la Scozia sassosa (1).

Il Costa peraltro, che avea la mente e il cuore pei concetti e per gli affetti italiani, ben si avvide che quello squallor di rupi, quell'aridità di boschi e quel precipitar di torrenti mal s'addiceva al sereno Cielo e al ridente suolo d'Italia. Il perchè sdegnoso di andar dietro le poste del famoso Maestro, tutto si volse allo studio degli antichi scrittori, ai quali chiunque s'accosta, secondo la sentenza del Perticari, *per l'uso dello sporre e per lo modo dell'ordinare le immagini e le voci prende accendimento in amore del bello e del vero, e crea cose belle e vere.* Ma ecco che di repente scendono dalle Alpi armi straniere, ed altra volta si veggono

„ Bever l'onda del Po Gallici armenti. „

Coloro che mal comportavano spento da lungo tempo il rinomato splendore di questa class

(1) V. la Lettera sopracitata.

terra a grandi speranze levarono il cuore; e il Costa, che era di quel numer' uno, intermise gli studj per servire ai grandi e solenni bisogni della patria, sia col tenere l'ufficio di Municipalista in Ravenna, che a popolo si reggeva, sia col soddisfare in Bologna ai debiti d'altri pubblici incarichi, ai quali gli veniva aperta la via dalla molta sua virtù, che il fece pur vedere ai non bene augurati comizj di Lione. Presto però s'accorse come sia tristo dono la libertà che viene dalle mani dello straniero, essendochè essa ora a licenza ora a tirannide piegava; e laddove fraterna concordia e tutte cittadine virtù doveano aver vita, i rancori, i tumulti, le rapine, gl'incendj, le guerre domestiche, religiose, crudelissime si moltiplicavano. Laonde della compagnia del Marchese di Montrone, di Dionigi Strocchi e di Pietro Giordani, così chiari lumi dell'italica letteratura, ai pacifici studj si ricondasse. Vero egli è, che da un lato, come io anzi toccai, era di mal seme cagione alle patrie lettere quel grande che diede veste italiana al cantor di Fingallo, ed all'altro il Frugoni che aperta la strada a que' miseri rimatori, i quali si perdettero in concetti, *che nella lor vanità parean persona*. Scopo morale o civile non avevano, o se pure l'avevano, era talmente vago, che per poeti della loro nazione, nè del loro secolo i posteri non gli possono, nè gli potranno avere. Il Parini peraltro, quel vecchio venerando, che, a dire del Foscolo (1), per le antiche tirannidi e per la nuova licenza fremeva, almeno che per le lettere prostitute e per tutte le passioni languenti, e degenerate in vile corru-

(1) V. le Lettere di Jacopo Ortis.

zione, la poesia all' antico ufficio richiamava; Altri cooperavano a tanto; e chi è mai così ingrato che non ricordi almeno Vittorio Alfieri, e più a vostro che a mio nome vo' dirlo, o Accademici, che mi sedete dinanzi, quel Vincenzo Monti, di che non venne, nè verrà meno la fama? A questi rigeneratori di nostra letteratura andò dietro il Costa, che tanto amore portava agli antichi maestri; e bene si parve, quando chiamato a professare gli umani studi nel Liceo di Treviso, e poi in quello di Bologna, condusse i giovani dalle torbide fonti, alle quali soleva guidar nel' usanza, a quella casta purità, onde si segnarono i nostri primitivi scrittori. E sebbene venisse tempo, in che per sovrano decreto cessò quel modo di pubblico insegnamento, non ristette il Costa dal tener cattedra nella propria casa, ove accorrevano spontanei quei cari giovani, cui è dato di conoscere che in tanta calamità dei tempi non vi è conforto maggiore della sapienza. Il perchè, a giusta ragione potette dirsi, che a simiglianza dei greci filosofi nei ritrovi, nei passeggi, nella domestica consuetudine, nella solitaria quiete della villa (di che dilettavasi sopra modo) con mirabile evidenza le più profonde dottrine esplanava (1). Ma a viemeglio testimoniare com' egli meritasse bene di quello zelo, onde fu procacciato il nostro letterario restauro, vagliono le opere che rimangono, e rimarranno a serbarne così onrata memoria.

Lo fecero alcune venire in fama di eccellente Poeta, e fra queste si parano innanzi le ottave

(1) V. L' Elogio di Paolo Costa scritto con tanta grazia ed erudizione dal chiarissimo Sig. Prof. Francesco Rambelli.

per lo sperato arrivo del Canova in Bologna, che fingono un tempio, ov' erano raccolte le mirabili sculture di quel divino Artista, che parve mandato dai Cieli a mitigare colle sue opere i tristi, e vili casi della misera Italia. Al quale componimento non starò io a dar lode, poichè fu per un Giordani sentenziato, che così il poeta ci rappresenta i sembianti e le passioni dal grande scultore raffigurate, così ci commuove ad ammirazione, a tenerezza, a pietà, ci fa dolere, tremare, venerare, che alcuno direbbe non essersi invano da lui invocato al suo canto il genio dell' Ariosto (1). L' inno al vero Giove con quelle nobili fantasie, con quei vivi colori come ne muove l' animo! Chiunque delle buone arti abbia e intelletto e sentimento non può non tenerlo fra le cose che venute dalle Grazie italiane più s' accostano all' eccellenza dei Greci e de' Latini. Dell' epistole e dei sermoni chi è mai che non vegga il lepore, la grazia, la maturità del giudizio, e non dolgasi secondo desiderio che poco adoperasse il Costa in questo genere di poesia, onde riprende la presente generazione, e de' suoi vizj la fa vergognare? Chi non sente dilacerarsi il cuore all' immagine dello sventurato Lacoonte, e de' suoi innocenti figliuoli, così vivamente descritti, quando restituirono alla nostra Italia i portenti della Greca Scultura, rapitine da un Italiano conquistatore, e portati, per valermi di note espressioni, fra i rigori e le nebbie della Senna, come un trofeo premio di vittoria insolente? (2) Nè gli

(1) V. nelle opere di Pietro Giordani (vol. V.) la lettera al celeberrimo Antonio Canova.

(2) V. l' Elogio dell' Alessandri scritto dal Niccolini.

venne meno l'ingegno quando le cose greche e latine nel patrio idioma trasportò. Forse taluni un po' troppo severi avranno alcun che a desiderare nell'arte poetica, onde egli dal mondo si accomiatava. Ma comunque ne giudichi no, rimarrà essa a far testimonio di quanto il Collega, che non è più, zelasse l'onore di nostra letteratura. Già cresce fuor di modo la superbia di quella scuola, che della poesia fiore d'umanità, letizia della vita si ride; che vuole abolito quel codice poetico, il quale tanto giovò al bello delle arti; che i grandi maestri mette in dispregio; e quasi è comune il grido non dovere i forti, e liberi ingegni andar dietro le orme d'altrui: la imitazione degli antichi esemplari sentir troppo di vile schiavitù e di cieca superstizione: essere o stolte o almeno inutili le regole, ond'essi nelle loro dottrine ci ammaestrarono, e doversi ognuno a suo modo segnalare. Ma da chi vede così quali opere ci vengono mai? Se l'Italia dovesse ora salire in pregio per gli scritti degli sfrenati fra i novatori, sarebb' ella la maraviglia delle nazioni, come un dì la fecero gli avi nostri? Ah si guardino gli uomini una volta in seno, e non gli tragga in inganno una cieca e folle estimazione di loro medesimi! Come nella politica, così nella letteratura l'ebbrezza del nuovo porta in precipizio le cose più sante: e dove si cercava la libertà, sorge l'anarchia, che poi consuma se stessa, perchè gli estremi mali non durano. E i savi non fecero plauso al gusto signoreggiante. Lord Byron non chiamava egli i nostri tempi tempi di corruzione e di decadimento? De' suoi capolavori non si pentiva. Non difendeva egli il Pope, non accusava i Sha

Espeare? E prima di lui non vi fu pur chi disse: Dominar l'abuso, tacere la ragione e declinar l'arte; vivere spregiato e morir nella miseria chiunque tolga a scrivere con giudizio, con arte, con decenza; gittar via perciò Sofocle, Euripide e Terenzio, e scrivere da insensato, ma scrivere pel pubblico, non per se; e fare ogni sforzo per ottenere un applauso, di cui poi si vergognava? (1) Ben fece adunque il nostro Costa ponendo opera in quella parte della vita, che è ai consigli così confacente, a dettare le leggi ora richieste dal gusto e dalla ragione a bene scrivere in poesia, e certo gliene sapranno grado quei buoni Italiani, che sentono ardente la brama di veder finalmente le arti e le lettere tutte rivolte a provvedere ai veri bisogni di questa età, al decoro del nostro nome ed all'utilità della patria comune.

Non esser di tutti il riuscir gran poeta e di pari tempo gran prosatore, è cosa notissima. Il Costa per altro fu di quei pochi, ai quali così rara fortuna è riserbata. Perciocchè, non altrimenti a questo autore del Procida e dell'elogio di Leon Batista Alberti, scrisse versi elegantissimi, e fu prosatore eccellente; ed avendo già fatto discorso dei versi, or delle prose imprendo a parlare.

Allorchè Giulio Perticari, quasi arbore percosso dal fulmine ci fu tolto, il nostro Accademico, che delle sue virtù era stato per lungo tempo il testimone, prese a dire di che seme e di che bontà s'avesse l'ingegno, quanto in lui fosse l'amore della patria, e come cogli studj e coll'opere compiesse il debito, che ha

(1) Lopez di Vega.

l'uomo di lettere col secolo in che vive. E quella prosa così ricorda l'immacolato e gentile eloquio dei padri nostri, così è piena di nerbo, di vigore, di filosofia, così procaccia affetto e riverenza all' illustre trapassato, che quegli stessi, i quali non avranno per avventura da invidiargli le tante glorie e tante, gl' invidieranno certo il bell'elogio del Costa. Vari aveano scritto della vita di Dante, ma quella che egli ne stese, non va ella innanzi a tutte così per l'energia dello stile, come per la profondità dei pensieri? E se gl' Italiani per antico vizio non fossero così incuranti delle proprie cose e del proprio valore, se della patria sentissero una miglior carità, non sarebbero stati su di quell' opera medesima in tanto silenzio, mentre poi fecero lieti un eco ai Francesi, che levarono al cielo la vita dell' Alighieri, scritta dal Fauriel. Che se alla storia della prosapia, del nascimento, degli studj e dell' opere di Dante fece precedere il Costa la narrazione degli avvenimenti, in mezzo ai quali si formò e crebbe quell' altissimo ingegno, ottimo divisamento si fu questo, e gli venne in animo, perchè si vedesse *che le umane lettere, comechè prosperino talvolta sotto Principi, pure trovano più facile alimento ed impulso in quelle varietà e mutazioni di stato, in que' tempi, in que' governi, ove gli uomini sono condotti dalla quiete e oscurità domestica nel tumulto dei negozi civili nella pubblica luce* (1). La Divina Commedia, onde l' Alighieri ricondusse la poesia all' ufficio veramente santo di trarre i popoli alla civiltà e farsi amici della sapienza, andò come l' Iliade per tutte le nazioni, e mosse a venera-

(1) V. la Vita dell' Alighieri scritta dal Costa.

zione i sapienti. Ma la natura de' tempi, in che ella fu scritta, la rende in alcuni luoghi oscura, e perciò ne bisognano, e ne bisognarono gl' interpreti, i quali peraltro non furono sempre portatori di luce. Anzi a ben conoscere ciò che fu espresso sotto il velame delli versi strani, giova soventi volte il proprio giudizio più presto che quello degl' Illustratori seguire, chè essi non di rado son usi far parlare il divino Poeta a loro volontà; e voi sapete, o Signori, di quante stranezze lo fecero, e non cessano ancora di farlo stromento. Ben altrimenti s' adoperò dal Costa, il quale avendo preso a comentare il Poema Sacro, pone sott' occhio tuttociò, che di buono nell' altrui chiose si ritrova, e amico non alle proprie sentenze, come gli stolti fanno, ma al vero, chiarisce con brevità di note gli oscuri sensi dello sdegnoso Ghibellino. La qual opera tornò in grande utilità delle lettere italiane, cui rendette altresì il Costa un singolare servizio intendendo, quasi solo, alla pubblicazione del Dizionario Bolognese, che se venne mostrato non spoglio di mende, niuno più di voi, o Accademici, si terrà lungi da maraviglia, che per esperienza sapete come sia ardua impresa e malagevole raccogliere, e ordinare la sorprendente e multiforme ricchezza di nostro gentile idioma. A questo lavoro in brevi anni compito (1) molti altri potrei aggiungerne; ma non sembrandomi dicevole abusar troppo colle mie parole della vostra cortese indulgenza, ai maggiori mi fermo, ed incomincio dall' aureo trattato sull' Elocuzione.

Che la elocuzione sia il cuore della eloquen-

(1) Dal 1819 al 1828.

za, lo disse, e con ragione, lo Speroni (1); ma i Retorici, dandone i precetti, non si vedono così di frequente internarsi nella ragione del bello oratorio e poetico, ma dare piuttosto troppo minuti, e troppo sterili e freddi precetti. *E questo fa che la gioventù esca da quello studio pasciuta di vano suono di parole, ed ignara di quella Filosofia, che sola insegna a conoscere quali sieno le forme a ciascuna specie di scrittura convenienti, e a dirittamente usare secondo i diversi casi le regole. Per siffatte mancanze intervieni che la più parte degli uomini si tortamente giudicano e delle poesie e delle prose; che talvolta tengono per buono il pessimo e per ispregevole il naturale; e che que' pochi, che si accorgono dell' errore e desiderano di scrivere lodevolmente, sono obbligati di cominciare da capo gli studi, e di cercare le cagioni dell' arte per entro le gravi opere de' Filosofi, e spesso inutilmente per distruggere i mali abiti formati alla scuola.* (2) Ciò ben vide il Costa, e però fu egli sollecito di dare sulla elocuzione quei precetti che dall' indole dell' intelletto e del cuore umano si ricavassero. In brevi pagine il fece, ma nella brevità fu somma la sapienza, e col suo piccolo libro diede all' Italia un prezioso dono; chè tutto è in esso evidenza e chiarezza, sebbene conduca la mente alle più riposte ragioni dell' oratoria e della poetica. E mentre di queste ragioni discorse, non fu certo il Costa come quell' antico Tiresia, che, cieco per se, apriva gli occhi ad altrui. Vi studino per tanto i giovani, vi studino i maestri, e cesseranno

(1) V. Dialog. della Rett. (p. 6.)

(2) V. l' introduzione al Trattato dell' Elocuzione.

una volta quelle strane scritture che tanto inviliscono la nostra letteratura. Imperocchè è questa l'opera, come sapientemente ne giudicò il Perticari, non di un meschino retore, ma di un grave filosofo. E che tale si fosse ancor più aperto si rende per le sue opere ideologiche, cui ora rivolgo il discorso.

Due grandi esempj di filosofiche discipline ci vennero dalla Grecia tramandati, uno da Platone, e l'altro da Aristotele. Presupponeva il primo le idee universali, e da esse la natura delle cose deducevane; laddove il secondo tenea per fermo che quelle idee dalle particolari provengono, mercè della osservazione e della esperienza. Splendido ed elegante scorreva l'eloquio di Platone, non quello di Aristotele; talchè direste che quegli più alla ornata locuzione che alla ragion del discorso intendesse; e questi più presto a ben ragionare che a ben dire. Ond'è che il Tasso non potette ristarsi dal confessare, che quantunque assai spesso si andasse avvolgendo nelle cose scritte da Platone, e quasi per le sue vestigia medesime, ciò gli avveniva più per vaghezza del bello stile che per amore della sapienza. (1) Egli antichi nostri che non meno di quell'infelice furono della vera sapienza amatori, non concessero alle opinioni Platoniche di gittare in Italia profonde radici. Di qui i forti esempj, di qui i liberi detti, di qui le generose sentenze, più alla pubblica che alla privata prosperità giovevoli, che si trovano nelle loro opere. E se venne tempo in che Cosimo e Lorenzo de' Medici, fra quelle danze, e giostre, fra quei canti carnascialeschi, avendo

(1) V. il Cataleo, ovvero delle Conclusioni.

pur mestieri d' una filosofia, la Platonica pre-  
 scelsero, chi va dentro ai più riposti artificj  
 della politica di que'tempi, così ne intende le  
 ragioni, che non monta il dirle. Iddio peraltro  
 non tardò a mandare in sulla terra la grand' ani-  
 ma di Galileo, che riconducendo gl' insegnamen-  
 ti ai metodi sperimentali aprisse la strada a  
 quelle dottrine, che combatterono e vinsero le  
 fantastiche e perniciose opinioni del siste-  
 ma platonico. Purtuttavia gl' Italiani dimentichi  
 dei mali che elleno ne aveano cagiona-  
 ti, e vilmente vaghi di ciò, che ne viene dagli  
 stranieri, la nostra antica scuola abbandonano, e  
 tornano or dietro a una filosofia, che asconde la  
 sua vanità sotto la pompa di oscure e misteriose  
 parole, e che pascendo gl' intelletti di chimere  
 si fa stromento della peggiore delle schiavitù,  
 della schiavitù del pensiero. Al buon Costa ne  
 piangeva il cuore; e poichè nei grandi mali  
 non è solo a dolersi, ma da operare, tolse a  
 scrivere delle filosofiche dottrine. Parlò in pri-  
 ma della Sintesi e dell' Analisi, mettendo in  
 aperto alcuni errori, in che furono tratti il Con-  
 dillac ed il Tracy; e addimostrando che il vero  
 metodo d' insegnamento è il sintetico, quello  
 cioè che poggiatosi sulla sperienza e sull' os-  
 servazione comincia dai fatti più semplici, e  
 gradatamente alle cose più composte procede.  
 E non sia per questo lavoro poco argomenta-  
 d' onore il dire che la Francia istessa d' ogni-  
 vanto altiera, ed invida anzi che no delle Ita-  
 liche glorie, il volle tradotto nel suo idioma.  
 Un trattato peraltro di Filosofia secondo quel  
 metodo stava ancora fra i desiderj degl' Ita-  
 liani, e il Costa fu quegli che cel donò coll' ope-

re veramente classica *Del modo di comporre le idee e di contrassegnarle con vocaboli precisi a fine di ben ragionare; e delle forze e dei limiti dell' umano intelletto*. Nella quale mostrò senza quelle ambagi, senza quelle sottili e vane speculazioni, che or tanto piacciono, l' origine delle idee, e la loro generazione; la natura del ragionamento chiari, diedene a vedere la sua potenza e i suoi confini, e fece pur conoscere per quali modi possono aiutarsi ed accrescersi le forze mentali, sia pel ritrovamento del vero, sia per l' esempio delle arti. E tanto è l' ordine che vi regna, tanta la chiarezza, tanta la purità dello stile e della lingua, che non posso fare a meno di ripetere anch' io « L'Italia dopo „ cinquecento anni da che si rifiorì de' gentili „ studj, può non pochi vantare, che d' eloquenza „ e di poesia eguagliino il Costa, ed anche il „ vincano, ma nè uno potrebbe additarne che „ meglio e più rettamente ed acconciamente „ scrivesse di cose ideologiche: (1) „

Quest' opera per altro che rimarrà ai posteri siccome un propugnaeolo della Filosofia Italiana, ah! tristo caso, non ai concittadini sacravasi; che una politica tempesta, non ha molto insorta, alzava a Corfù il Costa per gli anni e per la sapienza venerando; e perchè s' avesse un testimonio durevole del suo tenero affetto la terra, che fu madre antica dell' Italico sapere, e a lui di ricovero, di reverenza e d' applausi così generosa, volle che all' Ionica gioventù quell' opera medesima s' intitolasse. Nè quella reverenza, nè quegli applausi gli fecero dimenticare il terreno nativo; che anzi stavagli di continuo

(1) Così s' espresse il Ranalli nel bell' elogio di Paolo Costa.

innanzi alla mente, e qual'altro Alghieri sospirava di riposarvi l'animo stanco dagli studj e dalle sventure. Il qual desiderio, che sorge negli-uomini, quando hanno più alto l'ingegno ed il cuore, non rimase incompiuto, essendochè a Bologna potesse il Costa ritornare. Ma quasi addivenisse ciò, perchè in quella Città, che egli amava su tutte le Italiche, avessero eterno e onorato riposo le sue ceneri, indi a non molto forte infermavasi, e nei 20 Dicembre del decorso 1836 perdette l'Italia questo suo raro ornamento.

Fu grande il dolore dei buoni, e in lui piansero estinte non solo le più belle doti dell'ingegno, ma ancora quelle dell'animo. Chè il Costa fu uomo integro senza ambizioni di onori e di potere, e lealissimo; parlando anche i più odiati veri senza temere il maledire dei superbi. La sua lealtà peraltro e l'altezza della sua mente gli partorirono nemici, e questi il ridussero a tale che fu per lasciare in eterno abbandono gli studj. Ma la Dio mercè si levò a conforto una voce piena di sapienza e di amore, e » Esci « dalla tua tristezza, gli disse, esci dalla tua « tristezza, e pensa che devi vivere per la gloria, « e non per questa maledetta canaglia di vivi, « e degli avversari d'ogni bene. Imitiamo gli « antichi Cristiani che si gloriavano nello scanda- « dalo della Croce. Son di presente gli studj » lo scandalo degl'ignoranti. E noi gloriamoci « in questo beatissimo scandalo, che ci frutterà « il cibo della mente. che è il primo bene della « vita, e la buona fama che è una seconda « vita dopo la morte. Tutte le altre cose son « misere, e vili, minori a te; lasciale dunque,

« e guardale soku per ispregiarle; e ricordati  
 « che tu devi molto al tuo nome, e all' onore  
 « di questa povera Italia; e che sarebbe gran  
 « colpa se tirimanessi da' tuoi studj. Non dar  
 « questo trionfo a gente che la si debbe punire  
 « facendola rodere eternamente d'invidia. Chi  
 « vivea più travagliato del tuo Alighieri? Com-  
 « poniti a quello specchio, ed usa della tua bile  
 « non per morderti la lingua, e tacere, ma per  
 « versarne sulle carte quanta puoi, e quanta  
 « l'iniquità degli sciocchi il permette (1). » A  
 queste parole fece cuore il Costa, e bello si  
 fu il vederlo tosto rivolgersi a dire che alla re-  
 ligione (2) fan sodo cemento le opere di carità;  
 dai frutti opimi, non dal lussureggiar delle fron-  
 de e de' fiori conoscersi la pianta; non ascoltare  
 il Cielo i villani prieghi di chi abbia sorde le  
 orecchie ai Vangeli; non onorare Iddio chiunque  
 offenda gli uomini e non abbia in petto faville  
 di pietà; ed essere per le mal'opre di tali, che  
 dovrebbero farsi maestri agli altri, se il mondo  
 fallace confondendo l'umano col divino irride  
 talvolta audacemente alla dottrina che ci venne  
 dal Cielo. Odiava il Costa le chimere, gli oziosi,  
 gli scostumati, i superbi vituperava, e i corrut-  
 tati del sano gusto non potea tollerare. E  
 perchè gl' interni affetti non riuscivagli tradire,  
 alcune volte trapassava i termini di quella  
 mansuetudine, che i filosofi sono più pronti  
 ad insegnare, che ad usare, ed in forti ed aspre  
 parole rompeva. Degli studj e degl' ingegni era  
 giudicare severamente, ma coi giovani ad  
 indulgenza piegava; perchè non voleva che  
 l'arbitrarietà ponesse ostacolo al buon volere, e gli

(1) V. le Lettere di Giulio Perticari.

(2) V. il Sermone su gl' Ippocriti.

tendesse inerti al bene della patria. Lo tacciarono alcuni di non fermo volere. Ma chi abbia fior di senno porrà egli sempre a peccato il cangiar di sentenza? E nol chiede tal volta la conoscenza de' propri errori, tal' altra il vedere come son bugiarde le lusinghe degli stranieri, e come è infida e sospinta da contrari venti l'onde di plebe? Fu pure incolpato d'esser nemico dell'Italica rinomanza; ma quanta sia l'ingiustizia e l'inverecondia di quest'accusa, il dicono le opere lasciatene, nelle quali raccomando ai giovani di studiare il più che possono. La sua ideologia in specie vorrei che fosse nelle mani di tutti. Perciocchè in questo secolo, che tanto si vanta di civiltà e di progresso, ell'è gran vergogna che l'età giovanile, in che tante speranze riposano, si lasci trascinare in fantastici sistemi, in errori, in delirj più strani delle fole antiche. Non bisogna esser di quelli che datisi in preda dei sensi non miran più oltre della materia, ma neppur bisogna esser degli altri che mirando tropp'alto trasformanogli uomini in tante divinità. La Filosofia del fatto e dell'osservazione è la filosofia per eccellenza; e noi Italiani dobbiamo insieme col Costa rialzarla qui dove stette in piedi per lunghi secoli. Rammentiamoci che questa è la patria di Galileo: rammentiamoci le pene, i sacrificj, la carcerazione, che egli sostenne per cosiffatta filosofia, la povertà infine, i fastidj, i maltrattamenti de' suoi discepoli; e non siamo così ingrati verso que' martiri della sapienza, da insultare alla verità delle loro dottrine, e minorare la grandezza a che essi inalzarono il nome Italiano.

LETTERA

## DELL' AUTORE

A FERDINANDO RANALLI

*Che può servire di prefazione  
alla presente opera.*

*Il nostro Bartoloni mi dice, che desiderate una mia lettera, che dichiaro il fine, al quale scrissi la mia operetta ideologica. Parmi che questo sia manifesto da essa; nulladimeno vi farò brevemente un'altra dichiarazione.*

*È necessario, per togliere la infinita confusione che è nelle scienze ideologiche, di dare ai vocaboli un determinato valore. Io sostengo che questo non si può ottenere, come pensava il Locke, colle definizioni (le quali sono scomposizioni delle idee), se prima le idee non sieno state ben composte: sostengo che queste non si possono compor bene, se prima non si conoscono quali ne sieno gli elementi semplici; sostengo che gli elementi semplici sono le reminiscenze relative alle sensazioni, che le idee si compongono di sì fatti elementi, e del sentimento dei rapporti delle une e delle altre, cioè dei giudizi. Da ciò conseguita che l'esperienza (se l'esperienza vale ciò che si sente mediante l'attenzione) è il fondamento della scienza umana. I Kantisti ed altri filosofi distinguono le idee in idee soggettive e, in idee oggettive, ed attribuiscono un'origine alle une ed un'origine alle altre. Questa distinzione può esser buona: ma non è buono l'ammettere che abbiano*

origni di natura diversa. Hanno un'origine stessa, e questo si fa palese per un solo esempio. Da idee oggettive nascono le proposizioni seguenti: « Le reminiscenze sono in me: le reminiscenze si associano. » Qual è l'origine delle idee dalle quali derivano sì fatte proposizioni? Il sentimento. Dire che la reminiscenza del color di rosa è in me, è dire che io sento che è in me; così direte dell'altra proposizione. Dalle idee oggettive nascono queste altre proposizioni: « I corpi pesano: le rose mandano odore. » Da che nascono elle? Dal sentimento: perciocchè dire che i corpi pesano, è lo stesso che dire « sento il peso, giudico ovvero ho il sentimento (1), che la cagione della mia sensazione tattile è nel corpo. Così dire « le rose mandano odore. » è dire: « sento l'odore, ed ho il sentimento (giudico) che l'odore ha una delle cagioni in cose fuori, cioè che non sono in me. » Fra le idee soggettive e le oggettive non vi è altra differenza, che nelle prime sentiamo che la cagione è nella nostra persona; nelle seconde, che una delle cagioni è in noi, l'altra nelle cose fuori. Ma come sentiamo noi che sia una cosa fuori? Questo è il gran problema degli ideologi non ancora soluto; ma l'ignoranza in cui siamo non dà facoltà legittima alle scuole trascendentali di concludere che questo giudizio non dipende dal sentire. Egli è un sentimento, cioè un rapporto sentito fra sensazioni e reminiscenze; chè se tale n

(1) Questo sentimento dee nascere in virtù dei confronti. L'uomo fa delle attuali sue sensazioni con diverse reminiscenze relative alle stesse sensazioni. Ignoriamo quale sia la serie di fatti confronti. Questo problema non è ancora risoluto.

fosse, nessuno potrebbe dire: « L'idea, che ho (di una rosa p. e.), ha le sue cagioni fuori di me; » perciocchè una sì fatta proposizione suppone che l'uomo, che la proferisce, abbia o le sensazioni o le reminiscenze relative alle sensazioni prodotte dalla rosa, e l'idea della sua persona che sente. Voi vedete chiaramente, che nell'uno e nell'altro degli addotti esempi le modificazioni chiamate idee, e i sentimenti dei loro rapporti sono nell'anima, e che quindi si esprimono falsamente coloro, che dicono: « Sentiamo i corpi fuori di noi. » Dovrebbero dire: sentiamo che una delle cagioni del nostro sentire non è in noi (1). Coi fondamenti da me posti si può stabilire una dottrina (se il buon desiderio non mi accieca), per la quale vadano a terra le opinioni di coloro che disprezzano la filosofia lockiana, e che con odiosa espressione la chiamano dottrina de'sensuali; con che danno a dividere, che essi mattamente opinano che il materiale organo del senso senta e percepisca, senza accorgersi che se gli occhi e le orecchie e il naso sentissero ciascuno separatamente, non potrebbe giammai nascere giudizio alcuno circa le qualità delle sensazioni di natura diversa: l'uomo non potrebbe mai dire: « questo odore mi diletta più di questo colore; » e così via discorrendo. Il sentimento di un solo centro, questo è l'anima; e l'anima sente in sè medesima, e non fuori di sè. Potrà parere che questa dottrina sia la stessa che quella dell'idealista Berkeley: ma essa è diversa, perchè ammette che oltre le idee vi sieno fuori dell'uo-

(1) Vedete quello che è detto nel mio libro relativamente all'idea delle cagioni.

*mo le cagioni di esse idee. Di queste cagioni noi conosciamo l'esistenza, e nulla più. Che cosa sono i corpi in se stessi? A questa interrogazione non si può rispondere se non dicendo: Sono ignota cagione delle nostre sensazioni. Sappiamo che esistono, sappiamo che si modificano, e tutto ciò sappiamo, perchè fanno delle mutazioni nell'animo nostro. Dal che si deduce ciò che dianzi vi dissi, che le idee tutte hanno per loro primitivi elementi le sensazioni, le reminiscenze, i sentimenti che sono nell'anima, e non fuori di lei. Così la pensano i lockiani, i condillacchiani, chiamati per beffa dai moderni autori col nome di sensualisti e di materialisti. Materialisti a buona ragione si possono chiamare nostri avversarii, o almeno materialisti per metà, giacchè ammettono che i sentimenti del corpo percepiscono, e giudicano relativamente alle qualità delle cose esterne. Leggete le lettere filosofiche del Galluppi stampate non è guari in Firenze. In quelle troverete chiaramente esposte le dottrine condillacchiane, quelle di Hume circa la causalità, e segnatamente quelle di Kant. Se dalle mie teoriche si possono ricavare gli argomenti validi a confutare le opinioni dei trascendentali, o di coloro, che oggi si danno il nome di eclettici, io vi prego di compilare alcune note, o vogliam dire corollarii, pei quali si vegga manifesta la falsità di alcuni principii del Berkleio, del Reid e del Kant, la filosofia dei quali è fonte della massima parte delle moderne follie. Così il mio lavoro riuscirà di qualche utilità.*

Vostro Affezionatiss. Amico

PAOLO COSTA

I  
ALLA GIOVENTÙ

## DELLE ISOLE JONICHE

PAOLO COSTA

Quando Costantinopoli divenne preda dei feroci nemici delle umane lettere, i padri vostri, o studiosi giovani, si ripararono in Italia, e vi accesero le faville di quel sapere, che fattosi poscia luminosissimo si diffuse per tutta quanta l'Europa. Oggi molti italiani si riparano nella Grecia, la quale in tale stato fiorisce che loro è tolto di renderle il contraccambio de'beneficii, che l'antica Italia ebbe da lei; perciocchè non già morte in essa le scienze e le lettere, siccome erano fra noi dopo la dominazione de'barbari, ma vive le ritrovano e nel pieno loro vigore. Qui valenti medici, qui dotti giureconsulti, che trattano con eloquenza le cause; qui sacerdoti versati nella filosofia, che la morale evangelica divulgano dai pergami; qui finalmente gioventù che, ne'bei costumi cresciuta, di conoscere il vero, il giusto ed il bello si mostra desiderosa. Quale aiuto potremo dunque porgere agli ingegni di questa terra felice, che per le provvide leggi sembra rinascere alla primiera sua gloria. Certamente pochissimo; ma non per questo vorremo noi perderci d'animo e starci neghittosi tra voi, essendo che la umanità e la gentilezza di questa antica madre dell'italico sapere, dalla quale ci è dato sicuro e lieto ricovero, vorrà mirare più che alle nostre deboli forze, al desiderio che abbiamo ardentissimo di giovarle coll'opera. Nella gara che è fra noi italiani per renderci a questa novella patria riconoscenti, io non patirò di essere l'ultimo; perciocchè non ultimo fui certamente a essere beneficato a lei. Quanto è in me d'ingegno,

se ve n'ha alcuno, quanto di studio, e quanto è di notizia delle cose umane, tutto a voi, o amatissimi greci, consacro. Non fatiche, non vigilie risparmiarò per istruire la gioventù in quella filosofia, alla quale per lungo spazio della mia vita diedi opera, e mi riputerò fortunato se verrà giorno che i discepoli della mia scuola possano coll'esempio delle virtù loro far vergognare que' ciechi, che il male generato dall'ignoranza e dall'errore attribuiscono alla sapienza. Con tale dolcissima speranza imprenderò il corso delle mie lezioni, e incomincerò tosto dal mettervi innanzi in iscorcio l'origine, i progressi, le vicende, e lo stato presente della scienza ideologica; che questo sarà il tema dell'odierno discorso col quale mi aprirò l'adito a quelle considerazioni per cui saranno stabiliti i principii indubitabili di una dottrina, che non fu ancora trattata con quell'ordine, e con quella chiarezza che le veraci scienze domandano.

Tutti gli uomini, che non patiscono difetto negli organi cerebrali, sono da natura disposti a ragionare, e non è alcuno, per quanto sia rozzo, che non sappia ai proprii bisogni provveder coll'ingegno. I selvaggi costruiscono grotte e capanne per loro ricovero, fabbricano armi per difendersi dalle fiere, e per farne preda, strumenti per rompere la terra e per trasformare cose diverse a comodità della vita; considerando il passato antiveggono il futuro, e se alcuna volta s'ingannano, sanno prendere utili ammaestramenti dalla esperienza; ma avviene poi che col crescere de'bisogni si accrescono in loro i desiderii, e coi desiderii le idee; per lo che vuole necessità che procaccino di distinguere l'una dall'altra colla virtù de'vocaboli, che sono fra tutti gli altri segni a cotal fine i più accomodati. Con questi mezzi eglino a poco a poco pervengono a comunicarsi scambievolmente le idee, ad indicarne gli elementi, ed a separarli dai loro complessi, e poscia, in virtù di confronti diversi, a fare giudizi nuovi, e nuovi ragionamenti. Se le idee fossero sempre dagli uomini composte

secondo l'ordine dei fatti, e contrassegnate con parole singolari, cioè tali che non potessero appartenere a più di un'idea, i ragionamenti umani procederebbero senza pericolo di errore; ma disavventuratamente la più parte delle idee si sogliono comporre secondo i capricci della fantasia, ed associarsi a parole d'incerta significazione. Noi crescemmo in una società, che da gran tempo parla una lingua ricca di vocaboli d'ogni maniera, e di questi apprendemmo un gran numero nell'infanzia prima d'aver ben composte le idee, e demmo ad essi ora un valore ora un altro secondo la diversità delle circostanze in che li udimmo proferire; per la qual cosa di rado sappiamo annoverare gli elementi delle idee significate, come annoveriamo quelli delle idee indicate dalle note numeriche. Molte sono le parole che andando di bocca in bocca risvegliano nelle diverse menti diversissimi concetti; molte quelle, che trapassando da un'idea a significarne un'altra, recano alla seconda gli elementi proprii della prima. Per queste ragioni il linguaggio diventa un'istrumento di falsità, che le strane opinioni tramanda di gente in gente, di generazione in generazione. Fra i rozzi popoli antichissimi della Grecia, essendo la lingua scarsi di voci e per necessità metaforica, fu sorgente assai più abbondante di errori che non è in oggi la nostra; per lo che i buoni ingegni di que'tempi sentirono il bisogno di un'arte, per la quale le ben disposte menti potessero essere aiutate a ragionare dirittamente massime in quelle materie, nelle quali le idee, essendo lontane dalla loro primitiva origine e molto composte, sono più suscettive a ricevere elementi non proprii che è quanto dire a falsificarsi. Per ritrovare quest'arte molti filosofi si fecero a meditare intorno le forze dell'intelletto umano, ma impazienti (come era natural cosa) di giungere in poco tempo alla verità, osservarono i fatti alla grossa, e si affrettarono a scomporre le loro idee fantasticamente composte, a disporle in diversi ordini con assai minute ed arbitrarie ripartizioni: quindi le dispute sottili e pressochè eterne;

quindi i sistemi sopra materie, intorno le quali non sarà mai dato agli uomini di conoscere con alacrità; quindi per tutte le scuole i sofisti; sicchè sempre più si vide quanto importasse alle naturali forze dell'ingegno l'aiuto d'un'arte. Allora fu inventata la dialettica, della quale Aristotele raccolse, ed ordinò con mirabile sagacità alcune regole. Ma la dialettica, senza la vera cognizione delle idee, non avendo per se medesima quel potere che gli uomini le attribuivano; non valse al buon fine, e condusse spessissimo i disputanti a ragionare metodicamente. La dialettica, dice Bacon di Verulamio, fu a somiglianza de' fanciulli attissima a garrir, ed impotente a generare la verità; e fosse stata pur anche impotente a generare l'errore! ma pur troppo avvenne che gli uomini, per non conoscere l'intelletto, gli attribuirono una virtù indipendente dall'esperienza, ed avvisarono che i sillogismi, sopra quella fondandosi, avessero la potenza di rivelarci i più reconditi segreti della natura. Con questa falsa opinione argomentando presunsero di scoprire le origini e i fini di tutte le cose, e menarono vanto di una sapienza che dell'ignoranza era molto peggiore, come quella che traeva gl'ingegni a perdere in cose vanissime e spesso dannose quel tempo, che si poteva spendere nell'acquistare cognizioni utili al consorzio civile. Essendo la falsa opinione per natura sua svaniata e moltiplice, partì in molte sette la repubblica delle lettere, delle quali due sopra le altre levarono di se molto grido. L'una fu de' platonici, i quali affermarono, tutte le verità particolari dedursi da certe verità generali impresso nell'anima anzichè ella venisse, come dicevano, a chiudersi nel carcere de' sensi. L'altra fu di coloro che con Aristotele tenevano per fermo, tutte le nostre cognizioni provenire dall'esperienza, e niente essere nell'intelletto che prima non sia stato nel senso. Queste opinioni primeggiarono tra i greci: questo tra i romani fino ai secoli barbari: queste risorsero quando Dante, e il Petrarca nel Secolo XIV ravvivarono fra gli italiani la sa-

plena; e poscia afforzatesi per opera di Marsilio Ficino, del Cardinal Bessarione e di altri celebratissimi ingegni, passarono dall'Italia in Francia ed in Inghilterra, empicndo delle antiche disputazioni le università, ed i licei. In queste vanità trapassarono molti anni; ma vennero finalmente quei tempi, che la riforma della filosofia mostrarono necessaria. Le sottili disputazioni de' metafisici passate nelle scuole de' teologi, suscitando le questioni de' tomisti, degli scolisti, de' giansenisti sulla predestinazione e sulla grazia e sul libero arbitrio, turbarono molte coscienze, diedero occasione a diverse opinioni in materia di religione, e finalmente divisero le nazioni, che dalle parole vennero alle armi; allora il nome di Dio fu segnacolo in vessilli, che combattevano l'uno contro dell'altro! allora in nome di Dio si videro condotti al patibolo e filosofi, e teologi, e nobili e plebei d'ogni sesso, ora in una regione ed ora in un'altra; ed allora più che mai fu conosciuto il bisogno di scuotere il giogo delle antiche discordi autorità, e di cercar modo di uscire da tante e sì perniciose controversie. Per le sottili ed acri satire di Erasmo di Rotterdam erano già cadute in dispregio le Scuole de' peripatetici, e de' teologi cavillosi, e per le fatiche del Galilei, di Copernico, di Ticone erano misurate le orbite de' pianeti, e i loro viaggi, e conosciute molte leggi della meccanica, dell'idraulica, e dell'ottica, quando Bacone testimonio di tanti ritrovati, e di tante conclusioni stupende, conobbe le vere forze della ragione ed intraprese la sospirata riforma. Primamente mostrò alle genti che l'omano ingegno era stato per lo addietro superbo e pusillanime ad un tempo: superbo nel credere che la dottrina raccolta ne' libri fosse tutta ricchezza vera, e che per le forze della dialettica potesse spingersi al di là di quelle cose, per le quali l'esperienza non somministra i principii; pusillanime poi nel giudicare che non gli fosse dato di accrescere per via dell'osservazione e dello esperimento le cognizioni utili alla vita civile. Mostrata quindi la povertà della vecchia filosofia,

e la sterilità della dialettica, delineò l'albero della scienza novella, e fece conoscere la necessità di rifare, come egli si esprimeva, l'umano intelletto, incominciando da quelle prime modificazioni che l'animo riceve per mezzo de' sensi; poscia, insegnata l'arte di rendere feconda l'esperienza, appianò la strada a quella filosofia, per la quale col procedere degli anni si arricchirono le scienze fisiche, le morali, e le politiche. Renato Cartesio, sdegnato pur egli del vano garrire delle scuole, poste in non cale le antiche dottrine, e l'autorità di coloro che erano venerati come oracoli della sapienza, sentì che per uscire dall'errore e dalla confusione, faceva d'uopo di non tenere alcuna cosa per vera: fecesi dunque a dubitare fino della propria esistenza; ma appena fatto questo passo (che dovea essere utile ai futuri) andò smarrito fra le ipotesi e condusse in nuovi errori le menti. Sulle tracce di Bacone venne Giovanni Locke, nella cui mente il dubbio di Cartesio fruttificò vera dottrina. Conoscendo egli che il sistema platonico avea aperta la strada alle più fantastiche e perniciose opinioni, prese a combatterle, ed a sostenere che parte delle nostre idee ci sono recate all'animo dagli esterni oggetti, e parte sono composte dall'animo stesso in virtù della riflessione coi materiali che i sensi gli somministrano: ne avvertì che per non torcere il ragionamento a false conseguenze fa d'uopo di ben definire i vocaboli, perchè questi sono la più larga fonte degli errori. La dottrina Lockiana venne tosto impugnata dall'alemanno Leibnizio; ma le costui cavillazioni non poterono fare che ella non fosse professata dai più valenti ingegni nelle colte regioni d'Europa; per la qual cosa si videro subitamente risplendere di nuova luce tutte le scienze speculative. La morale, il diritto interno, e quello delle genti, lasciato il linguaggio de' peripatetici, e la sublime oscurità de' platonici, cominciarono a rendersi famigliari, ed a far conoscere al mondo non essere i popoli creati a sollazzo di pochi potenti: ma sussistere una legge eterna, una imperscrutabile

tibile giustizia, alla quale i regnanti, senza rendersi colpevoli, non possono far contrasto. Tali dottrine da eleganti, e piacevoli scrittori d'ogni maniera furono poi diffuse per le menti vulgari, onde che nello spazio di pochi lustri fu generata quella civiltà quasi universale, sconosciuta agli antichi: e non preveduta dai politici, della quale godiamo oggidì, e della quale sono frutto quelle provide leggi che promettono ai futuri felicità vera e durevole. Non parve al Condillac che l'opera del Locke fosse potente a vincere gli errori antichi rafforzati dalle sottili argomentazioni di Leibnizio; onde per mostrare il vano di quelle filosofie, che si vantavano di trascendere i fatti, e di pervenire al conocimiento de' fini che Dio si propose nel dar moto ed ordine all'universo, si fece ad investigare l'origine di tutte le idee tenendo per fermo che non abbisognasse di impugnarne direttamente il sistema platonico, quante volte si potesse mostrare che le idee supposte innate si possono naturalmente acquistare. Al detto fine diversi libri compose con bello e distinto ordine, e dalle sue teoriche dedusse le regole della grammatica, e dello stile. Dalla scuola del Condillac vennero il Degerando, e il Tracy ed altri, che diverse parti della dottrina ideologica sperimentale chiarirono ed ampliarono; ma le gravi opere loro non fecero contento il desiderio de' filosofi di questo secolo, e non furono sufficienti a por modo all'intemperanza dell'umano ingegno. Si disse che il Locke ha trascurato molti fatti che erano da osservare; che li ha falsificati e vestiti secondo le sue teoriche; si mostrò che il Condillac ha parlato con incertezza ed oscurità intorno il metodo, e che ci ha dato falsa regola per conoscere la natura del ragionamento, si disse che il Tracy non ci espone la dottrina sua con quell'ordine che conduce sempre dal noto all'ignoto, dal semplice al composto, e che quindi ne' suoi libri più vocaboli, necessarii a ben stabilire la scienza, si trovano senza preciso significato; e finalmente che (essendosi allargato in molte parole) poco ne insegna, e ci lascia in-

certi sopra i principii della morale, e della bellezza, che sono finora la parte più incompleta e più difficile dell'umano sapere. Per l'imperfezione di tali dottrine rimase in pregio fra gli Alemanni l'oscura e sublime scuola del Kant, e le sette che da lei si diramano; per l'imperfezione di tali dottrine si levò orgogliosa testè in Parigi la scuola Scozzese di cui è princoipe l'eloquente Signor Cousin, il quale afferma e sostiene che i Lockiani sono empirici, che solamente osservano alcuni fatti, e li dispongono in ordine; che povera è la loro dottrina, perciocchè arresta i passi colà dove quella degli Scozzesi prende le mosse per trascendere i fatti stessi, e per discoprirne la natura ed i fini. Con tali vantamenti, con ardite affermazioni, con assai perplesse e pompose metafore, e col vigore di astuta eloquenza cotesta scuola riscalda le menti de' giovani, e si studia di porre sopra tutto il regno della filosofia. Fra tali incertezze, fra tanti errori, e tanta confusione, io mi pongo ora arditamente con animo di tener dietro alla naturale successione de' fatti, e di formare un linguaggio che distingua con proprio vocabolo l'una dall'altra le idee d'ogni sorta, come colle cifre arabiche si distinguono le idee de' numeri diversi. Questa impresa è novissima, imperciocchè, come dice lo Stewart, non è ancora trovata l'arte di determinare i vocaboli fuori che nelle scienze matematiche; e da ciò procede che piene d'incertezza e di confusione son molte parti della filosofia. Se quest'arte sia o non sia per rimanere sempre fra le cose desiderate, siccome si pensa il lodato filosofo, queste mie lezioni dimostreranno.

## CAPITOLO I.

*Si fa cenno del modo da tenere per determinare i vocaboli, e si dichiara alla meglio il significato di quelli che sono necessarii per dar principio alla scienza, che sola ha virtù di determinarli.*

§. I. L'uomo, che si raccoglie in se stesso e considera i diversi suoi modi, può dire: io sento, ho delle idee, attendo, paragono le idee, giudico, ragiono, conosco, talvolta sono certo ne'miei giudizi, talvolta dubbioso, talvolta sono in errore, desidero, voglio, amo, spero, temo; e così con diverse espressioni egli verrà contrassegnando quei diversi modi: ma se poi vorrà dichiarare il preciso significato di quelle, dovrà confessare di non aver forze da ciò, e indarno ne domanderà i metafisici; perciocchè essi si faranno tosto a definire i vocaboli, cioè a sostituire a vocaboli oscuri altri vocaboli oscuri, avvisando per sì fatta operazione di aver conseguito l'intento desiderato. Questa certamente non è la via da tenere in somiglianti primitive ricerche. E se questa non è quale sarà dunque la buona e sicura? Invece di prendere principio da una definizione, si consideri se fra i modi espressi colle surriferite parole ve n'abbia alcuno talmente semplice che si faccia noto per se, e che non possa essere significato con più vocaboli; e se questo ci verrà fatto di ritrovare avremo fondata speranza di poter ben procedere da questo noto a ciò che ci è ignoto. A tale considerazione verremo dopo alcuni avvertimenti necessarii.

§. II. Prima di tutto avvertirò il lettore che sono

enso che nessuna persona discreta vorrà farmi rimprovero se tratto questa materia senza far menzione degli autori, che trovarono molte delle verità ch'io sono per dichiarare. Le citazioni mi obbligherebbero ad essere prolisso: voglio esser breve, e perciò tralascio ancora di avvertire i lettori circa le cose da me trovate. Chi ha cognizione di questa scienza sel veggà

tenuto di usare da principio, come ho fatto fin qui, molte voci nella significazione poco determinata in che si usano comunemente. E come si potrebbe mai dare cominciamento con parole di preciso valore a quella scienza che è la sola, che ha virtù di determinarte? Volendo dunque la necessità che io mi valga di vocaboli non ben determinati, procaccerò di determinarli alla grossa sostituendo loro altri vocaboli, ma di quelli che nelle menti dei più ebbero, mercè dell'esperienza continua, una significazione assai prossima alla verità; ma guarderommi bene di fondare sopra di essi alcuna dottrina. Prendo dunque la parola *corpo* nella significazione comunale: corpi sono gli astri, i pianeti, i minerali, le terre, i vegetabili, gli animali, e le singolari parti loro. Chiamo *stati*, o *modi* de' corpi il loro esser duri, molli, estesi, mobili, vegetanti, vivi, o morti ec. *Modificarsi* chiamo il loro passare da uno stato ad un altro; e siccome alcune delle loro modificazioni vengono costantemente le une dopo le altre, denomino *cause* le antecedenti, *effetti* le susseguenti: denomino *causa* la causa stessa nel punto che produce l'effetto: e l'effetto denomino *impressione*, e secondo un tale linguaggio userò i verbi *agire*, e *fare*, e *ricevere impressione*. Userò ancora la parola *anima* per significare una cosa, della cui esistenza non si potrà dar prova che nel progresso dell'opera. Talvolta darò il nome di *essere* al corpo e all'anima. Di ciò sia abbastanza, e veniamo a fare alcuna parola del corpo umano.

## CAPITOLO II.

### *Del corpo umano.*

§. I. Perchè la vita dell'uomo si conservi, prima di tutto è necessario il nutrimento, e a tal fine sono organi, che recano all'anima le sensazioni relative alle impressioni dei corpi esterni, e che conservano le idee, altri organi, che obediscono alla volontà per condurre

il corpo da lungo a lungo, a procurarli e preparare gli alimenti, e tutto ciò che l'anima appetisce; altri, che trasformano una porzione degli alimenti in sostanze del corpo vivente, ed altri finalmente che discacciano la porzione superflua. Necessarie alla vita al pari del nutrimento sono la respirazione e la circolazione del sangue, alle quali operazioni furono destinati alcuni organi ora soggetti alla volontà, ora da lei indipendenti. Di tutti i detti organi, e di altre parti principali del corpo umano discorreremo quel poco, che è necessario per intendere quello che è da dire intorno le sensazioni e le idee.

§. II. Lasciate da parte le ossa, le cartilagini, e le membrane, disò tutto delle cavità del tronco (tronco si denomina la parte che resta del corpo, se ne toglia le braccia e le coscie), che contengono organi diversi e che sono tre: la prima dicasi il ventre superiore, o il capo; la seconda il ventre medio, e la più bassa il ventre inferiore o l'abdomine.

§. III. Nel ventre superior è rinchiuso il cervello, viscere maravigliosa ed organo immediato, il quale fa che l'anima senta, e che sono conserva le reminiscenze, ed inferno le rende o deboli o sconnesse, o le perde.

§. IV. Dal cervello è dalla midolla spinale (la quale dal cervello scorre pel canal vertebrale) si partono molte fila denominate *nervi*, e trapassando per la sostanza de' muscoli (che sono quelle parti del corpo formate di molte fibre aventi l'irritabilità, cioè la virtù di contrarsi stimulate che sieno, indi di rilasciarsi), si diramano per tutto il corpo. Alcuni, che diconsi *nervi de' sensi*, hanno l'ufficio di recare al cervello le impressioni delle cose esterne, onde nascono le sensazioni, e sono l'olfatorio, l'ottico, l'acustico, il guslatorio, e tutti quelli, che mettendo alla cute le loro estremità (denominate *papille nervose*) servono al tatto. I nervi de' primi quattro sensi riescono al cervello, e la maggior parte di quel del tatto alla midolla spinale. Altri nervi

poi (parte derivati dal cervello, e parte della midolla spinale (diramandosi per i muscoli sono destinati a produrre l'irritazione, e a determinare le membra a que' movimenti, che si richieggono ai diversi bisogni dell'uomo. Anche nel ventre medio e nell'infimo vanno molti nervi, ed ivi servono alle operazioni della vita vegetativa. I mentovati ordini di nervi, comechè differenti, hanno un qualche filo, che tutti li congiunge insieme; dal che risulta quell'armonia di effetti, e quella unità, che è sì maravigliosa a chiunque si fa a contemplarla.

§. V. Dalla gola discendono due canali, l'uno detto *l'esofago*, per cui entrano i cibi e le bevande, un altro detto la *trachea*, che serve alla respirazione. L'esofago va pel torace, attraverso della parte sinistra il diafragma (muscolo che separa il ventre medio dall'infimo), e volgendosi a destra dilatasi in un sacchetto chiamato il *ventricolo*, poi si restringe, si torce in più maniere, e ne' suoi torcimenti prende quei nodi, che gli anatomici danno agli intestini. I cibi triturati dai denti e rammorbiditi dalla saliva, passano colle bevande pel detto canale al ventricolo, e per virtù de' succhi gastrici, che ivi ritrovano, si convertono in una materia chiamata *chimo*, la quale a poco a poco scendendo nel duodeno vi incontra un susco separato dal *pancreas* (viscere posto dietro al ventricolo), e con quello si mesce unitamente alla bile separata dal fegato, il quale sta alla destra parte. Si fatta mescolanza discorrente per gli intestini produce tali cangiamenti chimici sul chimo, che questo convertesi in una sostanza lattea detta *chilo* la quale poi soggono i vasi assorbenti, che recata al cuore si unisce al sangue, e nutre tutte le membra. La parte poi, che di quella mescolanza rimane, va fuori del corpo in escremento tinta dalla bile, che le facilita la discesa. I reni per quali il sangue passa convertono una parte di questo in un umore, che passando per due canali chiamati gli *ureteri*, entra nella vescica, dalla quale poi esce fuori inutile materia.

§ VI. Torniamo al ventre medio, ed osserviamo in esso la respirazione e la circolazione del sangue. La trachea, la quale, come *Masi*, discende dalla gola al ventre medio, ed i bronchi (così si chiamano i suoi rami) si interna nel polmone; e il polmone, dilatandosi e restringendosi a somiglianza di spugna, per essa trachea assorbe ed esala l'aria. Nella parte anteriore del collo sta sopra la trachea la *laringe* (prominenza composta di cartilagini) la quale per l'aria, che in essa è spinta dalla forza del polmone, forma la voce: la voce poi, modificata dal palato, dalla laringe, dai denti, dalle labbra, dal naso, si fa parola.

§ VII. Tra i polmoni sta il cuore vestito da una membrana chiamata il pericarpio, muscolo diviso in quattro cavità, le quali restringendosi ed allargandosi alternativamente, cagionano quel doppio battito, che gli anatomici chiamano la *sistole* e la *diastole*. Due delle dette cavità ricevono il sangue da tutte le parti del corpo per via delle vene, e lo mandano al polmone; le altre due dal polmone ricevendolo lo mandano a tutto il corpo per via delle arterie, le quali, con sottilissime fila innestandosi nelle vene, fanno sì che ricominci quel giro, che si denomina la circolazione del sangue.

§ VIII. In virtù degli organi sopra indicati la Somma Sapienza con mirabile magistero fece il corpo umano atto a ricevere l'impressione delle cose esterne, a trasmettere all'anima le sensazioni, a serbare le idee, a muoversi per soddisfare a'bisogni, a ridurre in propria sostanza le sostanze de' cibi, a respirare ed a favellare. Le cose qui discorse sono largamente ragionate dai fisiologi, e il giovane studioso, non contento al poco da me postogli dinanzi, procaccerà di leggere le opere loro, per le quali sempre più potrà conoscere la reciproca influenza del corpo e dell'anima; e come gli organi, secondo i loro stati diversi, abbiano efficacia di modificare lo stato delle idee, e quello degli affetti, e come ora di bene ed ora di male sieno cagione.

## CAPITOLO III.

*delle Sensazioni*

§. I. Poste le dette cose, non come fondamento della nostra dottrina, ma come necessario mezzo per farci strada a quello che è da stabilire, veniamo a considerare, siccome promisi, se fra i modi accennati dai vocaboli notati al Cap. I. §. I., ve n'abbia alcuno talmente semplice, che si faccia noto per se, e non possa essere significato con più vocaboli. Suppongo un fanciullo, sull'anima del quale non abbiano prodotto alcun effetto nè le parti del corpo suo prestanti i nervi, nè i corpi esterni. L'anima di lui, se fosse possibile il supposto caso, sarebbe, co' e dicono gli Aristotelici, quale è una tavola levigata e monda, o per parlar senza metafora, sarebbe quale si è l'anima di colui che giace in sonno profondo senza sognare (1).

(1) Il celebre Dottor Gall ha vilipeso questo aforisma degli Aristotelici giudicandolo contrario alle sue opinioni, cioè tale che escluda le predisposizioni de' cervelli, e delle anime. Acciocchè nessuno si pensi, che io, ammettendo per vero quell'aforisma abbia in pensiero di negare le predette disposizioni, dichiarerò il significato che gli attribuisco. Dico dunque essere cosa certissima che il cervello (e l'anima per conseguente) resta senza azione sino a tanto che le parti del corpo suo, o gli oggetti esterni non producono alcun eccitamento; e che in questo significato può essere rassomigliata alla tavola monda, perciocchè nella tavola sono le disposizioni a ricevere i solchi del ferro più o meno profondi, ma non è solco alcuno; così nel cervello e nell'anima sono disposizioni a ricevere sensazioni, a comporre, ed a risvegliare idee, ma non sono nè quelle nè queste. A coloro poi che dicono che l'ammettere che la sensazione qual primitivo stato dell'anima è un'ipotesi, risponderemo che, quandoanche da prima fosse un'ipotesi, cesserebbe di esser tale subitochè venisse dimostrato che que' sentimenti, che la scuola scozzese suppone anteriori alla sensazione, dalla sensazione derivano. Questa dimostrazione si avrà conveniente luogo.

§ II. Poniamo che il ~~rumore~~, o un corpo esterno prema in qualsivoglia parte del corpo i nervi del predetto fanciullo: in quel punto l'anima di lui, uscendo dal letargo in cui era, verrà a quel modo, a cui viene chiunque riceve somiglianti impressioni. Il detto modo dell'anima chiamo *sensazione tattile*. Questo modo è semplicissimo, perciocchè per intendere il significato delle parole *sensazione tattile* uopo è di avere la sensazione in se, e per dire che cosa ella sia sarebbero vane tutte le parole.

§. III. Se le particelle esalanti da una rosa fanno impressione sulle papille del nervo olfattorio del fanciullo, si genererà in lui quel modo, che è in ciascuno di noi all'azione di un somigliante fiore. Questo modo chiamo *odore*, o *sensazione di odore*. L'odore è un modo dell'anima; e se tale, chi affermerà che esso sia nella rosa? Nella rosa sono le particelle esalanti, che producono l'odore, ma l'odore, che è sensazione, è nell'anima. Impropiamente adunque, quando si parla de' fiori, si dice che l'odore è in essi: e propriamente si direbbe che sono odoriferi, cioè portanti all'anima l'odore.

§. IV. Se porremo nella bocca del fanciullo alcun cibo, le particelle di quello gli faranno sulla lingua e sul palato certa impressione, e produrranno quel modo che si genera in ciascuno di noi per cagioni somiglianti, e che si denomina *sapore*, o *sensazione di sapore*. Il sapore adunque non è ne' cibi, ma ne' cibi è la cagione del sapore. Che se ad alcuno piacesse di dare il nome di sapore alla cagione della sensazione, gli converrebbe di ritrovare un'altra parola per significare questo modo dell'anima.

§ V. Si percuote un metallo; le fibre oscillanti di quello produrranno un certo movimento nell'aria, il quale farà impressione sul nervo acustico, ed il fanciullo avrà la sensazione *suono*. Dicesi di questa ciò che è detto delle altre sensazioni.

§. VI. Se la luce riflessa dai corpi farà impressione sul nervo ottico del fanciullo, si produrrà la sensazione

*colore*, o vaglian dire *sensazione ottica*. Anche il colore non è nei corpi, comechè il volgo sia condotto a credere che il verde sia nelle piante, l'azzurro nell'aria, e mille altre tinte sieno nei fiori, o in altre cose, nelle quali è solamente la cagione di quelle nostre diverse sensazioni ottiche, cioè la luce diversamente modificata. Se non vi fossero occhi non vi sarebbero colori, ma vi sarebbero i corpi, che rifletterebbero, e rifrangerebbero la luce in più maniere acconce a produrre differenti sensazioni ottiche negli animali, cui fossero poscia dati organi disposti al vedere.

§. VII. Se presento agli occhi vostri un foglio di carta, voi direte che è bianco, ovvero che vi produce la sensazione *bianco*, ma se poscia immergo lo stesso foglio in un'acqua mista col zafferano, e ve lo presento di nuovo, direte che esso vi produce di nuovo la sensazione del giallo. È dunque chiaro che la vostra sensazione dipende dagli stati diversi, che può ricevere il detto foglio. Ma la sensazione di mutato colore potreste avere anche nel caso che, rimanendo il foglio nel primo dei due predetti stati, si mutassero gli occhi vostri, come si mutano talvolta per impressione di luce soverchia (1). Questo che ora accenno dichiarerò meglio quando si parlerà del significato del verbo conoscere; allora vedrete, senza dubitarne, che tutte le sensazioni dipendono e dallo stato de' corpi, che fanno l'impressione sui nervi, e da quello degli organi sensorii che la ricevono. Frattanto potremo affermare (e ciò senza pericolo di errore), che le sensazioni ottiche dipendono dallo stato de' corpi che riflettono, e rifrangono la luce, e da quello degli organi ottici; le tattili dallo stato de' corpi, che ci toccano, e da quello del corpo nostro che è toccato;

(1) Accade talvolta a chi legge un libro, in cui si rifletta il chiaro raggio del sole, di vedere le lettere (che da prima si mostravano nere) del più vivo colore del cimabro. Questo effetto è prodotto dall'alterazione fatta nel nervo ottico della soverchia luce del sole.

le sensazioni di odore, di sapore, di suono, dallo stato de' corpi odoriferi, aporiferi, e sonori, e da quello degli organi olfattori, de' gustatorii, e degli acustici; e per esprimermi con brevità dirò, con una frase dei matematici abbastanza chiara, che le sensazioni tutte sono in ragion composta dello stato de' corpi esterni che fanno l'impressione, e di quello degli organi sensorii, che la ricevano. Serbate nella memoria questa verità, per la quale a conveniente luogo potrete agevolmente comprendere, che i sensi non sono fallaci, come alcuni dicono, perciocchè per la semplice sensazione (e ciò ben vedremo in appresso) non possiamo essere fatti accorti nè dello stato della cosa, che fa l'impressione sui nervi, nè di quello dell'organo sensorio. Una sensazione debole per esempio può avere la sua cagione e nella debolezza dell'organo, o nella cosa esterna; e per accorgersi dell'una o dell'altra cagione fa mestieri di alcune mentali operazioni, delle quali a mano a mano diremo in appresso.

§. VIII. Alle sopra dichiarate cinque specie di sensazioni se ne aggiungono altre, che in una sola si confondono, perciocchè l'uomo, non discernendo le loro cagioni, non può l'una dall'altra distinguere: tali sono le seguenti notate dai fisiologi. 1. Quella che è prodotta dall'azione del cuore sopra i suoi nervi, e su quelli vicini ad esse. 2. Quella dell'azione de' fluidi sui nervi de' vasi arteriosi, dei venosi e dei linfatici. 3. Quella dell'azione dell'aria sui nervi del polmone e su quelli delle parti vicine ad esso. 4. Quella che è prodotta dalla pressione dell'aria sulle papille nervee diffuse per la cute, e dalla pressione de' muscoli sui nervi, e segnatamente quando essi muscoli si muovono. Queste sensazioni, considerate come una sola, denomino *sensazione continua*, perciocchè non cessa se non quando l'uomo è in sonno profondo.

§. IX. Diverse altre sensazioni interne, non continue, si producono negli uomini, che debbono essere considerate dall'ideologo, siccome quello che passano alto-

rare e sfoltare que' nodi dell'anima, che al debito luogo denominotemo idee, e renderli più o meno vivaci. Tali sono le sensazioni che sono prodotte dell'azione del ventricolo e dell'intestino durante la digestione, e quella dell'esofago durante la deglutizione; quella degli uretteri nel passaggio del fluido, e quella che è prodotta dall'azione di alcuni vasi nel passar della bile agli intestini.

§. X. Le sensazioni si possono dividere in due ordini: in quello cioè delle piacevoli, e in quello delle dolorose. In che differisca il piacere dal dolore non si può esprimere con parole, e la loro differenza è nota per se, come è nota quella che è da una sensazione qualsivoglia ad un'altra; ma del piacere e del dolore diremo meno brevemente quando cadrà a proposito.

§. XI. Tutti gli stati dell'anima mentovati fin qui, i quali con una parola che hanno in comune si chiamano sensazioni, sono di tale semplicità che non si possono scomporre. E chi potrà per via di parole far sapere a quelli che lo ignorano che cosa esprimano i termini *odore, sapore, colore*? L'unico modo che abbiamo di determinarli si è il porre innanzi al senso altrui i corpi che cagionano le sensazioni da que' termini significate. Che è l'odore di una rosa? La risposta è pronta: poni la rosa sotto il senso dell'odorato e lo saprai: che questo è il mezzo di saperlo, e di saperlo con tanta chiarezza che non si richiede di più. Così dirai di tutte le altre sensazioni. Indarno l'uomo si sforzerebbe di far intendere per via di parole a chi orecque sordo e cieco che cosa sieno i suoni, e i colori. All'opposito è di ciò che è composto, che si può fare intendere altrui col porgergliene dinanzi partitamente i noti elementi, siccome vedremo in appresso.

§. XII. Per indicare ciò che si intenda di esprimere colle parole *odore, sapore, suono* ec. ho supposta l'esistenza de' corpi, e quella dell'anima; ma tale supposizione non rende supposte le sensazioni, le quali, come è detto, sono indubitabili indipendentemente da

ogn'altra cosa. Queste ci conlurranno poscia ad ammettere come indubitabili anche le soprammentovate esistenze (1).

Le sensazioni sono dunque quel principio, quell'indubitabile fondamento che cercavamo per istabilire la nostra dottrina; e a dir breve, le sensazioni sono la prima verità, o fatti interni. se la parola verità, (o fatto) nel suo primiero ed ampio significato vale cosa della quale non si può dubitare.

§. XIII. Se le sensazioni sono per se note, conseguita che i vocaboli diversi da noi imposti a ciascuna, sieno *vocaboli determinati*, come è la cifra 1 (uno) nell'aritmetica, cioè tali da farle distinguere da ogni altra cosa senza pericolo di equivocazione. I vocaboli *sensazione tattile, odore, sapore, sensazione ottica, rosso, verde, giallo ec.* sono vocaboli determinati; ma saranno egualmente determinati i seguenti? *Idea, attenzione, confronto, giudizio, conoscenza, coscienza, desiderio, volere, ragionamento* e simili? No certamente: e perchè? perchè costali segni vogliono indicare, non ciò che è semplice e noto per sè, ma ciò che avendo pluralità di elementi ha bisogno di essere a parte a parte considerato. Se così è, che cosa ci bisognerà fare per renderli determinati? Noi non li definiremo, come fan-

(1) L'Ab. La Mennais si è fatto a sostenere che l'uomo indiviso, non ha in se il *criterio della verità*, vale a dire che non può colle sue proprie forze distinguere il certo dall'incerto. Io procaccierò, ogui qualvolta mi cadrà a proposito, di mostrare la falsità della sua proposizione. E qui comincerò coll'osservare che quando l'uomo ha p. e. una sensazione di odore non può dubitare d'averla, e nessuno potrebbe indurlo a dubitarne. che se potesse dubitarne, potrebbe dubitare pur anche di sentir la voce di chi gli parla; laonde sarebbe vano per lui l'affermare degli altri uomini in qualsivoglia cosa, e vano quel consentimento del genere umano prestatoci dall'Ab. La Mennais quale unico criterio di verità. È dunque forza di ammettere che nelle sensazioni è il carattere della certezza.

no i più de' metafisici, ma trovati gli elementi semplici, terremo dietro al modo, col quale se ne formano i composti. Ecco quale è l'operazione che io mi propongo di mettere ad effetto. Abbiamo veduto le sensazioni essere elementi noti per se, ed ora ci resterà ad investigare se altri ve n'abbia.

## CAPITOLO IV.

### *Delle reminiscenze,*

§. I. Dicemmo che l'anima di colui che non avesse ricevuta sensazione alcuna sarebbe come quella di chi giace in sonno profondo senza sognare. Ma non sarà così quando una qualche interna o esterna cagione abbia operato sopra i nervi di lui, poichè da quel momento la sensazione continua (v. Cap. VII. §. XII) per la pressione de' muscoli e dell'aria sui nervi, e pel moto dei fluidi ec. durerà per tutto il tempo che l'uomo non è preso da profondo sonno. Questa sensazione continua lo toglie da quella direi quasi nullità, in cui era prima che i suoi nervi ricevessero alcuna impressione dall'esterno; ma essa sensazione non è la sola a produrre questo effetto, poichè cessata l'azione de' corpi, che fa causa di sensazioni, rimangono nell'anima dei modi similissimi alle sensazioni medesime. Chi ha sentito un odore, un sapore, un suono ec. mantiene nell'anima, direi quasi un vestigio dell'odore, del sapore, del suono ec. Cotal vestigio, o per meglio dire cotal sensazione, in certa guisa continuata o rinnovata (1) senza la presenza della cosa esterna, dalla quale da prima fu prodotta, chiamo *reminiscenza*. Che è dunque una reminiscenza? Ella è quel modo semplicissimo a similitudine della sensazione, che rimane o si rinnova in te posciachè sono rimosse le cose che essa sensazione produssero.

(1) Ho detto rinnovata, poichè alle volte pare che si dilegui e poi si produca.

Queste hanno l'attuale loro cagione nel cervello, quasi sensorio interno, nel quale senza la cooperazione degli esterni le sensazioni si rinnovano.

§. II. Nell'anima del fanciullo da noi supposto, le reminiscenze saranno forse distinte dalle sensazioni in quello stesso modo che ora lo sono nell'anima nostra? Certo no; perciocchè egli non potrà discernere, come noi discerniamo, che esse sieno effetti aventi la cagione loro ne'corpi (1), de'quali non può ancora sapere l'esistenza; ma sentirà che sono più deboli delle sensazioni che ha in quel medesimo tempo: e vi è di più; sentirà che le reminiscenze vanno disgiunte da certi effetti che sempre accompagnano le sensazioni: ciò spiegherà l'esempio. Abbia egli, mentre è molestato dalla fame, la reminiscenza di un sapor grato; in tal caso questa reminiscenza si farà assai viva, ma non produrrà l'effetto che produsse già la sensazione del sapore. cioè non produrrà, col cessare della molestia della fame, il piacere che produsse il cibo; per lo che resterà nel fanciullo un commovimento interno ed impotente a ottenere la sensazione piacevole e ad allontanare la fame. Teniamo ricordo di questo commovimento, perciocchè esso farà parte di quel modo o stato che a proprio luogo denomineremo il desiderio.

§. III. Ad ogni diversa specie di sensazioni corrispondono diverse specie di reminiscenze; cioè reminiscenze di sensazioni tattili, di sensazioni interne (quali sono la fame, la sete, dolori di corpo e di altre membra), di odori, di sapori, di suoni ec. Queste poi sogliono nella loro intensità essere proporzionate al grado delle sensazioni, cui si riferiscono; dico sogliono essere, perciocchè talvolta ciò non accade, sia per difetto degli organi corporali, sia per altra cagione.

(1) Se ora diciamo: questa è una reminiscenza, veniamo a dire questo è un modo presente dell'animo, la cagione esterna del quale non è presente; dal che si vede che a giudicare del passato è bisogno di sapere che esistono le cagioni delle sensazioni e delle reminiscenze.

§. IV. Anche le reminiscenze non si possono mettere in dubbio. Si potrà dubitare che i corpi esistano: ma chi sarà che dubiti delle sensazioni e delle reminiscenze? Questi due stati indubitabili sono le due *primie verità*, i due primi gradi della scala dell'umano sapere, e da essa, come farò manifesto in appresso, ci conduciamo a non dubitare dell'essere che sente, e degli esseri che sono sentiti, cioè de' corpi esterni.

## CAPITOLO V.

### *Dell'associazione delle reminiscenze.*

§. I. Se alcuno ha più sensazioni ad un tempo, ovvero se le ha una dopo l'altra, avviene che le reminiscenze relative a queste continuano o si rinnovano tutte ad un tempo, o l'una dopo l'altra, tenendo quell'ordine che fu nelle sensazioni. Se tu avrai odorato, toccato, veduto, gustato un pomo, al tornare di una di queste sensazioni, o di una delle relative reminiscenze, torneranno le altre o tutte ad un tempo o successivamente nell'ordine delle sensazioni che furono prodotte dal detto pomo. Questo modo che tengono le reminiscenze nel venire all'animo (o simultanee o l'una dopo l'altra) nell'ordine delle sensazioni, dalle quali ebbero origine, chiamasi l'associazione, o il legame, o il nesso delle reminiscenze. Le reminiscenze poi per tal modo associate vengono a formare un tutto: a questo tutto daremo il nome di *complesso*, e il nome di *elemento* a ciascuna reminiscenza compresa in esso.

§. II. Alcuni fisiologi si posero in animo di investigare nell'organismo del cervello le cagioni dell'associarsi delle reminiscenze, e fecero con molte ipotesi molte considerazioni, che nessun lume recherebbero alla presente dottrina, e che perciò volentieri tralascio (1). Altri, e tra questi il celebre D. Gall, posero

(1) Vedi Bonnet, Trait. des Sensat.

mente che ne' diversi cervelli sono certe cagioni ( comechè di queste si ignori la natura ) per le quali l'azione delle cose esterne riesce più o meno efficace, e talvolta quasi nulla, e che vengono quindi a far sì che i complessi delle reminiscenze si formino piuttosto in una maniera che in un'altra nelle teste diversamente fabbricate. Di tali dottrine potranno giovare coloro, che si propongono di discorrere intorno le precauzioni da prendere contro quelle cagioni per cui le reminiscenze e i loro complessi verrebbero ad associarsi con disordine o con altro difetto; ma di esse non fa bisogno al fine, che ora ci proponiamo. E che cosa ci possono insegnare i fisiologi quando miriamo a sapere di quali elementi si compongano i complessi significati dalle parole *corpo, qualità, estensione, moto, forza, giudizio, ragionamento, desiderio, volontà, giustizia, onestà, virtù, vizio, bellezza*, ed infiniti altri? Gli ideologi insegnano queste cose ai fisiologi; che ufficio della fisiologia si è l'indagare le cagioni fisiche e materiali de' primi fatti descritti dall'ideologo, e nella più, e sarebbe grande ventura se ella giungesse a ritrovarlo; perciocchè allora si potrebbero ritrovare anche i rimedii di molte sinistre predisposizioni che nascono con noi.

## CAPITOLO VI.

### *Del piacere e del dolore.*

§. I. Le impressioni, che i corpi esterni fanno sui nervi, o sono lievi e convenienti al naturale stato dell'uomo, o sono gagliarde e violenti, e al detto stato contrarie (1); le prime producono le sensazioni che diciamo esserè denominate piacevoli; le altre quelle che

(1) Se si porrà mente a queste cagioni sì diverse si potrà agevolmente conoscere quanto sia falsa l'opinione del Verri, il quale si pensa che il piacere sia la cessazione del dolore.

si dicono dolorose. Chi dice sensazione piacevole, o piacere, dice stato conveniente all'uomo; chi dice sensazione dolorosa o dolore, dice stato sconveniente all'uomo; ma non può con parole esprimere che cosa veramente essi sieno in se stessi, perciocchè le sensazioni, come fu detto, sono semplicissime, nè vi è altra via per determinare i vocaboli che le contrassegnano, fuor quella di fare nel corpo umano l'impressione onde si genera la sensazione dal vocabolo contrassegnata. Se alcuno domanda che cosa siano il piacere e il dolore, si vuol rispondergli: il piacere è la sensazione che è in te quando ti rechi un cibo in bocca, quando ti accosti al naso una rosa: il dolore è la sensazione che è in te quando sei percosso, o punto, o offeso dal fuoco o da altra cosa che alteri grandemente le parti del corpo tuo.

§. II. I piaceri e i dolori sono di molte specie, e di molti gradi. Il dolce e l'amaro; l'odore e il puzzo; il suono e il romore; la consonanza e la dissonanza ecc. Lo stesso dirai delle sensazioni tattili, perciocchè il liscio ed il ruvido e l'aspro; il molle e il duro; lo scaldante ed il frigido, e lo scottante sono cause di sensazioni diverse e di modo e di grado. Vi sono anche dei piaceri e dei dolori che si possono denominare intellettuali, ma di questi si vuol parlare posciachè sarà detto delle idee e de' giudizi.

## CAPITOLO VII.

*Effetti delle sensazioni e delle reminiscenze o piaceri o dolorose, e dell'istinto.*

§. I. Se un animale qualsivoglia sia punto od offeso in altra maniera, subito che nato, farà movimenti più o meno gagliardi secondo che maggiore o minore sarà l'acerbità del dolor suo. Similmente se alcuna di quelle cagioni, per le quali si genera il piacere, opererà sui nervi di lui, tosto egli si moverà. Se un cibo, per

esempio, gli farà dolce impressione sul palato, egli muoverà la labbra, e le mascelle. Questo, che io dico, è da mille osservazioni comprovato: laonde non dubito di stabilire che al dolore ed al piacere conseguitano per natura alcuni moti muscolari. Ma ond'è, mi dirà alcuno per avventura, che l'uomo soffre talvolta le dette affezioni senza muoversi? Vedremo a proprio luogo, che questo accade quando il dolore, o il piacere, che proviene immediatamente dai sensi, è superato da un atto dell'anima che si denomina la deliberazione, della quale si dirà in appresso.

§. II. Dimostrano gli anatomici che i nervi sono l'organo, che trasmette all'anima le sensazioni per via del cervello, e che i muscoli hanno l'irritabilità, cioè la virtù di dilatarsi e di restringersi; e siccome questa loro virtù viene sempre dopo le affezioni dell'animo (cioè dopo o le sensazioni, o le reminiscenze, o, come vedremo poi, dopo i giudizi), chiaro apparisce che i nervi agiscono sopra i muscoli. Posto ciò, riesce facile lo spiegare che cosa sia l'istinto degli animali. Nel pulcino chiuso nell'uovo alcune interne sensazioni (quando esso è giunto a certa maturità) per l'azione de' nervi sui muscoli cagionano il molto agitarsi delle membra di lui e particolarmente della testa e del becco, che percotendo, il guscio lo rompe. Pel rotto dell'uovo entra poscia l'aria e produce nuove sensazioni, per le quali il pulcino vie più si agita, si stende, esce fuori, e per nuove sensazioni fa nuovi movimenti proprii dell'organica sua conformazione; si rizza in piedi, cammina, pigola, percuote il suolo col becco, piglia lo sconosciuto cibo, e così inconsapevole degli effetti, che sono per seguirne, provvede alla propria conservazione. Similmente gli animali mammiferi, per lo stimolare de' succhi gastrici nel ventricolo, sentono la molesta sensazione della fame, alla quale subitamente seguono alcuni movimenti: tali sono quelli delle labbra nel fanciullo, pei quali viene suggerendo il latte. Si fatti primitivi movimenti generati dalle sensazioni interne, e da quelle, che proveggono

dall'esterno, e proprii della conformazione organica degli animali, sono ciò che comunemente viene chiamato l'istinto. Per istinto il neonato preme colla mano la poppa della madre senza aver nel pensiero che per quel premere s'aturisca copioso il latte; per istinto l'occhio percosso da subito lampo si chiude, e la mano corre a sostenere la persona, che disquilibrata sta per cadere. Questo istinto non abbandona l'uomo durante la vita, perciocchè le sensazioni interne, e quelle che gli provengono dal di fuori, gli sono stimoli ad operare, per lo che si dice poi che egli è inclinato ad una cosa o ad un'altra. Le inclinazioni operano sole ne' primordii della vita; ma col procedere del tempo sopravvengono i giudizi e le deliberazioni che congiuntamente a quelle inclinazioni, determinando i moti muscolari, producono le azioni volontarie. Ciò che qui si accenna si farà manifesto quando si dirà della deliberazione e del volere. Basti ora l'aver toccato del collegamento delle sensazioni coi moti muscolari, poichè questo è il magistero onde la divina Sapienza ha provveduto alla conservazione degli animali privi di ragionamento, ed a quella degli uomini per tutto il tempo che loro mancano le forze intellettuali che poi essi vengono acquistando coll'avanzare dell'età (1).

### §. III. Dall'azione reciproca de' nervi e dei mu-

(1) Alcuni filosofi, e fra questi il Bonnet, invece di vedere in questo operare degli animali, direi quasi meccanico, i providi disegni della sapienza divina, hanno pensato che i nidi degli uccelli, gli alveari delle api, le tele de' ragni cose somiglianti sieno gli effetti di acuta intelligenza. Ma come mai si può supporre intelligenza dove non sono idee da confrontare? Per avere le idee degli effetti, a degli usi de' nidi, degli alveari, e delle tele del ragno non solo farebbe bisogno di molta esperienza, ma della facoltà che abbiamo noi per associare le idee delle cause a quelle degli effetti, e di legare sillogismi. Di queste prerogative converrebbe supporre dotati persino i più piccoli insetti, quando non si volesse ammettere l'istinto.

colti dipende forse la disposizione che abbiamo ad imitare non solamente i suoni che ascoltiamo, ma ancora le apparenze visibili degli atti e de' volti umani. Il fanciullo o le proferire una parola, e tosto senza alcuno studio la ripete. Come può avvenir questo? Alla modificazione dei nervi; che produce la sensazione del suono corrispondono per naturale conformazione organica i moti muscolari atti a generare il suono medesimo. Per questa secreta relazione de' nervi coi muscoli avviene che all'udire le note della musica subitamente può l'uomo formar colla voce quelle note medesime; per questa il canarino riesce a modulare le voci concordi a quelle dell'organetto, e il papagallo ad articolare umane parole. Quello che dice del senso dell'udito dicasi degli altri sensi. La tristezza, la gioia, e gli altri affetti hanno certe espressioni del volto particolari; il vedere queste espressioni eccita gli analoghi affetti, e gli affetti determinano i muscoli a quelle medesime espressioni. In questa legge naturale si fonda l'arte de' mimi; e per questa si possono spiegare molti di que' maravigliosi fenomeni, che la superstizione tiene che sieno effetti del mesmerismo.

## CAPITOLO VIII.

### *Dell' attenzione.*

§. I. Proseguo a supporre un fanciullo, il quale tosto ch'è nato riceva più sensazioni ad un tempo: dico primieramente che molte di queste, se per avventura non tutte, saranno distinte l'una dall'altra. L'odore sarà distinto dal sapore, quello e questo dal suono; il piacere sarà distinto dal dolore; e, a dir breve, il fanciullo sentirà che l'una sensazione non è l'altra, e come si suol dire, che le sue sensazioni sono distinte e per qualità, e pe' loro gradi di più e di meno. (1). Sen-

(1) Di questa mia affermazione ciascuno può rendersi certo per la propria intera esperienza.

tirà per esempio che la sensazione apportata dal latte al senso del gusto è più grata che quella, che apporta alla vista un corpo illuminato; sentirà il rosso esser più vivo e piacente del nero. In somiglianti casi interverrà che i nervi portanti all'anima il piacer maggiore stimoleranno i muscoli al movimento. Per questa cagione gli occhi saranno indirizzati verso alcun oggetto a ricevere l'impressione della luce riflessa; per questa cagione i muscoli del palato saranno mossi a ricevere l'impressione dei corpi saporiferi, le mani a ricevere quella del caldo, del fresco ec. Ogni qual volta nel modo predetto l'organo del senso sia indirizzato verso di ciò, che ha fatta l'impressione sui nervi, che come avviene egli? La sensazione prodotta per la detta impressione si fa più viva, e le altre concomitanti si fanno di grado minore di quello che erano e quasi svaniscono. Vuoi tu prova di ciò? Volgi lo sguardo a qualsivoglia parte di un dipinto, e ti accorgerai che le sensazioni cagionate dalle altre parti di quello si faranno languide o svaniranno. Il sopra descritto dirigersi degli organi (ved. Condil. Log. Pag. 1. a) del senso a ciò che fa l'impressione sui nervi, l'aver una sensazione che si fa più viva, e che indebolisce o fa svanire le altre concomitanti, si è ciò che chiamasi l'attenzione. Vedremo in appresso che l'attenzione è più spesso l'effetto di giudizi e di deliberazione: ora non possiamo far cenno se non del piacere del dolore, primitive sue cause, perciocchè le parole *giudizio*, e *deliberazione* non sono per noi ancora determinate.

§ II. Se fra molte reminiscenze una ve n'abbia piacevole o dolorosa più che le altre, seguiranno ad essa alcuni sforzi interni acconci a renderla più viva, ed a fare più deboli quelle, che le sono in compagnia, e deboli con esse talvolta la sensazioni ancora, di guisa che essa resterà quasi sola. Ai detti sforzi interni, e alla detta reminiscenza viva, che indebolisce le altre, e talvolta, le sensazioni ancora, si dà il nome di *atten-*

sione, come all'altra di che dicemmo di sopra (\*). Che nell'attenzione rispetto alle reminiscenze sia uno sforzo degli organi interni è cosa indubitabile, della quale, o lettore, puoi farti capace se consideri che replicando più volte di seguito la mentovata operazione ti senti affaticato; e se così avviene, non è egli manifesto che a quella stanchezza ha preceduto un'azione operata con difficoltà? Anche questa attenzione, che qui è considerata come l'effetto immediato del piacere, o del dolore, suole più spesso provenire da' giudizi e da deliberazioni, il che in altro luogo vedremo.

§. III. Essendo nell'animo di chi attende un'azione, per la quale gli organi sono mossi verso gli oggetti, o mossi a mantenere vive le reminiscenze, si dice convenientemente che l'attenzione è un atto dell'anima, perciò è che ella può essere dichiarata così: l'attenzione è un'atto dell'anima, per cui gli organi corporali sono indirizzati a ciò, che fa impressione sui nervi, e per cui si rende più viva la sensazione relativa a quella impressione, e si fanno più languide, e quasi svaniscono le altre concomitanti. Similmente dichiarerai l'attenzione riguardante le reminiscenze.

§. IV. È manifesto che l'uomo recando l'attenzione ad una sensazione, può recarla nello stesso tempo ad un'altra, o ad una sensazione e ad una reminiscenza, o a due reminiscenze. Questa doppia attenzione denomineremo il *confronto*; ed il passare di confronto in confronto denomineremo il *riflettere*. Se l'attenzione è un atto dell'anima, tale si è ancora il confronto. Per ragione del confronto nasce che l'uomo sente che di due reminiscenze l'una non è l'altra; che elle sono differenti; che un sapore non è un odore, che un odore, o un sapore è diverso da altri. Questo sentire, per distinguerlo dalla sensazione primitiva, denomineremo *sentimento primitivo* (1).

(\*) Si noti che talvolta l'attenzione cade sopra un complesso.

(1) Anche questo sentimento è indubitabile, come la sensa-

§. V. Restringiamo in poco quello che si è stabilito fin qui. Le sensazioni sono stati dell'anima, che non si possono mettere in dubbio, e per dir questo in poco sono *verità primitive*, o vogliamo dire *fatti interni*. Sono similmente verità primitive, o fatti interni le reminiscenze, e fatti interni le associazioni delle reminiscenze, fatti interni l'attenzione, il confronto, il sentimento, pel quale le sensazioni e le reminiscenze sono distinte l'una dall'altra. Anche la collegamento dei moti muscolari alle sensazioni ed ai sentimenti sarà un fatto indubitabile al pari dei sopra mentovati, posciachè saremo resi certi della esistenza de' corpi, che ora è solamente supposta. A ciascuna delle dette verità abbiamo assegnato un proprio vocabolo di maniera che nessuna di esse può essere scambiata con altra, come non possono essere scambiati i numeri contrassegnati dalle rispettive loro cifre; dunque la dottrina da noi stabilita finora è sodo e vero fondamento di scienza.

## CAPITOLO IX.

### *Dell' idea de' corpi, e di quella dell' essere che sente.*

§. I. Chianque di noi volga ora lo sguardo ad un oggetto, o lo tocchi, non solamente può esprimere con segni la sensazione, che ne riceve, ma può dire: questa sensazione è in me, e mi proviene da cosa, la quale è fuori di me; ma ciò non può essere avvenuto allorquando riceveremo la prima impressione sui nervi. La sensazione, che avemmo allora, fu un modo semplicissimo, e sarebbe assurdo il supporre che in essa fosse alcuna notizia dell'essere che sentiva; e di quello che era sentita. Un corpo avrà prodotto in noi diverse sensazioni,

zione, e per conseguente è un elemento del criterio di verità nell'uomo individuo: il che sta contro all'opinione dell' Ab. Le Mennais.

per le quali si sarà generato un complesso di reminiscenze; una fragola, a cagion d'esempio, avrà generato il complesso delle reminiscenze *color rosso, odore, sapore ec.* senza che in tale complesso fosse indizio di cosa esterna. Come siamo dunque pervenuti ad avere totale indizio, e a distinguere l'essere senziente dalla cosa fuori? « In qual modo l'animo, dice il d'Alembert, si condusse fuori di te medesima per assicurarsi dell'esistenza di ciò che non è lei? Gli uomini trapassano questo intervallo immenso con rapidità, e tutti in uno stesso modo; e questa considerazione c'induce ad aver per fermo, che per ritrovare i principii sufficienti a risolvere questa questione basti il ben considerare noi stessi. » Per tali parole del filosofo francese si vede che egli pensava non essere cosa molto difficile il pervenire alla soluzione del problema; nulla di meno dopo molte cure degli ideologi, il problema non è ancora risoluto. Il Condillac, il Tracy, ed altri vi si affaticarono indarno, e il Degerando mostrò palesemente i difetti de' loro ragionamenti. Io mi studierò di aggiungere alle costoro considerazioni le mie, e di dare una verisimile soluzione del difficilissimo problema.

§. II. Ma a che pro, mi dirà alcuno, una così sottile investigazione? Rispondo che qui si tratta di vedere qual sia l'origine e la natura delle idee, e che a questo fine è necessario di guardarsi bene dal non dar loro un'origine falsa; perciocchè originandole falsamente, si aprirebbe la via a tutti i delirii delle antiche scuole e d'alcune scuole moderne. Se per le nostre investigazioni non potremo affermare con sicurezza per qual serie di sentimenti siamo pervenuti a trapassare l'intervallo accennato dal d'Alembert, verremo almeno a toccar con mano, che alla notizia dell'essere che sente, e degli esseri che sono sentiti non si può venire, qualunque ne sia il preciso modo, se non dopo le sensazioni, e che quindi l'anima non può fare acquisto alcuno che non proceda dal confrontare insieme quegli elementi, che l'esperienza ci somministra.

§. III. Il problema proposto dal d'Alembert è ripartito in tre, i quali io esporrò nei termini da me usati. 1. Per qual serie di sentimenti perveniamo a comporre l'idea dell'essere che sente, e quella degli esseri sentiti? 2. Per qual serie di sentimenti perveniamo a comporre l'idea dell'estensione? 3. Si può egli affermare con verità che alle idee degli esseri sentiti, i quali sono puri modi dell'anima, corrispondono cagioni esistenti fuori dell'essere che sente? Vengo tosto alla prima delle tre questioni, e prego il lettore a porgermi tutta l'attenzione, perciocchè la materia è alquanto sottile, e non può essere significata senza gran difficoltà.

§. IV. Abbiamo detto di sopra che l'uomo può sentire che le sue reminiscenze sono distinte l'una dall'altra, e che differiscono per qualità e per gradi, e questo sentire fu denominato *sentimento* (Cap. VIII §. V.). Potendo il fanciullo avere cotale sentimento certo è che sentirà la differenza, che è dalla sensazione continua alle altre sensazioni sopravvenienti o di odore, o di sapore, o di colore ec.; sentirà ancora come queste sieno associate strettamente alla detta sensazione continua, di maniera che le avrà come parti formanti con essa uno stesso complesso. Cotale complesso avente per fondamento la sensazione continua, denomineremo tra poco *idea relativa alla persona sentiente*, ma non ora, perchè per poterla così denominare convenientemente converrà prima che il supposto fanciullo pervenga a sentire la differenza che è da questo complesso ad un altro, che prenderà poi il nome di *idea relativa al corpo esterno*. In che consisterà questa differenza? Spero di poter mostrare che essa consiste negli elementi fondamentali dell'uno e dell'altro complesso. Gioveranno delle considerazioni fatte dai filosofi per venire in cognizione di questi due elementi diversi.

§. V. Se il fanciullo ( che la sensazione continua e molte altre sensazioni prodotte dalle cose fu

ti, e molte altre reminiscenze ha associate in un solo complesso) sia mosso dal piacere a stendere il braccio, accadrà che i muscoli di questo verranno a premere successivamente, secondo i gradi del loro movimento, i nervi, e produrranno una serie di sensazioni tattili ai detti gradi del premere corrispondenti, ed il fanciullo avrà il sentimento che queste sono strettamente associate alla sensazione continua, vale a dire strettamente congiunte a quel complesso, che poi, come accennammo, sarà l'idea relativa all'essere senziente. Se poi accada che esso fanciullo (dopo aver disteso più volte il braccio) incontri un corpo che sospenda il solito suo movimento, sentirà (sebbene egli non sappia di muoversi) sospesa anche la serie delle sensazioni tattili, che procedevano dal piacere suo, e da esso dipendevano; quindi per conseguire la detta serie di sensazioni, che gli erano piacevoli, farà degli sforzi, ma li farà inutilmente, che è quanto dire proverà un nuovo sentimento, che io chiamerò *sentimento di opposizione*, perchè si oppone al piacere suo. Avuto questo sentimento suppongo che egli rechi la mano ora alle esterne cose, ora al proprio corpo: in questo caso seguiranno due effetti; toccando le cose esterne avrà un semplice sentimento di opposizione; toccando il suo proprio corpo avrà pure un sentimento di opposizione, ma accompagnato da un'altra sensazione, cioè da quella, che ha ciascuno di noi quando è toccato, la quale io chiamerò *sensazioni di toccamento*. Saranno dunque in lui, dopo le predette azioni, due complessi assai distinti; da una parte il sentimento di semplice opposizione; dall'altra il sentimento di opposizione congiunto alla sensazione di toccamento, la quale, come è manifesto, deve essere associata molto strettamente al complesso, che ha per fondamento la sensazione continua. Ora io dico che il primo di questi due sentimenti, che chiamerò di *opposizione morta*, sarà l'elemento fondamentale dell'idea del corpo esterno; l'altro, che chiamerò di *opposizione*

*viva*, sarà il fondamentale dell' idea dell'essere senziente, e questa mia affermazione si mostrerà verisimile posciachè avremo trovati gli altri elementi, dell'unione de' quali risulteranno compiute le idee relative a' due esseri sopraccennati.

§. VI. Posto che il nostro fanciullo senta distinti due predetti complessi per cagione della differenza de' loro principali elementi, è chiaro che in essi complesso niente sentirà che corrisponda a ciò che noi chiamiamo l'estensione. In qual maniera dunque potrà egli in virtù delle sensazioni e delle reminiscenze formarsi una sì fatta idea? Questa è la seconda questione, che ci siamo proposti; consideriamola.

§. VII. Affinchè l'uomo possa formarsi l'idea dell'estensione pare necessario che egli abbia prima l'idea del moto; perciocchè a fine di sentire che un punto di opposizione è fuori di un altro non pare egli necessario di sentire il passare, che fa la mano da quello a questo? E all'incontro per sentire un tale passaggio non pare similmente necessario di aver già sentito che l'un punto è fuori dell'altro? Questo è un circolo terribile, nel quale l'umana mente si perde; nulladimeno, senza presumere di sciogliere la difficile questione, io non voglio omettere una mia congettura. Suppongas che alcuno faccia strisciare lungo la mano di un uomo (che abbia distinta all'animo la reminiscenza del sentimento dell'*opposizione semplice* che denominai *morta*, e quello di opposizione *viva*) una verga ove sieno di intervallo in intervallo molti nodi: dico che il detto uomo a ciascuno de' nodi, che gli striscierà sulla mano avrà una nuova sensazione, che egli sentirà distinta dall'antecedente, ma che per questa sequela di sensazioni non potrà avere il sentimento che i nodi sieno l'un fuori dell'altro; perciocchè sentirà solamente un succedersi di sensazioni tattili, come sente il succedersi de' sapori, degli odori; ma se invece lo stesso uomo, presa la verga, recherà la mano dal primo nodo al secondo dal secondo al terzo, e così di nodo in nodo, accader

che al primo di essi nodi avrà un sentimento di *opposizione morta*, sì che se egli avesse l'uso della favella (che non avrebbe nel caso da me supposto) direbbe: questa è un'opposizione morta: non è me; ed avanzando la mano al secondo nodo, dopo avere avuta quella serie di sensazioni tattili prodotta dal premere dei muscoli in moto, direbbe: ecco una seconda *opposizione morta*, e procedendo ancora: ecco una terza, e così via via. E non sarebbe questo un sentire le *opposizioni* le une fuori dell'altre? Ovvero non sarebbe un sentire l'estensione del corpo? A me pare che sì; ma non oso affermare che ciò sia veramente. Ora noi operiamo per abitudine, e l'abitudine si formò in tempo che non ponevamo attenzione a quello che in noi avveniva, e di presente ci resta difficilissimo il conoscere quale si fosse la serie delle sensazioni e de'sentimenti, pei quali quell'abitudine si generò; ma sarebbe temerità se per questa nostra ignoranza ci facessimo a concludere, che nasceremo colla potenza di sentire alla prima impressione fatta dai corpi sul nostro sensorio l'essere *senziente* distinto da quello *che si fa sentire* con le sue parti l'una fuori dell'altra. Certo è che ora l'uomo dice: vi è una cosa esterna, che mi fa sentire; ma questo egli fa per aver confrontata la sua sensazione con le reminiscenze relative ad altre sensazioni anteriori; imperciocchè, sintanto che all'animo suo non ha che una semplice sensazione, egli non può avere il sentimento espresso dalle parole — *vi è una cosa esterna ec.* — perciocchè un tal sentimento non può nascere senza un antecedente confronto: ed ogni confronto è impossibile quando nell'animo sia una sola sensazione, come in quel punto che il corpo esterno fa sui nostri sensi la sua prima impressione. Questo mi basti di aver detto contro l'opinione di coloro, che col Reid tengono per fermo che nella prima impressione fatta dai corpi sull'uomo esso abbia subito all'animo tre cose, cioè la sensazione, il sentimento che la sensazione proceda da cosa fuori e il sentimento che essa sia in un essere distinto dalla detta

cosa. Creda queste maraviglie chi ne ha talento, che no-  
piuttosto che aderire alle affermazioni della scuola sco-  
zese, saremo contenti di confessare la nostra ignoranza  
tenendo per fermo solamente che l'idee de' corpi  
dell'esser nostro sono l'effetto dei confronti, che l'uc-  
mo fa delle sue sensazioni colle sue reminiscenze.

§. VIII. Pociachè il fanciullo ( qualunque ne si  
il modo) avrà sentito che una resistenza è fuori dell'al-  
tra, la reminiscenza di cotal sentimento si associerà all'  
idee, che egli si è già formate del proprio corpo, e de  
corpo esterno; per la qual cosa accaderà che toccan-  
do il proprio corpo, o l'esterno, i sentimenti di *opposi-  
zione viva* e di *opposizione morta* non saranno più so-  
li, ma associati alle reminiscenze de' punti successivi  
delle resistenze medesime. Ciò posto dico, che all'ani-  
ma del fanciullo potranno farsi presenti due diversi  
complessi: 1. reminiscenza di *opposizione viva* asso-  
ciata alle reminiscenze de' suoi punti successivi; 2. re-  
miniscenza di *opposizione morta* associata alle remini-  
scenze de' suoi punti successivi; e per dire tutto questo  
in più brevi parole, egli avrà reminiscenza di una *op-  
posizione viva estesa*, e reminiscenza di una *opposizio-  
ne morta estesa*. Questi due complessi sono distinti  
l'uno dall'altro per cagione della manifesta differenza  
de' loro primitivi elementi. Ora che abbiamo veduto  
come queste due idee verisimilmente si compongano,  
definiamole. L'idea dell'essere senziente ( per quel  
tanto che si è osservato fin qui ) è complesso, che con-  
sta della reminiscenza del sentimento di *opposizione  
viva* associata alle reminiscenze de' suoi punti successi-  
vi; e l'idea del corpo fuori è similmente complesso,  
che consta della reminiscenza o del sentimento di *op-  
posizione morta* associata ai suoi punti successivi.

§. IX. Le due predette idee, cioè quella dell'essere  
senziente, e quella della cosa che è sentita, ( le quali  
secondo le poche osservazioni fatte fin qui sono scarse  
di elementi ) si faranno a mano a mano più composte  
nel modo che mi studierò di mostrare. Se il fanciullo,

che finora, secondo la nostra supposizione, ha avuto solamente il senso del tatto, sia fornito anche di quello dell'odorato, e a lui sia posto innanzi un frutto odoroso (1), che cosa accadrà? Gli effluvi odoriferi di quello diffondendosi per l'aria gli verranno al nervo olfattorio, e produrranno nell'anima di lui quell'effetto che dicesi l'odore. In questa sensazione non è indizio alcuno del corpo esterno, essendo ella un semplice modo dell'anima; ma se avveuga che il frutto sia più volte accostato e discostato alle narici di esso fanciullo, ne seguirà che la sensazione odore si farà tanto più viva, quanto più il detto frutto a quelle si avvicinerà e tanto più leggera quanto più se ne allontanerà; e quando il frutto sia in luogo, d'onde gli effluvi non possano venire al nervo olfattorio, la sensazione cesserà; per la qual cosa la detta sensazione si associerà a quella scarsa idea, che il fanciullo aveva del frutto, e verrà ad accrescere colla reminiscenza relativa ad essa sensazione il primiero complesso, il quale era reminiscenza di *opposizione estesa*, ed ora sarà reminiscenza di *opposizione estesa odorifera*.

§ X. Abbia il nostro fanciullo anche il senso del gusto, e si ponga alla bocca il frutto. La sensazione del sapore si produrrà in lui, congiuntamente alla sensazione tattile sui nervi del palato, perchè io non dubito di affermare che la reminiscenza del sapore si associerà subito all'idea che il fanciullo aveva di quel frutto. In questo modo essa idea acquisterà un novello elemento, e sarà la seguente: *reminiscenza di opposizione estesa odorifera, saporifera*.

§ XI. Si aprano gli occhi, che non avevano mai veduta la luce, e la luce riflessa dal frutto faccia impressione sui nervi: nascerà tosto la sensazione colore, nella quale non sarà da principio indizio alcuno di cosa

(1) Quello che dico del frutto si può dire di qualunque altro corpo, non eccettuato il corpo dello stesso fanciullo, che quando sopra di esso si volgono i sensi può esser considerato come se fosse esterno.

esterna; ma posciachè il fanciulle avrà più volte a se accostato, e più volte da se allontanato il frutto, verrà ad associare la reminiscenza *colore* all'idea dianzi composta del frutto, ed ella sarà. *reminiscenza di opposizione estesa odorifera, saporifera, colorata.*

§. XII. Nel modo medesimo associerà la reminiscenza del suono all'idea di quel corpo, che ne sarà cagione; perciocchè volgendo l'orecchio a quella parte, donde viene il tremolio dell'aria mossa dalle fibre del corpo sonante, egli si avvicinerà ad esso corpo e sentirà che dalla lontananza o dalla vicinanza di quello dipende il crescere o il diminuire della sensazione *suono*, per la qual cosa seguirà l'associarsi della reminiscenza *suono* all'idea *corpo*.

§. XIII. A rendere più chiaro ciò che si è detto fin qui, della composizione dell'idea del corpo esterno, mi giovi un esempio. Presento ad un uomo, che ha già diverse idee de'corpi, un usignuolo. In virtù del tatto egli sente che il detto usignuolo resiste in certa guisa ai moti della sua mano, e che è cosa fuori di lui: fin qui ne ha una scarsissima idea: per lo stesso senso del tatto sente che il corpo toccato è di breve estensione, che ha diverse parti, e che è morbido, liscio, leggero, e senovente; l'accosta al naso e ne ha la sensazione dell'odore, lo guarda e ne ha quella del colore; porge l'orecchio e ne ha quella del canto, e tosto le reminiscenze relative a tutte queste sensazioni associa alla primitiva sua idea, e così viene a formare un complesso, un'idea relativa all'individuo chiamato usignuolo. Questa si potrà accrescere in seguito di molti altri elementi.

§. XIV. Ho dichiarato il meglio che per me si poteva in che modo l'uomo verisimilmente perviene a distinguere l'essere che sente dagli esseri sentiti, che si dicono corpi esterni, e come l'idea di questi corpi in virtù dell'attenzione si accresca di molti elementi; ma rispetto all'essere che sente, ho detto solo di quegli elementi, che gli appartengono in comune cogli altri corpi; degli elementi, che spettano all'idea relativa ad

esso, in quanto egli è essere animato (quali sono il sentire, l'aver idee ec.) dirò a mano a mano nel seguire dell'opera, e di essi farò poi l'epilogo quando avrò provata l'esistenza dell'anima. Veniamo alla terza questione.

§. XV. Si può egli dimostrare che all'idea dell'essere sentito, la quale è un complesso di modi dell'anima, corrisponda una cagione esterna divisa dall'esser nostro? Rispondo che se alcuno negasse l'esistenza delle eterne cagioni supporrebbe che le stelle, il sole, i pianeti, la terra, e quanto è sulla terra, fossero modificazioni di lui, essere unico ed esistente per se. Questa proposizione è sì stravagante e sì folle, che non merita di essere discussa. Non dubitiamo dunque dell'esistenza de'corpi, la quale, per la considerazione fatta, sarebbe una verità quando anche non si potesse dimostrare per altri argomenti.

§. XVI. Se esistono i corpi, esistono per conseguente anche i modi loro; ma che cosa sono i corpi in se stessi? Che cosa in se stessi i loro modi? I corpi sono le cagioni, che in noi producono le sensazioni e che ce ne lasciano le reminiscenze e le idee. Noi sappiamo che cosa sono le sensazioni e le reminiscenze note per se; sappiamo che cosa sono le idee, perciocchè possiamo ad uno ad uno considerarne gli elementi; ma che sieno le cose in se stesse ignoriamo, e sappiamo solo che elle sono le incognite cagioni delle nostre sensazioni e delle nostre idee. Che sono le qualità de'corpi in se stesse? Sono i mutamenti e gli stati de'corpi medesimi, onde in noi si producono le sensazioni: sono cause ignote di effetti noti. L'intrinseca virtù della luce, che genera la sensazione ottica, le virtù che producono l'odore, il sapore, il suono, ci sono ignote. Perchè l'oscillare delle corde di un istrumento porta all'animo quel piacere che chiamasi il suono? l'ignoriamo. A noi non è dato se non che di salire di effetto in effetto ad un effetto ultimo, oltre il quale non è possibile di procedere; e i detti effetti ci sono noti solo per le

sensazioni che ne abbiamo. Basti ora un cenno sopra questo argomento, sul quale farà bisogno di ritornare quando dichiareremo il significato del verbo conoscere.

§ XVII. Parmi che qui cada a proposito di parlare del significato di tre vocaboli, che dal volgo si hanno per sinonimi, e questi sono i seguenti: *corpo*, *materia* e *sostanza*. Tutte le cose individue che fanno impressione sopra di noi sono chiamate corpi. Prendo uno di questi corpi ( una rosa a cagion d'esempio ); la sottopongo al fuoco, e veggo fra breve che la rosa non è più rosa, ma che si è mutata in più corpi, e dico: questi sono la materia, di che era composta la rosa. Veggendo da questo esempio che colui, che dice *materia*, vuol significare l'esistenza di cose ignote acconce a prendere stati diversi, e chi dice *corpo* vuol significare la stessa materia in uno stato determinato. Si suole ancora dare al corpo il nome di *sostanza*. Se un tal nome fosse perfetto sinonimo di materia non avrebbe altro inconveniente fuor quello di essere superfluo; ma ne ha uno maggiore, perciocchè sono alcuni che, dicendo *sostanza*, intendono di significare ( e questa fu opinione delle antiche Scuole ) cosa che sia sotto le qualità dei corpi, le quali essi si fingono quasi come vesti, sotto cui le dette cose si nascondano, il che è una fantasia. Quindi è che un vocabolo non esprime idea che abbia relazione coi fatti osservati, dee essere bandito dalle Scuole, e va lasciato al Vocabolario per coloro che non hanno bisogno di usare la precisione necessaria agli ideologi, o per coloro che parlano di vivande o di cose altre somiglianti.

## CAPITOLO X.

### *Della Percezione.*

§. I. Se avvenga che un corpo qualsivoglia produca nell'animo nostro una sensazione si risveglierà subito

con essa quella serie di reminiscenze, che in altri casi ad una somigliante sensazione si associarono. La sensazione predetta congiunta a tali reminiscenze chiamo *percezione*. A più larga dichiarazione di ciò valga l'esempio. Ti sia posto dinanzi un dattilo (frutto della palma) che non ti fu mai noto: la luce riflessa da esso viene agli occhi tuoi sì che ne hai una sensazione ottica non molto dissimile da quella, che avesti altre volte all'aspetto di altri frutti; laonde intervengono che tosto associate ad essa si risvegliano le reminiscenze di sapore, di odore, ed altre, onde componesti nell'animo l'idea de'frutti. La suddetta sensazione ottica congiunta al suddetto complesso di reminiscenze (o vogliam dire alla suddetta idea) è ciò che io chiamo *percezione*, o percepire un dattilo. Diciamo dunque che la *percezione* (1) è complesso formato di una, o di più sensazioni (dico di più sensazioni, poichè l'oggetto potrebbe essere ad un tempo toccato, veduto, odorato ec.) associate ad una certa quantità di reminiscenze relative alle sensazioni prodotte da corpi simili a quello che ti è presente (se l'oggetto ti viene innanzi la prima volta), e colle reminiscenze relative alle sensazioni altre volte prodotte dal corpo ch'hai dinanzi, se questo non ti è nuovo.

§. II. Se la massima parte della *percezione* consta di *reminiscenze*, non sarà meraviglia, che alla vista de'me-

(1) Il vocabolo *percezione* è adoperato da altri in molti significati, forse non bene determinati. Si noti qui una volta per sempre che, quando determinerò un vocabolo, non intenderò che il significato, che gli do, sia l'unico che abbia ricevuto. L'uso vuol dare alle voci più significati; secondo l'uso parli a sua posta il poeta e l'oratore, che in filosofia è necessario il dare a ciascun vocabolo un singolare significato. L'importanza di distinguere la *percezione* da quello stato dell'anima, che consta di sole reminiscenze, e che denomino *idea*, sarà conosciuta quando si parlerà di que'falsi giudizi, che da molti filosofi furono denominati *errori del senso*.

destini oggetti gli uomini abbiano percezioni molto diverse. Certo è che un fiore guardato da un botanico, un sale da un chimico, una statua da uno scultore, non fanno nascere nelle menti di costoro le stesse percezioni, che gli stessi oggetti farebbero nascere nelle menti di quelli, che di tali scienze ed arti fossero ignari, i quali hanno idee scarse di elementi. Se a questa verità si potesse mente, non sorgerebbero sì spesso contese fra genti, che contendono delle idee diversamente composte nelle menti loro, e pensano di contendere di una stessa cosa o perchè da quella ricevono una stessa o una simile sensazione, o perchè la significano con uno stesso vocabolo.

§. III. Si avverta che nel novero delle percezioni si vuol porre anche quel complesso, che costituisce l'idea relativa alla nostra persona, e come alcuni dicono relativa all' *io*, o al *me*, perciocchè esso complesso non è mai scompagnato da sensazioni, non avendo mai l'uomo l'idea di se medesimo senza sentire che tutti gli elementi di questa si associano alle sensazioni, che ha in quel momento.

§. IV. Da quanto è detto dell'idea, e della percezione si ricava che molti col Locke mal definiscono l'una e l'altra dicendo, che elle sono immagini degli oggetti. E che cosa per verità intendono eglino di significare colla parola immagine? Immagine di un volto umano, per modo di esempio, diciamo quella sensazione ottica che si genera quando miriamo uno specchio; perciocchè è similissima alla sensazione che ci proviene dal volto umano, e perchè all'una e all'altra delle dette sensazioni si collega una serie pressochè simile di reminiscenze. Immagine dunque val quanto percezione similissima ad un'altra. Ora domando: qual similitudine vi ha tra un complesso di reminiscenze (l'idea prodotta dall'oggetto) e quella ignota cagione che produsse le sensazioni, e che denominiamo oggetto? Quella che denominiamo immagine dipinta è un complesso di sensazioni e di reminiscenze; è complesso di sensazioni

e di reminiscenze la percezione o l'idea che ci facciamo di qualsivoglia corpo; e perciò non è da maravigliare che due cose della medesima specie si rassomiglino; ma chi potrà affermare che l'idea somigli a quell'incognito, (Cap. IX. §. XVI.) di cui sappiamo solol'esistenza? Non altra relazione hanno i corpi e i modi loro colle sensazioni e colle reminiscenze se non quella che hanno le cagioni cogli effetti; e tal relazione non è di somiglianza; e quale somiglianza è fra il tremolare delle fibre del corpo sonante, e la sensazione e la reminiscenza del suono? Quale fra l'azione delle molecole dello zucchero, e la sensazione e la reminiscenza del dolce? certo nessuna; dunque impropriamente i complessi delle reminiscenze furono chiamati *immagini degli oggetti* (1), non impropriamente si sarebbero chiamate *immagini delle sensazioni*, poichè tra le sensazioni e le reminiscenze è somiglianza grandissima.

## CAPITOLO XI.

### *Dell'associazione delle idee.*

§. I. A quel modo che più reminiscenze si associano talvolta per formare un solo complesso, e talvolta l'una seguita l'altra senza formare complesso, così più idee talvolta si uniscono insieme per formarne una sola e talvolta vengono l'una dopo l'altra rimanendo ciascuna nella propria interezza. La prima maniera si può dominare *associazione di composizione*; la seconda *associazione di progressione*. Dell'una si darà schiarimento più volte coll'esempio nel procedere di quest'opera; dell'altra diremo ora brevemente.

(1) Il Sig. Grassi, uomo assai benemerito alla repubblica letteraria, biasimando a ragione l'articolo della Crusca al vocabolo *Idea*, lodò il Johnston, che nel vocabolario Inglese ha posta la definizione del Locke che dice l'idea essere immagine dell'oggetto. Tanto può anche nell'animo de'sapienti l'autorità.

§. II. Mostra l'esperienza che nel più degli uomini le idee sogliono tornare all'animo con quell'ordine medesimo, che le cose fuori tengono di continuo, o sogliono tenere nel fare impressione sopra i sensi; per ciò intervieni che le idee degli effetti si legano a quelle delle cagioni, e le idee delle ragioni a quelle degli effetti; le idee dei luoghi alle idee delle cose e delle persone vedute in quelli, e de' discorsi e de' suoni uditivi, e questi a quelli. Si associano ancora in quell'ordine, che ebbero nel venire all'animo quando tenemmo alcun discorso o fra noi o con altri ordinandolo a certo fine. Il risvegliarsi delle idee ne' detti modi, cioè secondo l'ordine de' fatti passati esterni o interni, e ciò che si vuol chiamare ordine delle idee. Quindi mente, o memoria ordinata, si dirà quella, che è ben disposta a richiamare le idee ne' predetti modi. Quelle menti all'incontro nelle quali le idee si risvegliano con progressione non conforme a quella de' fatti passati, si devono denominare disordinate e confuse. L'associazione delle idee non si genera egualmente in tutti gli individui; ma in alcuni con più facilità, in altri con più tenacità, in altri con lentezza, in altri con rapidità: da queste naturali disposizioni deriva in gran parte la molta diversità che si vede essere negli ingegni (1), siccome avremo occasione di considerare in altro luogo.

§. III. Oltre le disposizioni nervose per le quali si genera l'associazione delle idee, evvi quella disposizione

(1) Chi legge le opere del Gall può essere indotto a credere che i filosofi del secolo decimottavo, tutti di concordia con *Elvecio*, abbiano negato le disposizioni de' cervelli, e che con esso lui attribuissero alla sola azione delle cose esterne sui sensi l'acquisto d'ogni intellettuale e morale facoltà. Affinchè nessuno cada in questo inganno recherò qui ciò che il Condillac dice a tale proposito. „ Il solo vantaggio che con esso noi portiamo di natura, sono gli organi ben disposti. Coloro gli organi de' quali sono acconci a ricevere impressioni vive e più variate, e che sono più suscettivi a contrarre con facilità le abitudini, diventano, secondo la specie di esse abitudini, o poeti, o oratori, o filosofi. „

de' muscoli, per cui essi prontamente si contraggono o si dilatano all'azione de'nervi; la qual disposizione, comechè sia di natura, molto si può accrescere coll'esercizio. Tale si è quella del sonatore, che rapidamente trascorre la tastiera dell'istrumento, o del cantore, che modula la voce, o del dipintore, che tratta le tavole e i pennelli.

§. IV. Le disposizioni nervee e le muscolari accresciute dall'esercizio si chiamano *abitudini*, le quali talvolta si fanno in noi sì forti che riesce poi molto difficile il perderle, e perciò fu detto che elle sono una seconda natura,

§. V. Acciocchè l'uomo possa operare ai diversi fini, che si propone, uopo è che le disposizioni nervee e le muscolari sieno fra loro in perfetta concordia. Un uomo, che avesse buone disposizioni nervee per la musica, cioè orecchio armonico, forza di affetti, ed ingegno pronto, e mancasse poi di buone disposizioni muscolari negli organi vocali per modulare le voci, e nelle mani per trattare gli istrumenti, nè cantore, nè sonatore potrebbe mai divenire. Questa considerazione sta contro il sistema del Gall, il quale avvisa che l'attitudine a questa o a quell'arte dipenda dalla costruzione di un determinato organo cerebrale. L'esperienza ci mostra che a divenir perfetto in un'arte molte disposizioni si richieggono, cioè delicato sentire e diverso secondo le arti diverse, forza di attendere, e di associare le idee, organi muscolari acconci a questa o a quell'arte ec. E sarà egli verisimile che ciascun artista racchiuda in un parziale organo del cervello tutte le accennate disposizioni? Non sarà piuttosto da credere che molti organi concorrano ad un medesimo effetto? Che tutte le parti del cervello, che i nervi, i visceri (che sul cervello hanno tanta potenza), che i muscoli (che possono essere ubbidienti o restii allo stimolare de'nervi) cooperino di concordia a dirigere la mente e la mano di chi pennelleggiando, o con altri mezzi imita la natura? Questa, secondo me, pare opinione da tenersi rispetto a tutte

le umane operazioni e nelle arti e nelle scienze, e nel vivere domestico e nel civile.

## CAPITOLO XII.

### *Delle idee astratte.*

§. I. Posciachè l'uomo avrà associate in varii complessi le reminiscenze relative alle sensazioni in lui prodotte da questo e da quel corpo, potrà dissociarle, o vogliam dire scomporle in virtù dell'attenzione che egli potrà volgere agli elementi di esse. Abbia l'uomo l'idea di una fragola, e volga l'attenzione alla reminiscenza del rosso, uno degli elementi di essa idea. Tale reminiscenza resterà allora come separata dalle altre. (Cap. VIII. § II), e perciò è che lo converrà il nome di astratta, che vale quanto dissociata dal suo complesso. Qui si vuole avvertire che la detta reminiscenza astratta non sarà semplice come furono le sensazioni in noi quando non avevamo l'idea de'corpi, perciocchè essa reminiscenza non lascerà di essere associata in qualche modo, comechè debolmente, all'idea de'corpi, delle quali fa parte. È dunque manifesto che in istretto significato non vi sono idee semplici: chi dice idee, dice complessi di reminiscenze: e nell'addotto caso evvi la reminiscenza relativa alla cosa che cagionò la sensazione del rosso.

§. II. Le idee astratte sono complessi di reminiscenze dissociate dai loro complessi maggiori riferibili alle cose: ora se queste idee associeremo di nuovo nei medesimi complessi, avremo di nuovo le idee individuali riferibili alle cose medesime; se poi le associeremo in altri diversi modi, e senza quell'elemento che le fa essere idee individuali, avremo molte specie di idee sotto il nome di idee astratte, come faremo chiaro in appresso. Tutte le idee adunque si potranno considerare divise in due ordini, cioè in quello delle individuali, ed in quello delle astratte. E quelle e queste (il che si vedrà sempre più

chiaro in appresso) sono composte di reminiscenze; e perciò è che saremo costretti a stabilire che, essendo e le une e le altre effetti delle sensazioni, non si può supporre che sieno anteriori alle sensazioni stesse, quali sarebbero se fossero innate, come le supponessero i platonici. Il costoro errore si fonda sopra le false definizioni che essi ci danno dell'idea, col sostituire alla parola idea altre parole indeterminate. Di somiglianti definizioni ho già recato un esempio, ed altri ne recherò quando si dirà della natura delle definizioni. Basti per ora questo cenno.

## CAPITOLO XIII.

### *Dei vocaboli, segni delle idee.*

§. I. Non farò qui parola delle congetture dei filosofi per indovinare in che modo fra i popoli selvaggi abbiano avuto origine le lingue: ora ciascuno che nasce, nasce tra uomini che ne hanno una, e presto impara ad associare i vocaboli alle sue idee o bene o mal composte che elle sieno. I vocaboli che alle idee si associano si dicono segni di quelle, perchè a cagione della detta associazione le richiamano prontamente all'animo di chi gli ode proferire,

§. II. Alcuni vocaboli si associano alle idee complesse relative agli individui, quali sono i vocaboli *rosa*, *pomo* e simili; per la qual cosa interviene che essi giovano all'esercizio dell'attenzione; conciossiachè ci pongono dinanzi all'animo le idee distinte l'una dall'altra, quasi a quel modo che fanno le sensazioni quando abbiamo i corpi dinanzi agli occhi; onde si può dire che il vocabolo è all'idea ciò che la sensazione è alla percezione, cioè l'anello primiero, a cui si attiene il complesso. Se dirò *cavallo*, questa parola ti porrà dinanzi all'animo l'idea di quell'animale quasi come farebbe la sensazione ottica in colui che guardasse il cavallo. Se dirò: vidi in alto mare le vele, la parola *vele*

ti sveglierà un'idea simile alla percezione di colui che dal lido volge gli occhi alla nave portata dal vento. Vocaboli somiglianti sono dai grammatici nominati *sustantivi*, perciocchè esprimono idee intere.

§. III. Altri vocaboli si associano alle idee le più astratte come sono i seguenti: *estensione, colore, sapore, odore, peso, ec.*: e ce le presentano separate dai loro complessi quasi come non facessero più parte di alcun individuo. Così considerate elle sono idee intere e perciò i vocaboli da cui sono significate, si denominano anch'essi *sustantivi*.

§. IV. Ma quante volte il vocabolo serve ad esprimere alcuna parte di un complesso da quello non disgiunta chiamasi *aggettivo*. Aggettivi sono i seguenti: *esteso, colorato, saporoso, odoroso* e simili. St fatti vocaboli non vanno mai disgiunti dai *sustantivi* significanti le idee intere, e perciò è che servono a farci distinguere in esse alcuno de' loro elementi. Le parole *rosa purpurea* ci mettono dinanzi l'idea di quel fiore denotando un suo particolare elemento.

§. V. Avendo i vocaboli le sopraddette prerogative, servono mirabilmente a comporre ed a scomporre le idee in molti modi, come farò vedere in altro luogo: per ora mi basti un esempio. Suppongo che tu sappia il valore delle parole *superficie piana, angolo retto, lati uguali*, e dico: una superficie piana chiusa da quattro lati uguali posti ad angoli retti è un quadrato: così colla parola *quadrato* vengo a comprendere in una sola le idee che prima erano disgiunte. Composta ch'io l'abbia così, potrei scomporla dicendo ad altri, che mi domandasse che cosa sia un quadrato: un quadrato è una superficie piana chiusa da quattro lati uguali posti ad angoli retti. Questa definizione gli porrebbe dinanzi all'animo le parti a lui note dell'idea significata dal vocabolo *quadrato*, la quale eragli ignota nella sua interezza.

§. VI. I vocaboli vogliono essere ben distinti gli uni dagli altri, ed ordinati secondo i particolari uffici

loro, e questo fa la grammatica. Vogliono ancora essere scelti ed ordinati in modo che rendano efficace il discorso, e questo è insegnato da una scienza che fa parte della retorica, e che si chiama l'elocuzione. La grammatica e l'elocuzione, per le quali si genera l'arte del dire, si fondano sopra la scienza delle idee, ond'è che senza conoscere questa, non sarà mai chi possa dare spiegazione perfetta intorno i precetti rettorici.

## CAPITOLO XIV.

### *De' giudizi.*

§. I. Poniamo che un uomo volga l'attenzione ad un giacinto (specie di fiore a lui ignota); ne avrà percezione composta di una sensazione ottica e delle reminiscenze relative alle sensazioni già prodotte in lui da altri fiori non molto dissimili dal giacinto. Se l'uomo stesso accosterà al naso il giacinto sentirà un odore B non più sentito, il quale chiamerà la sua attenzione; allora la sua percezione acquisterà il nuovo elemento odore B, e se l'uomo volgerà l'attenzione alla percezione che ne ha, e all'odore B, avrà il sentimento, che esso odore fa parte di quel complesso, che si denomina percezione del giacinto; se volgerà l'attenzione alla propria persona e alla detta sensazione odore, avrà il sentimento che questo odore fa parte di quel complesso, che si denomina la percezione relativa alla propria persona, o sia la percezione dell'io come da altri è chiamata. Tali sentimenti sono giudizi, che si esprimono nel modo seguente. Giudizio primo: sento che l'odore B ha la sua cagione fuori di me, ovvero sento che il giacinto è odorifero. Giudizio secondo: sento che l'odore B fa parte della percezione che ho della persona mia; ovvero io ho la sensazione odore: cioè sento l'odore. Poniamo ancora che lo stesso uomo confronti due sensazioni, o percezioni, o idee; certo egli è, che per tale confronto avrà il sentimento della differenza loro,

e che potrà esprimerlo così: l'idea A è differente, o simile, o uguale ec. all'idea B. Questo sentimento pure è un giudizio, la cui reminiscenza si associerà tosto all'idee paragonate A, e B. che acquisteranno così un nuovo elemento.

§. II. Le idee o le percezioni possono essere differenti, uguali, disuguali, avere certa proporzione, essere simili o dissimili, congiunte o disgiunte, antecedenti, o susseguenti; tali differenze, ugualianze ec. si appellano con un vocabolo comune a tutte *relazioni, o rapporti*; laonde si può dire che giudicare si è avere quel sentimento delle relazioni o de'rapporti fra le sensazioni o le idee, o le percezioni, pel quale poi ad esse vengono ad associarsi nuovi elementi.

§. III. Conciossiachè spesse volte volgiamo l'attenzione alle idee composte in addietro e ad un qualche loro elemento, e sentiamo che questo appartiene alla detta idea, furono alcuni, cui piacque di dare a somigliante giudizio il nome di giudizio analitico, cioè di giudizio che scompone l'idea (1); ma è chiaro che questa denominazione è impropria, perciocchè l'anima nel giudicare non scompone, ma sente un rapporto; pel quale sentimento le sue idee, come è detto di sopra, acquistano un nuovo elemento.

§. IV. I giudizi essendo sentimenti, sono effetti necessarii e dell'impressione delle cose esterne operanti in noi, e dello stato delle nostre idee; e perciò è che se esse l'anima è al tutto passiva; e quindi impropriamente fu detto che i giudizi sono atti dell'anima; che non è in arbitrio dell'anima il non sentire la differenza fra l'amaro e il dolce, fra la grandezza di una mano e quella di un braccio, il non sentire, a dir breve, i rapporti delle sue idee. I giudizi sono sentimenti, sono fatti interni, e in se stessi indubitabili al pari delle sensazioni, e perciò assai propriamente si contrassegnano col nome di evidenze. Ma se i giudizi sono evidenze,

(1) Vedi l'opera del Kant.

dirà alcuno, non saranno mai falsi. In se medesimi non possono essere falsi, essendo eglino sentimenti de' rapporti delle idee, cioè fatti interni indubitabili al pari delle sensazioni; ma siccome le idee possono essere false (il che si vedrà in appresso), accaderà in questo caso che i giudizi saranno veri in se rispettivamente alle cose, dalle quali discordano le idee. Ma di ciò parleremo più di proposito quando cadrà in acconcio.

§. V. Dicemmo al Cap. VIII. §. IV. che l'animo può passare da confronto in confronto, da sensazioni a sensazioni, da reminiscenze a reminiscenze, e questa operazione chiamammo il *riflettere*. Qui aggiungeremo che l'operazione medesima l'animo fa rispetto alle idee. Cotal riflettere, che va sempre accompagnato da giudizi, è ciò che si denomina il *pensare*, il qual verbo, come dice il Condillac, vale quasi pesare, metafora, che esprime con molta proprietà l'atto del confrontare reiterato. Nelle operazioni del confrontare e del riflettere è quella attività, che alcuni filosofi hanno attribuito al giudizio, che, come abbiamo detto, è operazione necessaria e passiva.

§. VI. Se ogni giudizio è un sentimento, è chiaro che esso può essere o piacevole, o dispiacevole, o molesto. Io darò ai giudizi piacevoli il nome di *piaceri intellettuali*, e ai loro contrarii di *dolori intellettuali*. Rechiamo esempio e degli uni e degli altri. Se ti viene veduto in primavera un tuo arbore pieno di frutti ti occorre subito alla mente che per somigliante ragione matureranno a te in estate molti frutti: questo tuo giudizio è un piacere intellettuale. Se considerati alcuni effetti, che si manifestano in una vivanda, della quale hai gustato, giudicherai che in essa sieno alcune qualità insalubri, il tuo giudizio sarà un dolore intellettuale. Piaceri e dolori sì fatti, che da altri furono chiamati impropriamente *morali*, sono ragione in noi di azioni diverse, come il sono i piaceri e dolori del senso (Cap. VII. §. I.). Sono poi eglino talvolta di tanta forza che vincono quella de' piaceri e dolori del senso. Il piacere

Intellettuale di dare a Roma e al mondo un segno della forza conveniente a magnanimo cittadino, fece che Muzio Scevola stendesse la mano sulle fiamme e sopportasse l'acerbità del dolore. La speranza del guadagno fa sopportare agli operai le più dure fatiche.

§. VII. Poichè abbiamo dichiarate le proprietà degli umani giudizi, diciamo alcuna cosa della proposizione, che così si chiama la significazione che del giudizio si fa con parole, perchè il far questo gioverà molto per ben comprendere quel tanto che del ragionamento diremo poi. La proposizione consta di un *soggetto* e di un *attributo* che si uniscono per via di un segno, che chiamasi *segno di congiunzione*. Nella proposizione: *il frutto è odoroso*: la parola *frutto* esprime l'idea intera è il soggetto: *è* è il segno di congiunzione: *odoroso* esprime l'elemento, che viene a far parte della detta idea, è l'attributo. Si noti che il segno *è* prende diverse forme per significare che vuole appartenere o a diversità o a pluralità di soggetti, o indicare diversità di tempi, a cui l'attributo si riferisce. Esprime la diversità dei soggetti colle forme *sono, sei, è*, la pluralità colle forme *siamo, siete, sono*: indica la diversità dei tempi colle forme: *fui, fosti, fummo, era, eri, era*, e con altre. Questo segno è in tutte le proposizioni, comechè in esse non si palesi, come non si palesa nelle proposizioni seguenti, ed in infinite altre somiglianti. I corpi pesano, gli animali muoiono, le piante fioriscono: ma nelle parole *pesano, muoiono, fioriscono* sta implicito il detto segno insieme con un aggettivo, come si può conoscere traducendo le proposizioni ne' seguenti termini. I corpi *sono pesanti*, gli animali *sono mortali*, le piante *sono fiorenti*. Tutti i verbi si possono risolvere per egual modo: dal che si vede che essi non sono altro che termini, che in se racchiudono il segno di congiunzione e l'aggettivo, che è quanto dire, che esprimono l'attributo. Basti a noi questo poco che il parlare largamente di tale materia è ufficio de'grammatici.

## CAPITOLO XV.

*Delle idee vere, delle fantastiche, e delle false.*

§. I. Si è detto altrove che le sensazioni sono in ragione composta dello stato de' nostri organi, e di quello delle cose che fanno impressione sopra di essi, il quale denominammo fatto esterno. È manifesto, che il rapporto che la sensazione ha collo stato dei detti organi del senso, e coi fatti esterni non si fa palese nella sensazione stessa; imperciocchè per poter giudicare se la debolezza, per esempio, di un odore dipenda dallo stato de' nostri organi o da quello della cosa odorifera ci è d'uopo di fare alcuni confronti come dimostrerò nel Cap. XVII; mediante questi confronti noi perveniamo a sentire il rapporto della sensazione col fatto esterno; poste queste cose veniamo a dichiarare il significato delle parole *idea vera*.

§. II. Prendo in mano un pomo A, lo palpo, lo guardo, lo accosto alle narici, lo gusto, e ne ho una sensazione tattile di liscio, quella di un certo peso, quella di un color giallognolo, quella di un grato odore, e quella finalmente di un sapore non grato. Poco di poi sento proferire le parole *pomo A*, ed avviene subito che in me si risvegliano ordinatamente tutte le reminiscenze relative alle sensazioni prodotte mi da esso. Tale complesso, secon lo la serie delle sensazioni avute, sarà un'idea vera quante volte esso non contenga altri elementi che gli espressi nella proposizione seguente: il complesso delle reminiscenze, che ho presenti all'animo, è quale fu quello delle sensazioni, che mi produsse il pomo A; ma se invece io dicessi; il pomo A, che mi produsse la sensazione tattile ec., è di un sapore non grato, verrei a dire che esso frutto ha in se la potenza, o vogliam dire la qualità di produrre in tutti i palati lo stesso effetto, che produsse nel mio. L'idea espressa dalle dette piccole potrebbe essere fal-

sa. e la sua falsità consisterebbe nella giunta di un giudizio, che de me non fu dedotto da fatti confrontati. Io non poteva sapere se il mio organo gustatorio fosse sano o mal disposto senza dedurre questo dal confronto di più fatti. Diremo dunque per le cose esposte, che idea vera (relativamente alle sole sensazioni) è quel complesso di reminiscenze che è secondo l'ordine delle sensazioni che furono prodotte dai corpi; e che idea vera relativamente all'oggetto individuo (che chiameremo idea individuale) si è quel complesso di reminiscenze che è secondo l'ordine de'fatti esterni, fra'quali si vuole annoverare ancora il sentire degli altri uomini (1). Fra poco diremo delle idee false; chè prima si vuol dire delle fantastiche.

§. III. Abbiamo veduto essere in poter nostro lo astrarre, cioè il separare le reminiscenze semplici, o le idee parziali dai complessi loro: ora osserveremo che, oltre un tal potere, è in noi quello ancora di associare

(1) Che gli uomini sentano nella tale o tale altra maniera è un fatto esterno a me, e perciò non mi si può far noto se non per la testimonianza loro; ma il giudicare se la testimonianza abbia o non abbia il giusto valore spetterà a me o a quelli che la fanno? Spetterà a me certamente; perciocchè se alcuno dicesse che spetta a' testimoni caderebbe in questa sentenza viziosa: Il testimoniao ne assicura che è buon testimoniao. Veggasi da ciò che è forza di ammettere nell'uomo individuo l'attitudine di distinguere se nelle testimonianze sia o non sia il carattere della credibilità, e che s'inganna il La Mennais affermando che l'unico criterio di verità è nel consentimento dell'uman genere. Supposto che le proposizioni, tenute per vere da tutti gli uomini, fossero tali (il che non si concede), sarebbe necessario di ammettere nell'uomo individuo due poteri. Primo, il potere di conoscere a chiari segni se sia vera o falsa la dottrina di coloro, che pongono il criterio di verità nel consentimento del genere umano; secondo, il potere di distinguere se la tale o tale altra proposizione sia di quelle, che dal genere umano sono riconosciute per vere. Il possedere questi due poteri non è il medesimo che possedere il criterio di verità? ciascuno sel vede.

insieme gli elementi astratti da questa e da quella idea, e di comporre per tal modo idee nuove. Se dall'idea di una rosa astrarrò la reminiscenza dell'odore e del colore, e dall'idea di un giglio la reminiscenza della forma, e le associerò in un solo complesso, cotai complesso, senza il giudizio che lo riferisca ad un determinato individuo, è ciò che si denomina *idea fantastica*. Idee sì fatte, composte che fossero in modo dissimile dalle idee vere, o senza il fine di recare altrui utile diletto, prenderebbero il nome di stravaganze, come quelle che sono proprie de' cervelli strambi, o de' pazzi; ma le idee fantastiche composte a somiglianza delle vere e ad un determinato fine, si denominano invenzioni, o creazioni, o poesie, e perciò i poeti ed i pittori si dicono dotati di immaginazione e di fantasia, della quale potenza faremo parola a più conveniente luogo. Veniamo all'idee false.

§. IV. Suppongo che ad un fanciullo venga veduta per la prima volta una lucciola. Egli tosto associa alla percezione di questo insetto la reminiscenza astratta relativa al calore che in lui cagionarono altri corpi luminosi, come sono per esempio i carboni accesi. Cotale reminiscenza è un elemento, che non è secondo l'ordine de' fatti esterni, de' quali fa giudizio colui che tocca la lucciola, ma un elemento astratto da altre idee, il quale viene ad associarsi all'idea significata dalla parola *lucciola*. L'idea accresciuta di un sì fatto elemento è un'idea falsa, e lo stato del fanciullo che ha quell'idea è stato di errore o d'inganno. Per questo solo esempio si può scorgere che non vi sarebbero idee false nè inganni, se non fosse in noi il potere di astrarre le reminiscenze dagli individuali complessi, e di associarle in maniera diversa da quella, con che vengono, per così dire, impresse nell'anima dalla serie de' fatti esterni. La facoltà di astrarre, e di comporre idee secondo il piacere nostro, che fa gli uomini egregi nelle belle arti, e nelle scienze, è quella stessa, per la quale siamo condotti nell'errore, e si spesso per l'errore nella infelicità.

§. V. Affinchè si veggia più chiaramente, che l'idea falsa si genera per l'aggiunta sconveniente di uno o di più elementi, farò alcune considerazioni sulla differenza che è fra l'idea incompleta e la falsa; perciocchè alcuno potrebbe darsi a credere che l'incompleta talvolta fosse falsa. Poniamo che un uomo, per alcun accidente perda l'odorato. Costui avrebbe tosto del fiore, che gli fosse recato innanzi, un'idea incompleta rispetto a quella che ne hanno gli altri; ma si potrebbe egli affermare che l'idea che ha del fiore fosse falsa? Certo è che le sue reminiscenze relative al tatto e alla vista sarebbero in lui quali sono quelle, che tutti abbiamo: acciocchè l'idea, che egli ha del fiore, si potesse denominare falsa, converrebbe che a quella si aggiungesse il seguente giudizio: il fiore non è odoroso, cioè non è in quello cagione alcuna, per la quale possa generarsi in chi ha sano l'organo olfattorio la sensazione, che si denomina odore. Un tal giudizio sarebbe una reminiscenza astratta da altre idee, ed aggiunta alla percezione del suddetto fiore. Basti questo poco a mostrare che le idee si falsificano per la giunta di alcun elemento, e non mai per difetto. E quale delle nostre idee sarebbe vera se il difetto degli elementi ne producesse la falsità? Tutte le idee, che abbiamo de'corpi, non sono forse incomplete? Stabiliamo dunque, che colui che afferma una cosa essere mancante di una sua qualità, aggiunge all'idea relativa alla cosa medesima un elemento, che non procede dall'ordine de'fatti esterni.

§. VI. Restringiamo le cose dette in questo capitolo. Idee vere sono i complessi delle reminiscenze secondo l'ordine delle sensazioni ricevute quante volte non si consideri che il rapporto delle reminiscenze colle sensazioni; idee vere (quando si considera il rapporto delle sensazioni coi fatti esterni) sono que'complessi di reminiscenze, che corrispondono alla ordinata serie de'fatti esterni. Idee fantastiche sono complessi composti di elementi astratti da questa e da quell'idea, e che non hanno per anello principale il giudizio che esse

appartengono ad alcun determinato individuo. Idea falsa è quel complesso, che si compone di reminiscenze relative a determinati individui con uno o più elementi relativi alle idee di altri individui. Questo che ora dico della falsità delle idee de' corpi si vedrà in appresso essere vero anche relativamente ad ogni altra sorta di idee, la falsità delle quali sarà sempre generata per la giunta di elementi non conforme all'ordine de' fatti.

§. VII. Poichè abbiamo detto delle idee false, porl'ordine che si consideri se i giudizi possono essere falsi in se stessi. Essendo il giudizio il sentimento de' rapporti, o delle sensazioni, o delle reminiscenze semplici, o delle idee, o, come altrove dicemmo, essendo un'evidenza, egli sarà tale ancora quando nelle idee paragonate sia falsità; e di questo che io dico, o lettore, potrò farti capace con un chiarissimo esempio. Suppongo di confrontare le idee relative a due corpi; sia l'una relativa al corpo A, che so per esperienza essere del peso di cinque libbre, l'altra relativa al corpo B, il cui peso è di sette libbre, ma io (per quanto me ne fu detto) tengo che sia di cinque. Paragono queste due idee, e sento che sono eguali: questo rapporto di uguaglianza è veramente quello delle due idee, dunque il mio giudizio non è falso in sé.

§. VIII. Se i giudizi sono in se stessi verità, o evidenze, non ne viene da ciò che sieno verità rispetto alle cose. Sono veri in sé, perchè sono il sentimento del rapporto delle idee; ma sono falsi rispetto alle cose, perchè in alcuna delle idee paragonate è aggiunta alcuna idea discordante dall'ordine de' fatti. Delle ragioni di queste male composizioni toccheremo quando cadrà a proposito; ora mi basterà di far considerare che, essendoci de' giudizi veri in se stessi, ma non tali rispetto alle cose, cui si riferiscono, ed altri che sono veri per ogni rispetto, diviene necessario di contrassegnare e quelli e questi con differenti vocaboli. I primi chiamerò dunque *verità relative* (cioè relative alle sole idee); i secondi, che risultano da idee conformi all'or-

dine degli esterni fatti, *verità reali*. Quando si tratterà de'sillogismi si conoscerà l'utilità di cotale ripartizione (1).

## CAPITOLO XVI.

*Si determina l'importante significato di alcuni verbi, coi quali sogliamo esprimere differenti giudizi.*

§. I. Per rendere chiara la scienza, che qui si tratta, fa d'uopo di determinare il perplesso significato di alcuni verbi, coi quali siamo soliti di indicare diverse sorte di giudizi; ma prima di venire a questo premetterò alcune cose, che stimo necessarie al proposito mio.

§. II. L'uomo ha abitualmente all'animo questi due giudizi: io sono; sono le cose fuori. Della verità reale di tali giudizi nessuno dubita, e nessuno dubiterà, e, comechè siano due evidenze derivate (Cap. IX.), si possono collocare nel novero delle verità fondamentali del sapere umano.

§. III. Altre verità indubitabili e fondamentali sono le seguenti: l'anima non è sempre in uno stato medesimo-in uno stato medesimo non sono sempre le cose fuori-e in brevi termini-nell'anima e nelle cose fuori succedono continui mutamenti. Dei mutamenti che avvengono nell'anima, ciascuno ha di continuo un interno sentimento. Dei mutamenti, che seguono fuori dell'ani-

(1) Sono molti libri di metafisica, che con perfetto ordine procedono da una proposizione, che esprime soltanto il rapporto delle idee paragonate, con altra proposizione simile, e così per lunga catena finchè pervengono a stabilire un'opinione o trascendentale o falsa. Libri sì fatti sono composti di verità puramente relative: e l'uomo che non le distingue dalle reali tiene per reale la dottrina fantastica logicamente dedotta. Da questa osservazione si può ricavare che l'arte dialettica non è sufficiente a preservarci dall'errore, e che anzi talvolta è molto acconcia a stabilirlo. Senza la buona osservazione de'fatti l'arte dialettica è vana o perniciosa, come a debito lungo sarà mostrato.

ma, cioè nelle cose (tra le quali pongo ancora le membra del corpo animato), siamo certi per un'evidenza derivata, come chiarirò con esempj: prendo due fiori: li veggio bellissimo e freschi, e sento che mandano odore: lascio uno di essi sopra una tavola, e pongo l'altro con lo stelo in molle entro di un vaso. Dopo alcune ore rivolgo gli occhi sopra i detti fiori, e da quello che è nel vaso ricevo le sensazioni di prima; dall'altro quella di un odore disaggradevole, e quella di un disaggradevole colore: allora mi occorreranno all'animo i seguenti giudizi: i miei sensi non sono mutati da quello che erano, perciocchè le sensazioni che mi provengono dal primo fiore e dagli altri corpi circostanti sono conformi a quelle che mi provennero poco fa, e di ciò mi fanno certo le mie reminiscenze; le sensazioni che mi vengono dal secondo fiore dovrebbero essere ancor esse quali furono dianzi: nol sono, dunque il secondo fiore si è mutato. Similmente ho dinanzi due fogli di carta, e dopo averli toccati, e di essermi fatto certo dell'esser loro, veggio risplendere in fiamma quello, che è a mano destra, e l'altro rimaner bianco, indi sparire la fiamma e in luogo delle sensazioni ottiche (il bianco e la fiamma), che ebbi da prima, ho la sensazione del nero; stendo le mani; sento l'impressione tattile del foglio a sinistra, e a destra ricevo quella sensazione, che ha colui che tocca la cenere. Da ciò concludo che le mutazioni prodotte in me ebbero la cagion loro nelle mutazioni generatesi nel foglio a destra. Per moltissime altre somiglianti esperienze vengo a stabilire che i corpi si mutano. Queste mutazioni, da me dedotte in virtù dei confronti fatti di sensazioni con sensazioni e con reminiscenze, sono i fatti esterni, che di sopra accennai. Poste queste cose, veniamo a determinare il significato del verbo conoscere.

§. IV. Dappoichè l'uomo avrà giudicato che le sue sensazioni hanno le cause loro e nelle cose fuori e nel corpo di lui, accadrà che ogni qual volta egli avrà sensazione o di odore, o di sapore ec. giudicherà che nel tale, o nel

tale altro corpo è una cagione, senza della quale quelle sue sensazioni non avrebbero luogo, e ciò è quanto dire che egli giudicherà, che in essi corpi è la qualità odorifera e saporifera ec. Questo suo giudizio è una conoscenza. Giudico che in questo corpo è una cagione del sapore, dell'odore vale quanto: - conosco che questo corpo è saporifero, ed odorifero. - Un tale giudizio è una delle prime e delle minime conoscenze, che l'uomo abbia dei corpi. Il suo conoscere si estende poi per altri somiglianti giudizi, de'quali quanto si farà maggiore il numero rispetto ad un dato corpo, tanto maggiore si dirà essere la conoscenza, che esso uomo ha di quello. Colui che giudica che l'acqua è fluida, trasparente, insipida, atta a bagnare, a riscaldarsi, a sciogliersi in vapore, ad indurarsi in ghiaccio, ha conoscenza di molti fatti relativi all'acqua; ma la conoscenza sua è molto minore di quella che ne hanno i chimici, i quali associano al vocabolo acqua una quantità maggiore di fatti. Per questo solo esempio si comprende che la conoscenza che abbiamo de'corpi può ampliarsi a misura delle nostre osservazioni, cioè del nostro attendere ordinatamente ai fatti, ed a misura de'giudizii che a mano a mano veniamo associando alle idee che dinanzi avevamo.

§. V. Dalle cose dette si ricava 1. che nessuno potrà mai dire di avere perfetta cognizione de'corpi, poiché nessuno è che possa affermare che un corpo qualsivoglia, il quale ha prodotto otto o nove effetti solamente, non sia suscettivo, mutate le circostanze, di produrne di più. 2. Che le idee, che abbiamo de'corpi, sono complessi di quelle reminiscenze, che si generano per le sensazioni, che i corpi stessi produssero in noi, e ciò è quanto dire che i corpi sono da noi conosciuti solo per gli effetti, che ne provammo nell'animo. A quelli che domandassero, che cosa sieno i corpi in se stessi, non potremmo fare altra risposta che questa; corpi sono l'incognita e mutabile cagione delle nostre sensazioni. Inutilmente ci sforzeremmo di penetrar più oltre; perciocchè ogni qual volta ci facciamo a con-

siderare ad uno ad uno gli effetti successivi prodotti dai corpi nell'anima, perveniamo ad un effetto ultimo, di là dal quale non ci è dato di conoscere.

§. VI. Restringiamo quello che si è detto del conoscere. Nella nostra persona e nei corpi esterni seguono de' mutamenti. Gli uni e gli altri si denominano *fatti*. Giudicare che nella nostra persona, o nella cosa fuori, sono le cause delle nostre sensazioni e de' nostri sentimenti, è conoscere: questo nostro conoscere si estende col crescere di somiglianti giudizi: la cognizione, che abbiamo de' corpi, non si potrà mai dire perfetta: a noi è dato solamente di salire di effetto in effetto, e pervenire ad un termine che non si può trascendere: qui sta tutto l'umano sapere, che l'intendere che cosa sieno i corpi in se, e che cosa sieno in se le qualità loro, è oltre le forze umane. (\*)

§. VII. Un altro verbo, che abbisogna di essere determinato, è il verbo *accorgersi*. Alcuni domandano se l'uomo, quando ha la prima sensazione, si accorga di averla; ma sanno egli bene che cosa si vogliono esprimere con queste parole? Vogliono forse col verbo *accorgersi* denotare lo stato di chi sente l'odore, il sapore, il suono ec.? Ma se le parole usate a significare questi stati si possono determinare precisamente col sottoporre ai sensi i corpi odoriferi, saporiferi e sonanti, perchè valersi di altri mezzi? Perchè sostituire al verbo *sentire* un altro verbo? O l'espressione *colui sente* è perfetto sinonimo dell'altra *colui si accorge*, o non è; se è, riesce inutile, anzi è pericoloso l'usare due espressioni per una cosa medesima; se non è, converrà confessare che essa sarà apportatrice di errore quante volte senza essere ben determinata sia posta in uso. Cerchiamo

(\*) I filosofi chiamati trascendenti presumono di aver forza da superare questi confini, e le pongono nella ragione, senza considerare che il ragionamento circa le cose materiali, che non prende principio dai fatti, è di necessità ragionamento fantastico. Questo, che ora si accenna, sarà dimostrato a conveniente luogo.

di determinarla, e di togliere così ogni controversia. Il verbo *accorgersi* non si usa mai senza l'accompagnamento, almeno sottinteso, di un altro verbo: si suol dire p. es. *accorgersi di* sentire un odore, *accorgersi di* aver udita la tale parola, o simile; dunque questo verbo non denota una semplice sensazione, ma un sentimento nato pel confronto di due modi almeno: questo sentimento può essere dichiarato così - sento che nella mia persona è l'odore, io sento l'odore; - ovvero così: giudico che l'odore, che sento, ha la sua cagione nel tal corpo; cioè sento che il tal corpo è odorifero. - In questi giudizi è l'idea dell'io, quella relativa alla cagione esterna, e la sensazione *odore*. A coloro dunque che domandano se l'animale, che ha la prima sensazione, si accorga di averla, risponderemo che non avendo egli l'idea della propria persona, nè quella delle cose fuori, anzi che non avendo se non una sensazione sola, non può far confronti, e per conseguente non può fare giudizi, e ciò è lo stesso che dire, che non può accorgersi. È manifesto dunque che in ogni accorgersi è il sentire, ma che in ogni sentire non è l'accorgersi: il verbo *sentire* esprime un modo semplice dell'anima: il verbo *accorgersi* un giudizio. Destuit Tracy osserva che una pura sensazione non ha virtù di avvertirci che essa ci perviene da cosa, che non è noi; perciocchè, dic'egli, il sentire d'onde essa ci viene è sentire un rapporto, cioè giudicare. Se così è (e così è veramente), come può egli avvenire che l'uomo, che ha la prima sensazione, si accorga di averla? Ciò suppone quel filosofo; ma una tale supposizione è contro le sue teoriche; perciocchè anche in questo caso la pura sensazione non ha virtù di avvertirci che essa si fa in noi; perciocchè il sentire che una sensazione è in noi si genera pel confronto che facciamo dell'idea relativa alla nostra persona colla detta sensazione; e siccome gli elementi relativi alla detta idea sono reminiscenze, è assurdo il supporre che ella possa essere anteriore alle sensazioni, o contemporanea alle prime sensazioni.

§. VIII. Si suole domandare ancora se l'uomo abbia coscienza della sua prima sensazione. Questa domanda, sebbene sia espressa con vocaboli indeterminati, è quella medesima, che fu espressa col verbo *accorgersi*, ed equivale alla seguente: se l'uomo, quando ha la prima sensazione, giudichi che ella sia nella sua persona. A cotal domanda abbiamo risposto di sopra.

§. IX. I seguaci della Scuola Scozzese con parole assai eloquenti discorrono della coscienza, e dei fatti della coscienza non osservati, come essi dicono, dagli altri filosofi; ma, determinando assai male il significato della parola *coscienza*, non apportano luce, siccome presumono, ma tenebre alle psicologiche ed alle morali dottrine: perciò è che io stimo necessario di dire qui alcuna cosa intorno questa materia. È indubitabile che vi sono de'fatti interni, e de'fatti esterni; ma è altresì indubitabile che dei fatti esterni non veniamo a conoscere se non per mezzo degli interni, cioè per mezzo delle sensazioni, che sono effetti prodotti dai fatti esterni: da tali effetti l'uomo in virtù della riflessione, sale alle cagioni loro: ma ciò facendo non esce mai da se stesso, perciocchè è ogni sensazione, ogni reminiscenza, ogni giudizio è nell'anima di lui; ma alla Scuola Scozzese pare altrimenti. Ecco come la discorre il Sig. Th. Jouffroy. « Vi sono dei fatti di che nessun senso ci fa testimonianza, e tali sono le passioni, i pensieri, i voleri; questi fatti sono da noi percepiti in tutt'altra maniera che i fenomeni del mondo materiale. » Qual differenza, domando io, è in queste due sorte di percezioni? nell'una sorta è il giudizio dedotto *che la cagione delle passioni, dei pensieri, dei voleri è nella nostra persona*; nell'altra sorta è il giudizio dedotto *che la cagione immediata e principale dello stato dell'anima nostra è nella cosa fuori*; ma ambedue sono interni modi dell'anima, per far giudizio de'quali non fa bisogno di due facoltà di natura diversa, cioè di esterna e di un'altra interna nella coscienza; ma mettiamo il Jouffroy. « Come abbiamo noi la percezio-

« ne e la fede de' fatti interni? Non l'abbiamo certa-  
 « per alcuno de' cinque sensi; e se ella ci viene per al-  
 « cun senso ci viene per un senso interno differente  
 « dagli altri, che *agisce senza organismo*, che si eser-  
 « cita per se solo quasi senso intimo, vista immediata  
 « e pura intelligenza, che veglia continuamente in noi  
 « per avvertirci di ciò che in noi accade; questa in-  
 « telligenza è la coscienza; la coscienza è dunque ri-  
 « spetto al nostro stato morale, rispetto a questo mondo  
 « interiore (che così convenientemente si può chiama-  
 « re) ciò che i sensi conformati d'organi sono al mon-  
 « do esteriore. Ciò che essi fanno sopra i loro obbietti,  
 « fa la coscienza sopra i suoi; ella può tutto che pos-  
 « sono quelli, cioè percepire, osservare, paragonare,  
 « ricordare, e immaginare. » A questo parlare, o letto-  
 re, tu avviserai che nell'uomo sia un essere interno, che  
 percepisca, cioè la coscienza, ed altri esseri esteri, che  
 similmente percepiscano e giudichino intorno materie  
 differenti da quelle, delle quali percepisce la coscienza.  
 Ma non è forse l'anima quell'unico essere, che sente,  
 che rammemora, che percepisce, che paragona? Sia che  
 ella conosca l'immediata cagione de' modi suoi dalle  
 esterne cose, sia che la conosca in se medesima, essa è  
 sempre quella, che ha tali conoscenze. L'odore, il sapo-  
 re, il suono, il colore sono modi suoi, come sono modi  
 suoi le idee d'ogni sorta, le passioni, i voleri; e di tutte  
 queste cose ella sola è che giudica siccome essere indi-  
 visibile. Certo è che, volendo giudicare del rapporto  
 delle idee relative alle sue operazioni e alle sue passio-  
 ni, non farà uso nè del naso, nè degli occhi; ma si dirà  
 per questo che in lei sia necessario un senso inorgani-  
 co? I sensi esteri le apportano le sensazioni, ed ella  
 è che le confronta e ne giudica. Per operazione del cer-  
 vello le si presentano colle idee d'ogni maniera anche  
 quelle che si riferiscono alle affezioni di lei, ed ella è  
 similmente, che le confronta e che ne giudica. I sensi  
 esteri, come l'interno organismo del cervello, sono  
 mezzi al sentire, e non esseri senzienti, come pare che

Supponga il lodato oratore Se l'anima dunque è quella, che giudica, e che pensa circa gli esterni e circa gli interni fatti, conseguita che vuote sieno di significato le parole del Sig. Jouffroy, cioè che la coscienza in rispetto al nostro stato morale, al mondo interiore, cioè che i sensi conformati d'organi sono al mondo esteriore, e che essa faccia sopra i suoi obbietti ciò che i sensi fanno sopra i loro, cioè che percepisca, paragoni, giudichi come fanno quelli. Gli organi non percepiscono, non paragonano, non giudicano, ma recano all'anima le sensazioni. Così il cervello per guisa a noi sconosciute reca all'anima le idee in diversi modi composte ed associate, ma non percepisce e non giudica; che il sentire i rapporti delle sensazioni, delle percezioni e delle idee d'ogni sorta è proprio dell'anima. Falsamente per tanto si dice che la coscienza percepisce, paragona e giudica, come se ella fosse un essere; e che i sensi fanno il medesimo.

§. X. Se il vocabolo *coscienza* usato per significare un *essere* che sente, che percepisce, che giudica, è il segno di un'idea fantastica non sarà senza determinata significazione quante volte si adopera per denotare quella specie di giudizi che l'anima fa intorno le affezioni sue proprie senza por mente alle cagioni esterne. Quindi propriamente si dirà: ho coscienza che io sento l'odore, che io ho l'idea di un fiore. che io desidero. e somiglianti espressioni saranno equivalenti a queste altre; giulico che la sensazione *odore*, che l'idea *fiore*, che il *desiderio* sono elementi della percezione relativa alla mia persona. A fare cotali giudizi non fa bisogno di un senso interno *inorganico*, ma di un'anima accorta a sentire i rapporti delle sensazioni e delle idee d'ogni maniera.

§. XI. La Scuola Scozzese, dopo avere stabilita la falsa dottrina della coscienza, facendo del potere, che ha l'anima di sentire i rapporti delle sue affezioni e i rapporti delle affezioni stesse colle esterne cagioni, due esseri di natura diversa, si fa a stabilire che nella co-

scienza sono alcuni fatti semplici e primitivi non osservati dalla scuola Lockiana, e fra questi pone il sentimento del bene e del male morale, del merito e del demerito. Questa stranissima dottrina cade per se stessa, subito che sia dimostrato il vano che la parola *coscienza* ha nella bocca dei seguaci del Reid, e subito che si conosca che l'espressione *aver coscienza* denota un giudizio: perciocchè se *aver coscienza* è giudicare, non è più un fatto semplice, essendochè ogni giudizio risulta da un confronto, ed il confronto suppone pluralità di elementi. Di questa materia parleremo a luogo più opportuno, ed allora vedremo, che l'*aver coscienza* non solamente non è un fatto semplice, ma nè anche un giudizio primitivo (vedi il Cap. XIX).

§. XII. Per le cose dichiarate nei superiori paragrafi si vede che *accorgersi*, *aver coscienza* sono verbi pressochè sinonimi del verbo *conoscere*: resta ora a notare la precisa differenza che è dall'uno all'altro. Chi dice conosco questa tal cosa esterna, dice « giudico che in questa sono o furono le cagioni di alcune mie sensazioni ». Conosco che questo fiore è odoroso, val quanto giudico che in questo fiore è la cagione dell'odo e; ma se invece dicessi: *mi accorgo* che questo fiore è odoroso, intenderei di dire « conosco in questo punto che in questo fiore è la cagione dell'odore »: dal che si vede che *conoscere* esprime un giudizio, che può essere stato fatto in addietro, e che *accorgersi* esprime un giudizio nuovo e subitaneo. Anche l'espressione *ho coscienza*, come dicemmo pur dianzi, vale conoscere, ma esprime un giudizio che si fa intorno ciò che avviene o avviene dentro di noi. Non si dirà, ho coscienza che questo fiore è odoroso, ma ben si dirà, ho l'odore cagionato da questo fiore è un modo dell'esser mio.

## CAPITOLO XVII.

*Si prosegue a determinare il significato di altri verbi che esprimono diversi giudizi congiuntamente agli effetti de' giudizi stessi.*

§. I. La prima volta che l'uomo sente dolore, non avendo conoscimento alcuno, fa movimenti indeterminati (Cap. VII. §. I.), coi quali la natura sua (e in ciò è manifesto il consiglio della Provvidenza) è intesa a togliere esso dolore, o a conseguire il piacere. Ma che cosa interviene poi quando dall'esperienza è stato istruito intorno le cagioni del suo dolore? Primieramente esso giudica che il dolore può essere allontanato (e dolore intellettuale) è in lui anche la mancanza di un piacere goduto altre volte); secondamente, dopo quel giudizio, l'idea della cosa acconcia al buon fine si fa vivissima, e si genera nell'animo un subito commovimento, uno sforzo, pel quale si fanno vive anche tutte le idee dei mezzi, i quali già furono conosciuti profittevoli. Quando l'uomo è nello stato penoso, che è il primo de' sopra descritti, e che giudica di poter sostituirgli uno stato di piacere, dicesi che egli sente *bisogno*. Quando poi è nel secondo stato, dicesi che sente *desiderio*. Dunque *sentire bisogno* vale quanto essere in uno stato penoso, giudicando di poter sostituire a questo uno stato di piacere. Sentir *desiderio*, o *desiderare*, val quanto sentire vivissima la ricordanza dello stato piacevole che ci manca, e quella de' mezzi valevoli a conseguirlo di nuovo con un commovimento interno diretto a questo fine. Il *desiderare* è dunque un necessario effetto del *bisogno*.

§. II. È per se chiaro che, quando l'uomo sente *bisogno*, può rivolgere l'attenzione non solo all'idea della cosa piacente, ma all'idea delle cose, che in lui producono o produssero dolore, e in questo caso egli tanto desidera o di allontanare o di distruggere esse cose. Questa sorta di desiderio appellasi *avversione*.

§. III. L'uomo che desidera, può sovente mettere ad effetto il suo desiderio, cioè operare per conseguire la cosa desiderata, e ciò avviene quando giudica che somigliante effetto non sono impedimenti. Sentire un desiderio, giudicare che non sono impedimenti a farlo contento, operare a tal fine, è ciò che domandasi *volere*. Desidero un frutto; giudico non esservi impedimenti a conseguirlo; stendo la mano, e l'ho preso: io ho voluto il frutto. Il volere dunque, o la volontà altro non è, se non il potere che abbiamo di mettere ad effetto i nostri desiderii.

§. IV. Gli atti del volere possono essere l'effetto de'moti istintivi, o di pochi o di molti giudizi. Effetti de'moti istintivi e di pochi giudizi sono sempre i voleri degli animali bruti, degli infanti, e talvolta anche quelli degli adulti; ma in questi sono più spesso effetti di molte riflessioni; perciocchè gli adulti prima di operare sono soliti di por mente, se le opere loro sieno per giovare o per nuocere, e se sieno secondo certi fini, di por mente ancora ai mezzi valevoli a condurle a effetto; e così dopo molte considerazioni si determinano e vogliono. Questa multiplice riflessione chiamasi *deliberazione*. Dicemmo al cap. VIII §. II. che l'attenzione negli animali è da principio l'effetto delle sole sensazioni, ora è facile conoscere, che negli uomini adulti è più spesso l'effetto delle deliberazioni (1).

§. V. La potenza di deliberare è propria dell'uomo.

(1) La Scuola Scozzese per mettere in odio al volgo la filosofia, che non presume di trascendere i fatti, predica che questa converte l'uomo in bestia, che fa dell'uomo una macchina. Coloro che vorranno por mente a questa facoltà di deliberare vedranno chiaramente quanto quella imputazione sia calunniosa. Ma quelli che per un eccessivo amor di se stessi vorrebbero persuadersi di non essere uomini, non si contentano di avere la facoltà di deliberare, e desiderano una qualche facoltà celeste: molto è se costoro non si vergognano di essere forzati a confessare di avere il cuore e gli altri visceri in comune coi bruti.

mo, e lui sublima sopra tutti gli animali, e lo rende acconcio a combattere i naturali appetiti, ed a vincerli, e lo fa degno di premio e di castigo: che se egli non fosse dotato di tale prerogativa, vivrebbe senza merito e senza demerito a modo di bestia; ma per essa avviene che in lui possono e le minacce delle pene, e le speranze de'premi, e le riprensioni, e le esortazioni e i consigli della religione: motivi potentissimi a contrabalanziare ed a vincere sovente i pravi desiderii, ed a fare che l'uomo operi secondo l'utilità dell'umana famiglia.

§ VI. Per quello che è detto potrà parere, che, se ciascuno degli uomini fosse nutrito di vera sapienza sì che avesse all'animo tutti i motivi di operare il bene, non dovesse mai deviare dal diritto cammino della giustizia: pure questa perfetta virtù, che Cicerone giudica propria del sapiente, non fu mai vista nel mondo, per ciòchè noi, sebbene istruiti intorno ciò che conviene o che disconviene, operiamo sovente contro il decoro e la giustizia, onde quel detto: veggio il migliore ed al peggior mi appiglio. Di questo nostro procedere sono principal cagione le affezioni o le passioni, che hanno forza di turbare le nostre deliberazioni per modo che, vincendo spesso i più ragionevoli motivi, ci spingono ad operare contro i consigli della prudenza. Il mostrare qualesia la forza degli affetti o delle passioni, chiamate morbi dell'animo, e l'indicarne i rimedii, è ufficio de' filosofi morali: debito nostro è di distinguerne le differenze classificandole e contrassegnandole con vocaboli determinati. Questo procaccieremo di fare con brevità nel seguente capitolo.

## CAPITOLO XVIII.

*Cenno intorno le inclinazioni, e affezioni,  
e le passioni.*

§ I. Il desiderio e l'avversione, come si vede per esperienza, hanno una causa nelle disposizioni, che gli

animali portano da natura. Veggiamo alcune specie propense a quello, a che altre sono avverse: ed alcune amare e disamare all'opposito. Le api cercano i fiori: le vespe le dolci frutta: le allodole e le quaglie gli aperti campi, e le aride stoppie: le pernici i monti selvaggi: le anitre i luoghi bassi e paludosi: alcuni altri volatili cercano la luce del sole, altri la fuggono. Alcuni quadrupedi vanno in compagnia, altri s'intanano solitarii. Queste sì diverse indoli de'bruti si manifestano in tutte le generazioni: e l'uomo solamente fra gli animali (come quello che può deliberando contrapporsi all'istinto) si mostra di tempo in tempo alquanto dissimile da quello che egli già fu, e le nazioni, selvaggie in un tempo, diventano civili in un altro, e si nobilitano colle scienze e colle arti, a modo che, se confronti l'antica loro salvatichezza colla novella civiltà, sei quasi condotto a pensare che elle abbiano cangiato natura; nulladimeno anche nel più alto grado della gentilezza loro, trovi in esse certe qualità, che per nessuna vicenda di tempi furono soggette a mutamento. In tutte le età, in tutti i climi, in tutti i governi gli uomini si veggono inclinati a desiderare certe cose, e ad avere in avversione certe altre. Questi moti dell'animo, che hanno radice nella natura degli organi corporali, sono il principio delle affezioni e delle passioni, delle quali faremo qui cenno.

§. II. La prima delle naturali inclinazioni che si vuol considerare, si è quella, per la quale gli uomini sono spinti a vivere insieme, e quindi a sentir piacere del piacere altrui, e dolore dell'altrui dolore. Il primo di questi sentimenti denomineremo *simpatia*, e *compassione* il secondo. Vedremo a conveniente luogo che queste affezioni sono il principio delle domestiche, e dell civili virtù: qui ci basterà l'averle accennate.

§. III. L'uomo che desidera, giudica spesso che a conseguimento del suo desiderio sono pochi e superabili ostacoli: lo stato piacevole di costui si denomina *speranza*: sperare vale quanto desiderare alcun che, gi

dicando pochi e superabili essere gli ostacoli al conseguimento del desiderio. Così chi ha in avversione, spesso giudica con dolore che possa sopravvenirgliene alcun male. Questo stato è *timore*: e il timore è pur anche lo stato di chi desidera, e giudica che al conseguimento del desiderio sono molti e difficili ostacoli. Presso alla speranza sta sempre il timore, e presso il timore la speranza: perciocchè quelli che sperano, non certi sono dell'effetto sperato, e quelli che temono, nol sono dell'effetto temuto; perciò avviene che gli amanti, gli ambiziosi e gli avari passano agevolmente dall'una all'altra di queste affezioni.

§. IV. Dalla speranza e dal timore si viene o alla certezza del bene sperato o del male temuto; quindi procedono due differenti affezioni. L'una è un sentimento piacevole, che si domanda *allegrezza*, e che si manifesta col riso e con altri esteriori segni, e secondo i suoi gradi e modi prende nome o di letizia, o di gaudio, o di tripudio. Alla certezza del male presente viene dietro quello spiacevole sentimento, che si chiama *tristezza*, che secondo i suoi gradi e modi prende nome o di malinconia, o di affanno, o di disperazione. Quella avversione poi, la quale, generandosi per lo sopravvenire di alcun evento, che si opponga ai nostri desiderii, con certo improvviso impeto occupa le potenze dell'anima, e si manifesta nel volto con segni che in altrui mettono timore, e denominata *ira*. A questa di rei quasi ebbrezza dell'animo viene seguace il desiderio della vendetta, quante volte il male non meritato ci provenga per deliberazione di alcuno.

§. V. Il desiderio, e l'avversione spesso si fanno abituali, ed allora prendono il nome di passioni. L'abito di desiderare ardentemente le cose piacenti (e il loro ben essere, se sono animate) viene con nome generale chiamato *amore*. Si amano le ricchezze, i comodi della vita ec., gli animali, e gli uomini. L'amore prende diversi nomi secondo le cose alle quali è volto, e secondo i suoi gradi. L'amore alle utilità proprie dicesi *amor*

*proprio*, e quante volte sia senza la considerazione alle utilità altrui, è amor vizioso, che per alcuni è detto *egoismo*, e questo diventa o superbia o vanità, secondo i giudizi diversi ai quali si accompagna. L'amore che move dall'istinto, che intende alla propagazione della specie, è detto *amor sensuale*, e *libidine* diventando eccessivo ed illegittimo. L'amore che è generato dalle qualità piacenti della persona e dell'animo altrui senza altra obliqua cagione di utilità si appella *amicizia*. L'amore smoderato delle ricchezze ha nome di *avarizia*, quello, similmente smoderato, alle dignità ed agli onori *ambizione*; ma temperato e congiunto al desiderio del bene comune è *modestia*;

§. VI. L'abituata avversione alle cose, agli animali, ed agli uomini dicesi *odio*; la qual passione prende pur essa, secondo i suoi gradi, e secondo le cose a cui è rivolta, nomi diversi. L'avversione che l'uomo sente delle prosperità e degli onori negli uomini indegni dicesi *disdegno*, ed è sentimento proprio degli uomini buoni, e che giudicano rettamente; ma quando essa sia intorno le altrui prosperità e gli onori meritati, e con desiderio di averli nella nostra persona, prende nome di *invidia*, che è passione abhominevole. Quando l'avversione abituale non abbia le due condizioni, che le danno la qualità del disdegno o dell'invidia, ritiene il nome generale di odio.

§. VII. Le affezioni e le passioni perturbando l'animo impediscono spesso, come dicemmo, le deliberazioni, ma non sempre a modo che l'uomo non possa richiamare alla mente diverse idee, e considerare la convenienza, o la disconvenienza delle opere, e contrapporre le proprie considerazioni alle voglie malnate, e quindi determinarsi al bene. Questa è la potenza, giovi il ripeterlo, che rende la condizione sua di gran lunga superiore a quella de'bruti, che sempre sono servi del ventre e delle libidini. E qui, o lettore, desidero che tu ponga mente che le considerazioni, dalle quali dipende l'atto deliberato, riescono a buono o a mal fine

secondo la quantità e la qualità delle idee, di che l'uomo è fornito, e che perciò manifeste appaiono le utilità che dalla sapienza, e i danni che dall'ignoranza e dall'errore provengono ai popoli,

## CAPITOLO XIX.

### *Delle idee generali.*

§. I. Il ben conoscere l'origine e la natura delle idee generali è cosa importantissima, perchè elle sono il fondamento de' ragionamenti, e materia disputata lungamente. e con poca gloria nelle antiche scuole, e piena ancor oggi di oscurità. Procacciamo noi di pervenire alla chiarezza per sentiero facile e breve. Suppongo che alcuno proferisca il nome dello scultore, che onorò questo secolo, alla presenza di persona, che lui abbia conosciuto. Al nome *Canova* si risveglia incontanente nell'animo di essa persona un'idea, che si può dividere in più complessi. Io la dividerò in tre. Complesso primo: *Idea, che ha per elementi le reminiscenze della fisionomia, delle fattezze e di altre qualità personali del Canova, come sarebbe, dell'ingegno, de' costumi, ec.* Complesso secondo: *Idea, che ha per elementi le reminiscenze relative alla sua professione.* Complesso terzo: *Idea, che ha per elementi le reminiscenze relative al suo nascimento in Italia.* Questi tre complessi sono significati dalle seguenti espressioni. Complesso primo; *Uomo bello della persona, ingegnoso, costumato ec.* Complesso secondo: *Uomo Scultore.* Complesso terzo; *Uomo italiano.* Tutto ciò era ristretto nella parola *Canova*. Tale idea così ristretta è un'idea individuale, poichè le reminiscenze, onde è composta, corrispondono perfettamente alle sensazioni, che produsse il Canova nell'animo di chi lo conobbe. Veggiamo ora come dall'idea individuale si formi l'idea generale.

§. II. Se tralascierò di pur mente al primo ed al

terzo dei detti complessi, ed attenderò solo al secondo contrassegnato dalla parola *uomo scultore*, avrò un'idea astratta; e siccome emmi noto per esperienza che molti uomini professarono, e professano l'arte della Scultura, potrò associare la detta idea astratta al seguente giudizio: *la qualità di Scultore appartiene ed appartiene a molti individui*; così avrò composta un'idea generale. Idea generale a dunque è idea astratta, relativa a certe qualità dell'individuo, congiunta al giudizio - che esse qualità appartengono a molti individui-. Dall'esempio recato si vede che l'idea generale sopraddetta, per essere priva del primo e del terzo complesso, ha in se un numero di elementi minore di quello che è compreso nell'idea individuale.

§. III. Se penserò poi solamente al terzo complesso significato dalle parole *uomo italiano*, e lo associerò al giudizio seguente: *la qualità d'uomo italiano appartiene ad un numero di individui maggiore che quello degli Scultori-*, avrò un'idea più generale dell'altra, la quale essendo priva del primo e del secondo complesso sarà di un numero di elementi minore che quello che è nell'idea *Scultore*. Se poi nell'idea *uomo italiano* porrò attenzione solamente a quella parte, che è significata dalla parola *uomo* associandola al giudizio - *che questa qualità appartiene ad un grandissimo numero di individui* - avrò un'idea anche più generale, ma composta di un numero di elementi assai minore di quello che è compreso nelle anzidette. Medesimamente se considerando l'idea *uomo* porrò attenzione a quella sola parte di essa, che viene significata dalle parole *corpo animato*, la mia idea si farà più generale, e più scarsa di elementi; e così proseguendo di astrazione in astrazione avrò idee sempre più generali, ma sempre più scarse di elementi, come si può vedere nelle idee significate dalle parole *corpo*, *cosa*, *ente*. Da ciò che è detto fin qui si comprende facilmente che cosa intendano di significare quegli ideologi, i quali dicono che quanto le idee sono più generali tanto più hanno di estensione, e

tanto meno di compressione, e che le idee individuali hanno molto di compressione e niente di estensione. Nel linguaggio loro *essere compresso* vale avere molti elementi. *Avere estensione* vale appartenere a molti individui.

§. IV. Da quanto è detto delle idee generali si ricava che esse sono, come le altre sorte di idee, complessi di reminiscenze; e che perciò l'idea in genere si può definire - *complesso di reminiscenze* - . Per la dichiarazione fatta qui sopra intorno la graduata serie delle idee generali, agevolmente si comprende che sia ciò che si chiama specie, e ciò che si chiama genere. Idea di specie è idea astratta composta di diversi elementi relativi alle qualità che molti individui hanno in comune. Idea di genere è idea astratta composta di un numero di elementi minore di quello che è compreso nell'idea di specie, e relativi ad una quantità di individui maggiore di quella, alla quale si riferisce l'idea di specie. Ciò veggasi negli esempi seguenti :

Specie	{ Uomo Cavallo Cane Aquila	Genere (Animale)
Specie	{ Verde Rosso Giallo	Genere (Colore)
Specie	{ Dolce Amaro Salso	Genere (Sapore) Genere più esteso (Sensazioni)
Specie	{ Mefitico Aromatico Narcotico	Genere (Odore)
Specie	{ Dolce Aspro Acuto Grave	Genere (Suono)

Idee assai generali, o come altri le chiamano, uni-

versali, sono quelle, che significiamo colle parole *ente, modo, qualità, effetto, cagione, e simili*.

§. V. Nel mondo non sono che individui, ma il numero loro è sì grande che per distinguerli non potremmo assegnare a ciascuno di essi un nome proprio, e se anche il potessimo produrremmo, ciò facendo, confusione infinita: quindi è che l'unica maniera di significare le cose per nostro uso e comodità si è quella che abbiamo descritta qui sopra. Essa è di grandissimo aiuto alla memoria, come ne fanno fede le opere dei filosofi naturali, i quali registrano un infinito numero di individui sotto diverse denominazioni, sì chiaramente e distintamente, che riesce facile l'addottrinarsi nella vastissima scienza che contempla la natura. Chi vuol dunque richiamare ad arbitrio suo le cose imparate proccacci di ordinarle in diverse classi gradualì, ma non vada nel suo classificare oltre certi termini, perciocchè il ripartire soverchio genera quella confusione, che si ha in animo di evitare. Questo sia sufficiente intorno l'origine delle idee generali: a conveniente luogo si vedrà poi quanto elle sieno necessarie per comporre i ragionamenti.

## CAPITOLO XX.

### *Alcune considerazioni intorno le idee generali.*

§. I. Diverse opinioni furono fra gli antichi sapienti intorno la natura delle idee. Platone si pensò che l'anima avesse in se medesima le impronte, o vogliamo dire gli esempi di tutto ciò che è nel mondo materiale. A sì fatti incomprendibili esempj egli diede il nome di idee. Aristotele sdegnò questa opinione, ed affermò che tutte le idee ci provengono dai sensi: ma dicendo che le forme degli animali sono immagini, diede occasione a nuove dispute: imperciocchè Zenone si fece a negare queste immagini dicendo che elle sono modi dell'esser

nostro, e che per ciò non possono avere esempio di sé nelle cose. Tali opinioni si rinnovarono dopo il risorgimento delle lettere e regnarono nelle scuole fintanto che sursero due sette a disputare con tanta acerbità, che i monarchi furono costretti a metter freno alle ire loro con leggi severe. L'una fu detta de'Reali, e l'altra de'Nominali. I Reali sostenevano che le idee generali, o gli universali, come essi dicevano, sono nelle cose *a parte rei*; i Nominali, non ignari delle antiche opinioni degli Stoici, sostenevano che gli universali sono non *a parte rei*, ma *a parte mentis*, e volevano dire che essi hanno l'esistenza loro solo nell'anima nostra; finalmente si condussero ad affermare che gli universali non sono altro che nomi. Era caduta da gran tempo in dimenticanza la questione de'Reali e de'Nominali, quando l'Hobbes si fece a sostenere che le verità generali sono nominali, cioè che non sono altro che nomi. Dopo costui ragionarono intorno di esse e Locke, e Leibnizio, e Condillat: ma le vecchie questioni non furono a sufficienza chiarite; perciocchè il costoro linguaggio non fu semplice e preciso come era a desiderare. Si è mostrato che tutte le idee per noi discorse finora sono complessi di reminiscenze, e che per ciò si riferiscono alle sensazioni che in usi produssero i corpi esterni, o gli organi interni del nostro corpo (e tali vedremo essere le idee generali d'ogni sorta), e che elle sono differenti dalle idee reali in ciò che queste dipendono da una individuale unione di fatti esterni, e quelle sono complessi di elementi separati dalle idee reali, e che per conseguente non dipendono da nessuna unione intera di fatti esterni. Mostriamo ancora che le idee generali sono idee astratte congiunte al giudizio che esse qualità appartengono a molti individui; - veggiamo ora scoll'aiuto di tali verità si possano risolvere le questioni che si sono fatte intorno questa materia.

§. II. Che le idee particolari non derivino dalle generali, come stimò Platone, si vede manifestamente quando si considera che ogni idea generale è idea astrat-

ta, cioè, idea disgiunta dai complessi delle reminiscenze relative alle sensazioni. Che non sieno immagini fu dimostrato ove si osservò che la relazione che hanno le idee cogli oggetti è quella che hanno gli affetti colle cagioni, e nulla più. Con quello che è detto qui di Platone si è risposto ancora ad Aristotele, che pose in campo le forme e le immagini; per ciocchè le idee della forma degli animali, come sono quelle dell'uomo, del leone, dell'elefante ec. sono idee astratte dalle idee relative agli individui.

§. III. Venendo alle opinioni de'Reali e de'Nominali si vuol rispondere loro, che le idee generali sono *a parte rei* in quanto che le reminiscenze, ond'è composta ogni idea generale, si riferiscono a sensazioni, e le sensazioni alle cose da cui furono prodotte. Sono *a parte mentis*, poichè l'animo coll'attenzione separò da complessi relativi alle idee reali alcuni elementi, e perchè li associò ad un giudizio. Per fare risposta alle altre sottilità de'Nominali discorreremo le dottrine dell'Hobbes, che di quella setta si fece principe. Questo filosofo sostiene che le idee generali non sono altro che vocaboli. Leibnizio maravigliando che possa cadere in mente umana opinione così stravagante, risponde, che l'umano discorso è sempre catena di idee significate da vocaboli. L'Hobbes non è forse in contraddizione con se medesimo, dice il Leibnizio, quando egli parla di ciò che gli uomini hanno stabilito ad arbitrio nel dare il significato alle parole? Se ammette che queste parole significano qualche cosa, perchè si ostina ad affermare che elle sieno pure parole piuttosto che idee significate? Queste ragioni del Leibnizio sono di gran peso, nulladimeno per disarmare i seguaci dell'Hobbes fa mestieri di mostrare chiaramente quanta sia la virtù delle parole nel significare le idee. Fermiamo la mente sopra questa considerazione.

§. IV I vocaboli o si associano a reminiscenze semplici, o ad idee di pochi elementi, o a idee di moltissimi; quando si associano a reminiscenze semplici, o a idee di pochi elementi, l'animo nostro ha dinanzi a se

le dette reminiscenze, o le dette idee chiarissimamente. Se tu proferirai la parola *rosso*, all'animo mio occorrerà subito la reminiscenza significata: se proferirai la parola *rosa* medesimamente all'animo occorreranno tutti, dirò così, schierati gli elementi di quella idea; l'odore, la mollezza, la freschezza. i colori ec., reminiscenze relative alle sensazioni prodotte da quel corpo; ma non così interverrà al pronunziare di altre parole significanti idee compostissime; imperciocchè molti vocaboli ci mettono dinanzi gli anelli principali di una catena di reminiscenze, e non tutti gli altri che a quelli furono connessi quando l'idea fu composta. Ciò dichiarerò ora con un esempio tolto dall'aritmética. Se alcuno proferirà le parole *uno. due, tre, quattro* e simili, le idee significate mi occorreranno tosto all'animo in modo che vedrò quasi schierati l'uno dopo l'altro tutti gli elementi loro, ma se udirò proferire le parole *mille milione* ec. non accadrà il medesimo; che, essendo cosa contro le naturali forze il potere scorgere in un'occhiata o un migliaio, o un milione di oggetti, è similmente contro la detta forza il presentarne all'animo le reminiscenze. Che cosa mi occorre dunque al pensiero se odo proferire le dette parole? Un'idea certamente: ma quale? La reminiscenza che quelle parole sono il segno di un numero di elementi già composto con ordine tale, che posso con pari ordine scomporlo a mia volontà. Da ciò si vede che se tali vocaboli, che io denominerò *collettivi*, non ci recano dinanzi alla mente tutti singolarmente gli elementi dell'idea, ce ne ricordano gli anelli principali; quindi è che impropriamente si direbbe, che essi sono puri vocaboli e non altro. L'Hobbes, che non fece queste considerazioni, si avvisò che i vocaboli generali, che non hanno virtù di schierarci dinanzi alla mente tutti gli elementi dell'idea che denotano, fossero puramente vocaboli, e il Leibnizio, al quale fu ignota la vera natura e composizione dell'idea, non potè con evidenti ragioni confondere il suo avversario; ma dopo le dichiarazioni fatte da noi chi sarà più che voglia,

riproducendo in campo la questione de'Nominali, domandare se i vocaboli collettivi sieno puri vocaboli? Il Condillac nella sua logica si esprime così: che cosa ha mai di reale un'idea generale nell'animo nostro? Un puro nome. Se tu pensi che le idee astratte e le generali sieno altra cosa che nomi, dimmi di grazia, se il puoi, che sono elleno? Se alcuno ora ci si facesse incontro con una somigliante interrogazione, potremmo rispondergli: sono complessi di reminiscenze di un numero di elementi più o meno grande. Quel poco che detto è ci pare sufficiente alla soluzione delle questioni agitate con infinita e stucchevole prolissità nelle Scuole.

§. V. Riduciamo in breve la materia discorsa in questo capitolo. Le idee generali sono complessi di reminiscenze, e le reminiscenze hanno la cagione loro nelle sensazioni, e le sensazioni l'hanno non solo in noi, ma nelle cose esterne; quindi è che se coloro, i quali dicono l'idea generale corrispondere alle cose esterne, vogliono dire che essa ha con quelle una correlazione (cioè la correlazione che gli effetti hanno colle cagioni), dicono il vero; ma se volessero dire che l'idea è uguale o simile alle cose, direbbero il falso; perciocchè ne' corpi niente è che sia uguale o simile alle sensazioni ed alle reminiscenze. Similmente quelli, che dicono che le idee generali sono in noi, e non già nelle cose, dicono il vero; perciocchè le sensazioni e le reminiscenze nostre non possono essere nelle cose; ma se intendessero di dire che non hanno correlazione alcuna colle cose, direbbero il falso; perciocchè, come dicemmo, le idee sono in parte l'effetto delle impressioni, che in noi fecero le cose esterne. E quando dicono che alle idee astratte non corrispondono le cose esterne dicono il vero, se con queste parole intendono di dire che nell'unione de'fatti esterni, che producono l'idea, non esiste separazione alcuna, che corrisponda a quella, che l'animo fa quando attende ad alcun elemento delle idee individuali per formarne le generali; ma, se volessero dire che l'idea generale non ha correlazione

alcuna colle sensazioni, e quindi coi fatti esterni, direbbero il falso.

## CAPITOLO XXI.

*Si seguita a dire delle idee generali.*

*Dell'idea dell'unità e del numero.*

§. I. Ponendo attenzione alla sola qualità che ha un corpo di essere disgiunto dagli altri, senza pensare alle sue parti, lo chiamiamo uno; indi non ponendo mente alle altre qualità, per le quali lo denominiamo corpo, ma pensando solo a quella sua indivisibilità e disgiunzione dagli altri, ci formiamo l'idea astratta dell'unità aritmetica significata dalla cifra 1. Associando poscia questa astrattissima idea *uno* ad un'altra idea *uno* formiamo quella del *due* significato dalla cifra 2. Questa è l'idea del numero, che si accresce coll'aggiugnere unità ad unità contrassegnando progressivamente ciascun nuovo numero con nuove cifre quali sono le seguenti; 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10. Giunti che siamo a questo termine, consideriamo le dieci unità come una unità sola, e la denominiamo *decina*; e così proseguendo ad associare ad essa altre unità ed altre decine, perveniamo a fare di dieci decine una novella unità, che denominiamo *centinaio*; e per simile modo formiamo le *sasseggenti* contrassegnandole coi vocaboli e colle cifre mille, dieci mila ec. milione, bilione ec. Queste idee astratte del numero si fanno generali congiunte che sieno col giudizio, - che l'essere uno, o più, appartiene a tutte le cose, e a tutti i modi. -

§. II. Il modo che tengono gli aritmetici nel formare il linguaggio loro dovrebbe essere tenuto da tutti gli scientifici nel formare quello di ogni sorta di idee, poiché se ogni idea si distingue dalle altre per la qualità e la quantità de'snoi elementi, è manifesto che per appropriare alle idee i vocaboli è forza di numerarne prima gli elementi, e che il modo più spedito di veni-

re a questo fine si è l'incominciare dall'elemento più semplice, e l'aggiungere elemento ad elemento. Chi dal complesso presume di venire all'elemento, senza prima aver fatta alcuna regular composizione, tiene via falsa. L'aritmetico può, scomponendo i numeri, venire dal mille al cento, dal cento al dieci, dal dieci all'unità, ma come potrebbe egli far questo, se prima non avesse, cominciando dall'unità, composto il dieci, indi il cento, indi il mille? Seguitando il metodo degli aritmetici dovrebbero i filosofi in ogni materia ben comporre le loro idee, e così potrebbero agevolmente pervenire a scomporle, ed a definirle: ma i più tengono modo contrario, sforzandosi prima di ogni cosa per via delle definizioni di scomporre le idee dai vocaboli significate, ma che può giovar loro una sì fatta scomposizione quando quelle idee sieno state bizzarramente composte? (1)

## CAPITOLO XXII.

### *Dell'idea generale dell'estensione*

§. I. Se avendo l'idea complessa relativa alla serie delle sensazioni cagionate dai punti di opposizione di un corpo qualsivoglia, penserò solamente che ciascuno di essi punti è distinto dagli altri, e fuori dagli altri senza pensare alle altre sensazioni, che que' punti produssero in me, avrò l'idea astratta dell'estensione di quel corpo, siccome dicemmo altrove: se poi senza pensare a quel corpo avrò all'animo solamente l'idea della

(1) Da quanto è detto qui si ricava che nei sistemi di filosofia, che non prendono principio dalle sensazioni, dai sentimenti primitivi e dalle reminiscenze, elementi semplicissimi delle idee non può essere linguaggio determinato, quindi nè chiarezza nè verità. Per qual ragione si vantano ancora nel mondo quelle scuole, che filosofeggiano con principii diversi da quelli, che sono originati dall'esperienza?

estensione giudicando che essa appartiene a tutti i corpi, ne avrò l'idea generale. Questa idea è suscettiva di accrescimento e di diminuzione, poichè si può aggiungere idea astratta ad idea astratta, come si può aggiungere una estensione materiale ad un'altra: e così come si toglie da un corpo una sua parte, si può per astrazione togliere da un'idea astratta di estensione uno o più de'suoi elementi. In questa maniera ci formiamo le idee astratte de' pollici, de' metri e di altre misure, delle quali ci gioviamo per conoscere quel rapporto de' corpi, che si chiama distanza; e perciò quando si dice che una cosa è più o meno distante da un'altra si vuol dire, che fra esse può stare un numero più o meno grande di determinate estensioni.

§. II. L'idea dell'estensione ridotta a que'soli elementi, de' quali abbiamo detto, è incompleta, perocchè non comprende ancora l'idea delle dimensioni, o vogliamo dire direzioni, in lungo, in largo e in profondo: è dunque da investigare come tali idee si compongano: ma prima si vuol dire dell'idea generale del moto, essendo essa necessaria per la composizione di quelle.

§. III. Formata che sia l'incompleta idea dell'estensione, della quale abbiamo parlato, se faremo attenzione che un corpo può da un dato punto in una data estensione passare ad altri punti successivi, avremo l'idea di un moto particolare, e se tralasciando di pensare a quella data estensione, avremo all'animo solamente l'idea del moto, e l'associeremo al giudizio - che esso moto può appartenere a tutti i corpi, - ne avremo l'idea generale. Ora veniamo alle dimensioni.

§. IV. Sia dato nella figura 1. un punto A egualmente distante da O e da P. È facile l'intendere che se un corpo movesse da A in O, ed un altro da A in P serbando distanze sempre crescenti, ma sempre uguali da M e da N, essi corpi si allontanerebbero tanto più l'uno dall'altro quanto più ciascuno di essi si allontanasse da A, e questo è



quanto dire che moverebbero per direzioni contrarie. L'una di queste direzioni può chiamarsi direzione a destra, l'altra a sinistra; la linea percorsa può denominarsi lunghezza. La lunghezza, preso nel mezzo di essa un punto, ha dunque una direzione a destra e l'altra a sinistra. Ora considero che uno de' corpi allontanandosi dal punto A può andare in M serbando sempre con O e con P distanze uguali, ma crescenti; e che l'altro può andare da A in N. La prima di queste direzioni contrarie chiamerò direzione per l'innanzi, e la seconda direzione per l'indietro (ponendo l'uomo che le considera nel punto A): tutta la linea percorsa denomineremo *larghezza*. Similmente posso considerare che i due corpi allontanandosi dal punto A, procedano in direzioni contrarie, serbando sempre distanze uguali, ma successivamente crescenti, dai punti MPNO. L'una di queste direzioni denomineremo direzione all'alto, e l'altra direzione al basso; e tutta la linea percorsa *profondità*.

§. V. Queste, di che ho detto, sono le direzioni in largo, in lungo, e in profondo considerate dai matematici: ma egli è chiaro che il numero delle direzioni è indefinito: imperciocchè, se si consideri il punto A come centro di una sfera, è manifesto che da quello si può concepire tirato agli indefiniti punti della superficie sferica un indefinito numero di linee, che più o meno si allontanerebbero dai tre assi, che passando per esso centro, e facendo angoli retti, denotassero l'altezza, la larghezza, e la profondità della sfera.

§. VI. Posciachè l'uomo si sarà formata l'idea dell'estensione di un dato corpo nel modo sopraddescritto considerandola in astratto, ed associando ad essa, come dicemmo di sopra, il giudizio che essa appartiene a tutti i corpi, avrà l'idea generale e completa dell'estensione. Veggiamo ora come dalla scomposizione delle idee del corpo materiale si formino le idee astratte contemplate dai geometri. Facendo attenzione alla sola lunghezza, o alla sola larghezza, o alla sola profondità di esso corpo, avremo l'idea della linea: pensando all'estremità della

linea, avremo l'idea del punto: pensando alla larghezza ed alla lunghezza senza pensare alla profondità, avremo l'idea della superficie piana: pensando a tutte le direzioni, associando ad esse l'idea de' termini loro, avremo l'idea del solido matematico.

§. VII. Tutte le idee della matematica sono formate a somiglianza di quelle, delle quali ho detto, e quindi spogliate di tutte le imperfezioni, che sono ne' corpi; da ciò procede che tenendo elle nella nostra mente sempre una stessa forma, hanno una esistenza loro propria non soggetta alla mutabilità delle cose, da cui furono astratte, e perciò si possono chiamare *idee assolute*, come avremo occasione di considerare in altro luogo. Del medesimo ordine sono diverse altre idee, delle quali pure faremo parola in appresso. Se questo è l'*assoluto* di cui parla il Kant, nessuno vorrà negargliene l'esistenza; ma noi non potremo convenire con esso lui nell'ammettere, che idee sì fatte non traggano gli elementi loro dall'esperienza; perciocchè le idee stesse dello spazio indefinito e quella del tempo, che da quel filosofo sono tenute come al tutto indipendenti dall'esperienza, sono composte di reminiscenze, come si farà chiaro ne' seguenti Capitoli.

## CAPITOLO XXIII.

### *Dello spazio indefinito.*

§. I. Facendo attenzione alla linea geometrica, senza attendere al suo cominciamento e al suo finimento, si ha l'idea della linea che chiamasi indefinita. Questa è un'idea negativa (cioè astratta senza la considerazione de' suoi termini), ed altra idea non possiamo formarci di ciò, che chiamasi infinito impropriamente; perciocchè per quanto ci sforziamo di andar oltre col pensiero, è di necessità che ci fermiamo ad un limite: ma, non ponendo mente a questo limite, veniamo ad avere, siccome ho detto, l'idea dell'indefinito.

§. II. Attendendo poi all'idea dell'estensione in lungo, in largo, e in profondo, e sottraendo da questa l'idea d'ogni confine, abbiamo l'idea dello spazio indefinito. Il Kant pretende di sostenere che l'idea dello spazio non viene dall'esperienza, e le ragioni che reca in prova della sua opinione sono queste. 1. L'idea dello spazio non ha l'origine sua dall'esperienza, poichè lo spazio è supposto come condizione, come fondamento di tutte le percezioni. 2. L'idea dello spazio non è un'idea generale, poichè non si può concepire che un solo ed unico spazio. 3. Non è un'idea astratta, poichè lo spazio senza limiti non è in nessun obbietto materiale e finito. Rispondiamo partitamente a queste difficoltà. Vero è che ora, che abbiamo l'idea de'corpi collegata con quella della distanza fra l'uno e l'altro, non possiamo giammai immaginare corpo alcuno senza immaginare la relazione che esso ha cogli altri corpi, che è quanto dire, senza immaginare lo spazio che lo divide dagli altri; ma in che modo avremmo potuto acquistare l'idea dello spazio senza avere acquistata prima l'idea delle distanze? ed acquistare l'idea delle distanze senza quella dell'estensione senza aver avuto prima il sentimento di opposizione che ci provenne dai corpi? L'idea dello spazio non è un'idea generale. Ciò si concede, poichè la proprietà di essere senza limiti non appartiene a nessuno de'corpi; ma perchè essa non è idea generale conseguita forse che non sia astratta? Non può essere tale, si dice, perciocchè l'idea dell'infinito non si può trarre da cose materiali e finite. Si è veduto di sopra che per la potezza che abbiamo di associare astrazione ad estrazione, e di sottrarre dall'idea astratte l'idea d'ogni limite, ci formiamo l'idea dell'indefinito. Il Kant supponendo che questa idea sia positiva e distinta, fonda sopra tale supposto il suo ragionamento. È facile il dimostrare che quel supposto è falsissimo. Se volgerai lo sguardo a cinque monete, ne avrai positiva e distinta percezione, e di questa, rimosse che sieno le monete, avrai distinta e precisa ricordanza; ma potrai avere nel modo stesso

positiva e distinta percezione di venti o trenta altre monete poste in mostra? Ciò non è in poter nostro. Molto meno è in poter nostro il formarci positiva e distinta l'idea di un numero maggiore del venti e del trenta. Chi è che possa sapere se una schiera di soldati sia di novanta, o di novanta due individui senza contarli, facendo uso del metodo degli aritmetici? Ma dirai forse: numerati che sieno, la cifra 92 mi offrirà tosto all'animo positiva e distinta l'idea del novanta due. T'inganni: ella ti ricorderà che hai aggiunta la decina nove volte a se stessa, più due unità; ma non ti presenterà positiva e distinta l'idea dei novanta due individui a quel modo che hai quella di cinque. Se positiva non può essere in noi l'idea d'un numero finito, potrà essere tale quella dell'infinito? Confessino i seguaci del Kant che la parola *infinito*, o per meglio dire *indefinito*, è segno di un'idea astratta o di estensione, o di durata, o di perfezione, dalla quale supponiamo tolta via l'idea de' confini: confessino che nelle menti finite ogni cosa è finita.

§. III. È anche da togliere l'errore di alcuni, i quali si fingono un essere corrispondente all'idea dello spazio. Si è veduto che la distanza di un corpo da un altro è una semplice correlazione. Tra una colonna ed un'altra, a cagion d'esempio, è interposta l'aria; tolta che fosse l'aria (o altro corpo invisibile, se vi fosse), ivi sarebbe il vuoto, cioè nulla altro infuori del rapporto dell'una colonna coll'altra, il quale certamente non è un essere. L'idea astratta di un tale rapporto aggiunta a se stessa coll'idea di tutte le direzioni, senza l'idea di alcun limite, è l'idea dello spazio indefinito, siccome dicemmo, e nulla più. Ma soggiungono: se togli da un luogo un corpo, non resta forse ivi la capacità di ricevere nuovamente il corpo medesimo, o altri corpi? e questa capacità non è ella qualche cosa? Rispondo che dove è un corpo non possono stare altri, e che, se un corpo può essere collocato in qualche punto, certo è che in quel punto non è cosa alcuna. Quelli dunque,

che dicono che lo spazio è cosa, che fu, che è, e sarà sempre, convertono un'idea astratta in un ente.

## CAPITOLO XXIV.

*Se la vista per se sola ci somministri l'idea dell'estensione, quella della forma de' corpi, e quella delle distanze.*

§. I. Sono alcuni, i quali vedendo come gli animali fanno giudizio dell'estensione, delle forme e delle distanze de' corpi solo al vederli, opinano che sì fatti giudizi si possano generare senza l'opera anteriore del tatto. Che fa bisogno delle mani, dicono essi, per conoscere se una cosa ci sia vicina, o lontana? Non sono forse gli occhi, che prima ci informano della distanza che è da noi ad un oggetto che vogliamo prendere in mano, o ad un luogo al quale ci incamminiamo? Non sono gli occhi, che ci mostrano le diverse forme de' corpi, le diverse loro grandezze? che ci menano diritto per la via, e che ci avvertono degli intoppi e de' pericoli, che ci stanno dinanzi? Mirate i ciechi: oh quanto sono mal serviti dal tatto! Hanno molti oggetti d'intorno, e non solo ne ignorano le forme e i colori, ma perfino l'esistenza: ma chi è fornito della virtù visiva è, mediante la luce, quasi a contatto coi corpi i più remoti dalla terra. Di tutte queste lodi non si vuol defraudare il senso della vista; ma perchè esso può tanto in noi di presente, conseguita forse che altrettanto potesse anche allora quando non eravamo stati istruiti dal tatto? E chi sarà, che dimostri in qual modo l'uomo coll'aiuto solo degli occhi possa giudicare che la luce è un corpo fuori di noi? La sensazione prodotta dalla luce è una semplice modificazione dell'animo, dalla quale, fintanto che è sola, non può nascere giudizio circa l'esistenza delle cose. Quale sarà il secondo elemento somministrato dalla vista, in virtù del quale possa generarsi il predetto giudizio? Forse che la luce ha virtù di far

nascere quel sentimento di opposizione che proviamo quando le nostre membra si stendono a toccare i corpi, e che fa cagione (secondo che procacciammo di mostrare), per la quale giudichiamo che i corpi sono cosa distinta da noi? Se questo è, ce lo facciamo conoscere gli avversarii della nostra sentenza, ed allora diremo di essere stati in inganno, e terremo col Gall che la sola vista si è quella, che insegnò all'uccellino di porre con sicurezza il piede sul ramo dell'albero, al quale avviossi la prima volta che uscì del nido. Dissi che ci facciamo conoscere questo per altri incontrastabili fatti, perciocchè quelli, che adducono a difesa della loro opinione, possono essere spiegati in modo assai diverso da quello, con che essi li spiegano. Contro i fatti recati dal Gall, e da'suoi seguaci, e contro le loro spiegazioni stanno quelli, che ci narrano molti altri osservatori; stanno le esperienze fatte sui ciechi dalla nascita, i quali, liberi dalle cateratte, domandati se distinguessero le cose poste loro dinanzi, diedero manifesti segni di ignorare l'origine della sensazione ottica, e per conseguente di non distinguere cosa da cosa. Ammaestrati poscia dall'esperienza distinsero colla sola virtù degli occhi le forme, e le grandezze de'corpi, e ne conobbero le distanze, e ciò avvenne quando le sensazioni ottiche furono per molto esercizio associate alle sensazioni tattili.

§. II. Dell'associarsi delle reminiscenze relative alla vista con quelle, che sono relative al tatto, abbiamo toccato altrove; ma non sarà vano il dirne qui di nuovo, e più largamente. I ciechi dalla nascita, quando loro si deprimono le cateratte, hanno già acquistata per opera del tatto l'idea dell'estensione, ma nel punto che ricevono la facoltà visiva provano una sensazione, che essendo novella, non può essere associata con alcuna reminiscenza; e a dir ciò in altri termini, hanno una sensazione ottica, e non già una percezione: non possono dunque dire: noi veggiamo un corpo. Questo, che io dico, deve necessariamente avvenire quando i risanati dalla cecità hanno la prima impressione della luce

riflessa dai corpi sugli occhi loro; ma in appresso accadrà che movendo eglino le mani ed appressandole ai corpi e prendendoli e avvicinandoli alla vista ed allontanandoli più volte, ne riceveranno sensazioni ottiche ora maggiori, ora minori, secondo la maggiore o la minor distanza, in che saranno dagli occhi loro que' corpi. Allora le reminiscenze delle sensazioni ottiche si associeranno, secondo i loro gradi di più o di meno, a quelle idee delle grandezze, delle forme, e delle distanze che i detti uomini hanno composte nell'animo per le antecedenti esperienze del tatto; e quindi accadrà che al ritornare delle sensazioni ottiche si risveglierà in essi un'idea, o di grandezza, o di forma, o di distanza, proporzionata al grado di ciascuna delle dette sensazioni ottiche.

§. III. Quell'idea che gli occhi ci somministrano delle grandezze e delle distanze è assai indeterminata, e come avvenga che ella si formi tale si può intendere ponendo mente alla prima idea, che di esse grandezze e distanze ci dà il tatto, dalla quale deriva quella degli occhi. Le idee delle grandezze e delle distanze nella mente di coloro, che non le hanno misurate coi pollici, coi piedi, o coi metri, ec., sono di necessità indeterminate; perciocchè i giudizi circa il più e il meno di grandezza o di distanza dipendono dalla maggiore o minor quantità de' movimenti fatti per giungere da un punto all'altro dell'estensione; ma di questa maggiore o minore quantità di movimenti operati non si può avere preciso sentimento. L'uomo potrà dire: ho conoscenza che, strisciando la mano da una estremità all'altra di una verga nodosa, ho una quantità di sensazioni tattili successive maggiore di quella, che ebbi strisciandola sopra di un'altra verga similmente nodosa; ma di quanto precisamente differiscano queste due quantità non potrei giudicare. Se dunque è indeterminata, come per l'addotto esempio si vede, l'idea delle grandezze e delle distanze, che si acquista mediante il movimento d'alcuno de' membri, senza fare uso dei pollici e de' metri,

che sono immutabili misure, similmente indeterminata esser dee la percezione, che delle dotte distanze ci viene mediante la vista, non avendo essa altro valore fuor quello, che dalla predetta indeterminata idea le derivò.

§. IV. Posto che il giudizio, che facciamo circa le grandezze e le distanze quando usiamo solo della vista, si fonda sopra quello, che già facemmo mediante il muovere delle membra, ed il toccare, riesce facile il dare spiegazione di alcun fatto, che in altra ipotesi non si potrebbe spiegare. Perchè avviene egli che gli occhi (pei quali si fa giudizio non molto lontano dal vero circa le grandezze e le distanze de'corpi posti in linea orizzontale) fanno spesso che non si giudica secondo verità, rispetto le distanze de'corpi che sono in alto? È facile di conoscere questo perchè, se si consideri che di momento in momento noi moviamo da un luogo ad un altro, e tocchiamo i corpi, che sono collocati in linee orizzontali, e così abbiamo frequente occasione di associare le sensazioni ottiche provenienti da quelli con l'idea delle misure che ci sono somministrate dal muovere delle membra, e dal tatto: il che non accade quando i corpi sono posti in alti luoghi, ai quali non possiamo recarci. Così avviene ancora che mediante la vista non giudichiamo con verità delle distanze de'corpi molto lontani da noi; imperciocchè le precise distanze, per esempio, de'monti e delle città, poste in linea orizzontale all'occhio del viaggiatore, producono in lui sensazioni ottiche, che non si collegano con alcuna di quelle idee, che egli acquistò delle distanze per mezzo del tatto. Che se colui, che viaggia o per terra o per mare non giudica male della distanza delle città, che gli sono in cospetto, il suo giudizio si fonda sulla maggiore o minor intensione delle sensazioni, che da quegli oggetti vengono agli occhi suoi, ricordando egli che quando ne ebbe altre somiglianti, gli fu detto che la tale città o il tal monte era lontano un certo numero di miglia.

§. V. Indizio per giudicare della distanza di al-

un oggetto sono anche le percezioni che ci vengono dalle cose poste nello spazio che è fra il detto oggetto e gli occhi nostri. Se tu avrai giudicato circa i gradi della distanza che è da te ad una nave posta in alto mare, per la qualità della sensazione ottica, che da essa ti viene, della verità del tuo giudizio sarà gran dubbio, ma se poi avvenga che fra quella nave e il luogo ove tu sei, sia una lunga schiera di navi, la probabilità che il tuo giudicare sia secondo il vero, si accrescerà molto; conciossiachè quelle navi poste a certi intervalli ti danno segno che quello spazio è diviso in molte parti, e per certa guisa misurato.

§. VI Per le cose discorse si può comprendere che se la vista ci guida e ci ammaestra, ella fa questo, perchè prima fu guidata ed ammaestrata dal tatto, e che essa non è la primitiva e vera misura delle distanze, ma solamente un segno per farne giudizio più o meno prossimo alla verità.

## CAPITOLO XXV.

### *Idee della durata.*

§. I. L' uomo può fare attenzione al succedersi de' suoi modi (ai battiti, per esempio, del suo cuore) considerandoli, non come divisibili in parti, ma come uni; e può attendere a quel succedersi soltanto, non ponendo mente a nessun'altra delle loro qualità. L'idea astratta in tale maniera è l'idea della durata. Questa idea è relativa o al passato, o all'avvenire; se è relativa al passato, si vede chiaro che ha l'origine sua dai fatti che furono; se è relativa all'avvenire, è similmente chiaro, che non potendo averla dai fatti, che per anche non sono, è forza che l'abbia avuti da quelli che furono. Veggiamo in qual modo si generino le idee relative al passato, ed all'avvenire, e quella della durata sempiterna.

§. II. L' uomo ha coscienza di essere venuto da

uno stato ad altri stati successivi, da un primo ad un secondo, da un secondo ad un terzo ec. Pensando a ciò, egli si forma le idee astratte del *prima* e del *poi*, le quali gli sono continuamente nell'animo come quelle che si rinnovano ad ogni istante. In virtù di somiglianti idee astratte compone l'idea del futuro e del passato nei modi che dirò. Attende a quel punto della durata, il quale gli sta presente, ed avendo, per le astrazioni fatte in addietro, l'idea del *poi*, questa associa all'idea del detto punto a quel modo che suole associare all'idea di una prima unità quella di una seconda, e poi di una terza ec; e così procedendo indefinitamente viene a formare una catena di idee astratte, le parti della quale distingue coi nomi di minuti, di ore, di giorni, di mesi, di anni, ec; indi, coll'aiuto di tali vocaboli percorrendo coll'attenzione gli anelli della detta catena, si avvisa di andare col pensiero nella profondità del tempo andato, e in quella dell'avvenire. Poscia non ponendo mente ai termini della durata, si fa l'idea della durata sempiterna; la quale idea è di indefinito, e non d'infinito, come suppone il Kant, e perciò torna vano anche in questo caso l'argomento, col quale il detto filosofo si studia di provare che l'idea del durare sempiterno non può avere origine dall'esperienza.

§ III. Poniamo qui un'avvertenza, che in appresso sarà necessaria a bene stabilire i principii per ragionare degli eventi futuri, ed è che *il futuro non può avere fondamento se non che nei fatti passati, non potendo averlo in quelli che per anche non sono, e che perciò ogni idea riguardante il futuro, perchè si possa dir vera, ha necessità della condizione seguente — Purché le cose seguitino a procedere secondo che procedettero.*

§ IV. Avendo detto dell'idea della durata, ci rimane a precisare il significato della parola *tempo*. Il tempo è la durata stessa, ma divisa in parti determinate in virtù di una immutabile misura a quel modo che in virtù di misure immutabili (quali sono l'on-

cia il piede ec.) è diviso in parti determinate lo spazio. Per misurare la durata ci gioviamo comunemente degli spazii percorsi da alcuni corpi; ma chiaro è che, prima di questo, è bisogno che siamo certi che i detti corpi percorrano spazii uguali in tempi uguali; essendo che un lungo spazio potrebbe essere percorso in brevissimo tempo, e in lunghissimo uno spazio corto. Prima dunque di valersi, per misurare la durata, degli spazii percorsi, è di necessità di fare uso di un'altra misura, cioè di una parte della durata medesima, la quale non sia sensibilmente mutabile. I filosofi hanno trovato per esperienze e per ragionamento, che le oscillazioni del pendolo a cicloide sono uguali ed immutabili porzioni della durata (per quanto è manifesto ai sensi, e non matematicamente); che la successione per esempio di dieci oscillazioni (considerate non già come transiti del pendolo da luogo a luogo, ma come modi che si succedono) viene ad essere immutabilmente uguale a quella di altre dieci. Così conosciuta una determinata parte della durata restò agevole il determinare le altre. Si poté sapere che un giorno era uguale agli altri, cioè che tutti i giorni erano misurabili da uno stesso numero delle dette porzioni immutabili; e finalmente si poté dividere il tempo con certa precisione nelle sue parti maggiori quali sono i mesi, gli anni, i lustri, i secoli. Si poté sapere ancora che a ciascun grado percorso dalla terra intorno al proprio asse (e apparentemente dal sole) corrisponde una proporzional parte di durata, e a dir breve, che il girar della terra è con moto equabile e come altri dicono *uniforme*. Per simile modo gli uomini si resero certi del movimento equabile di alcuni corpi artificiali, che ora denotano il tempo che passa colle parti dello spazio in che si muovono. Che se i primi popoli praticarono questa medesima arte, ciò non fecero per certa scienza, ma col supposto che gli astri si movessero equabilmente per le orbite loro. A fine di sostituire alle ipotesi il solido ragionamento fu mestieri di ritrovare la misura non sensibilmente imperfetta che

abbiamo accennata. Per le cose discorse si può facilmente comprendere, che gli spazii apparentemente percorsi dagli astri, o da altri corpi, non sono la primitiva misura del tempo, e che il Locke disse ponderatamente che ogni specie di quantità suol essere misurata con porzioni della stessa natura.

§. V. Potendosi l'idea del tempo dividere in molte parti, è manifesto che, in quanto maggior numero saranno quelle, che l'uomo può coll'aiuto dell'attenzione notare in un determinato spazio di tempo, tanto più lungo dee quello spazio parere; a quel modo che ne pare lungo uno spazio nella estensione quando da un estremo all'altro di esso sono molte cose interposte, che lo dividono, e per certa guisa lo misurano. Per tale considerazione si può conoscere ancora la ragione, per cui sembra lungo il tempo a chi aspetta alcun evento, e breve a chi sta fisso in un solo pensiero. Nel primo caso l'uomo nota molti punti determinati del tempo; nel secondo al loro succedere non attende, di guisa che per lui non esiste che un punto solo: e disse bene a questo proposito il nostro Dante: » Se ode cosa o vede, Che forte tenga a sé l'anima volta, Vassene il tempo, e l'uom non se ne avvede. »

§. VI. Ora che abbiamo veduto che sieno le idee della durata e del tempo, non sarà molto difficile il comprendere in che differisca la *rimembranza* dalla semplice *remiuiscenza*, di cui abbiamo parlato altrove. (1)

§. VII. Quando diciamo di rimembrarci di alcuna cosa, abbiamo dinanzi all'animo l'idea della detta cosa. Tale idea è senza dubbio unostato presente; ma staio presente, al quale è congiunta quella idea astratta del passato, di che abbiamo fatto menzione di sopra; perciò si può dire che la *rimembranza* è idea di qualche cosa congiunta alle idee relative ad alcuni fatti che la detta idea accompagnarono, e che più non souo. Mi viene all'animo l'idea

(1) Il Condillac distingue la *reminiscenza* dalla *rimembranza* o come altri dicono *ricordanza*, dicendo che l'una è presente,

relativa ad un uomo che io vidi già, e congiunte ad essa sono le idee o del giorno, o dell'ora, o di altre circostanze, che accompagnarono la mia percezione quando quell'uomo mi fu presente, e che ora (come l'attuale esperienza mi dimostra) non sono più. Idea sì fatta è una *rimembranza*. La potenza, che abbiamo di associa-

l'altra passata, ma con questa espressione non ben distinguere la differenza loro. Cerchiamo noi di supplire al suo difetto. Sono da distinguere tre modi dell'animo, cioè la sensazione, la reminiscenza semplice, e la ricordanza. La sensazione è quel modo dell'animo che è in noi quando i corpi fanno impressione sui sensi e tre cose si vogliono in questo fatto considerare: l'azione delle cose fuori sui nervi, la modificazione dei nervi, e il modo dell'animo. La reminiscenza semplice è quel modo dell'animo simile alla sensazione, ma che si genera senza l'attuale impressione delle cose fuori. In essa due cose si vogliono considerare: la modificazione dei nervi e il modo dell'animo. La ricordanza poi è relativa alla percezione di alcuna cosa, o di alcuna modificazione non vera, ma congiunta al giudizio (suggerito dall'esperienza) che essa idea provenne già e non proviene in quel momento da cose fuori. La reminiscenza semplice è attuale come la sensazione, e niente è in essa che ci possa fare accorti di cosa passata. La ricordanza è similmente attuale, ma porta seco, come dissi, associato un giudizio che dice: questa idea non è di cosa presente ai sensi, ma relativa a cosa remota. Abbiamo detto che le reminiscenze sono cagionate dalle modificazioni del cervello. Questa ad alcuni potrà parere un'ipotesi, ma non l'avranno per tale coloro che porranno mente ai fatti seguenti: le idee si dissociano, o stranamente si associano, o si dileguano presso che tutte per le infermità cerebrali, come sono la follia, il delirio furente etc.; si alterano ancora per l'ebbrezza, per le indigestioni, e per diverse altre malattie. I teneri fanciulli sono facili ad acquistare e dimenticare le idee, dove i vecchi tenaci nelle idee passate difficilmente ne acquistano delle nuove. Perocchè negli uni lo stato cerebrale è diverso da quello degli altri. Molti altri fatti si potrebbero recare che per brevità si tralasciano. Vero è che l'anima coll'attiva facoltà di attendere e confrontare, signoreggia il materiale istromento: ma è vero altresì che il materiale istromento mal conformato, alterato, ed infermo mal serve all'anima.

re nel detto modo le idee, chiamasi *facoltà memorativa*, o *memoria*.

## CAPITOLO XXVI.

### *Delle idee generali false.*

§. I. Diceremo che idea falsa relativamente ad un individuo è complesso di reminiscenze, alle quali uno o più elementi sono aggiunti non rispondenti ad un determinato individuale ordine di fatti. Vedremo ora che l'idea generale falsa è quella, cui similmente si congiunge alcun elemento, o alcun complesso discordante dall'ordine de' fatti relativi a quelle cose, alle quali essa idea si riferisce. Rechiamo ad esempio prima una proposizione generale vera - Tutti i corpi terrestri sono tirati verso il centro della terra - Sotto questa espressione sono due proposizioni generali. 1. I corpi furono sempre tirati verso il centro della terra - 2. I corpi saranno sempre tirati verso il centro della terra - Ambedue sono vere; vera la prima, poichè senza eccezione alcuna i corpi furono veduti da tutte le genti e da tutte le generazioni essere tirati verso il centro della terra; vera l'altra, perchè si fonda nella prima; sotto condizione che la natura continui ad essere quella che fu. Da questo esempio si vede che tutte le proposizioni generali relative ai corpi si possono considerare partite in due generi: cioè di quelle che riguardano il passato, e di quelle che riguardano il futuro. Del presente non parlo, che si può considerare come passato, poichè il momento della durata, che si chiama presente, appena è che già fu. Veniamo dunque a considerare come le idee generali del primo genere possano diventar false; che poi diremo di quelle dell'altro.

§. II. Le idee generali riguardanti il passato possono diventar false nel modo che diventano tali le idee particolari, cioè quante volte si associi ad esse un elemento, o un complesso, che non s'è nell'ordine de' fatti,

come sarebbe se all'idea, che si ha delle salamandre, si aggiungesse quello che già fu nell'opinione volgare, cioè che elle stettero nel fuoco senza morire; o che all'idea che si ha de' serpenti si aggiungesse-certì serpenti uccisero gli uomini collo sguardo.

§. III. Le idee generali relativamente al futuro possono essere false se si compongono degli elementi, onde furono composte le false relativamente al passato, quali sarebbero le seguenti: le salamandre vivono (che val quanto vissero e vivranno) nel fuoco: certi serpenti uccisero ed uccideranno gli uomini col guardo. La falsità di queste idee, siccome è manifesto, nasce da quella delle idee riguardanti il passato, le quali furono qui sopra accennate.

§. IV. Possono secondariamente falsificarsi per la cagione, che ora dichiarerò con un esempio. Mi viene presentato un pomo: ne ho la percezione, cioè la sensazione ottica accompagnata dalle reminiscenze *odore*, *sapore* ec. tolte dalle idee de' pomi altre volte veduti odorati, gustati e toccati. Cotali reminiscenze formano colla sensazione ottica un tutto di tal maniera che l'odore, il sapore ec. sono quasi presenti all'anima, non già come reminiscenze relative ai pomi odorati, toccati, e gustati in addietro, ma (per essere quelle reminiscenze fortemente associate all'attual sensazione ottica) come modi dell'oggetto dal quale essa viene prodotta. Ora si consideri che la catena delle dette reminiscenze formanti parte della percezione potrebbe discordare da quella de' fatti, che verranno dopo la sensazione ottica; perciocchè l'ordine de' fatti futuri seguitanti le sensazioni simili non è sempre uniforme a quello de' passati. Ecco un altro esempio, che meglio dichiarerà ciò che io dico. (1) Se avvenga che alcuno abbia sotto gli occhi un artificio di cera, che mirabilmente imiti la forma e

(1) Ora il lettore potrà conoscere quanto sia necessario di distinguere con diverso nome que'due stati dell'anima, l'uno de'quali io ho chiamato *idea*, e l'altro *percezione*. Per sì fatta

Il colore di un pomo, egli subito dirà che quello è un pomo vero: e perchè? perchè alla sensazione ottica, che ne ha, sono congiunte le reminiscenze *odore, sapore* ec. astratte dai pomi veri veduti in addietro, e formanti un solo tutto con essa. Essendo le sensazioni *odore, sapore* ec. venute sempre dopo quella tal sensazione ottica, accade che, rinnovandosi questa, si rinnovano ancora le reminiscenze *odore, sapore* ec. nell'ordine de' fatti passati, cioè come future alla detta sensazione ottica, e formano così nell'animo la seguente percezione-sensazione ottica portante con sè nel corpo, che è presente agli occhi, le sensazioni future *odore, sapore* ec. È manifesto che in questo caso la mentovata percezione che si accorda coll'ordine de' fatti passati, discorda da quello de' futuri, (1) e ciò è quanto dire che la percezione, che ha per primo anello la sensazione ottica prodotta dall'artificio di cera, non è ricavata dall'ordine de' fatti, poichè quelli dei quali si tratta, sono ancora nel futuro. Nel modo medesimo che si falsifica l'idea particolare, della quale si è detto, si possono falsificare molte idee generali, perciocchè elle nascono dalle particolari. Stabiliamo dunque che la falsità delle idee, sia che riguardino il passato, sia che riguardino il futuro, consiste sempre nell'associazione di uno o di più giudizi non rispondenti all'ordine de' fatti, e che non

distinzione si vedrà chiaramente che quell'errore che dicevasi del senso è della percezione in quella parte, che è composta di reminiscenze, e non già nelle sensazioni.

(1) Il Tracy stabilisce che l'errore procede da difetto che è nelle reminiscenze. Questa espressione non è chiara abbastanza; perciocchè nel caso da me recato le reminiscenze, ond'è composta la percezione, si concordano perfettamente colle sensazioni avute nel passato; non è dunque difetto in esse sotto questo rapporto. L'errore sta in ciò, che i fatti passati non si concordano coi futuri, cioè che le reminiscenze formanti la percezione non si concorderanno con quelle sensazioni, che conseguitaranno quella sensazione, che è, dirò così, il fondamento della detta percezione.

possiamo tenere che le idee riguardanti il futuro s' conformino all' ordine de' fatti se non allora quando abbiamo conosciuto per esperienza che i fatti, i quali aspettiamo, appartengono ad una catena, che nel passato fu costantemente la stessa senza eccezione alcuna; ma queste si vedrà più chiaramente quando si dirà del possibile e dell' impossibile.

§i V. L' associare alla catena delle idee de' giudizi non corrispondenti all' ordine de' fatti nel modo sopra descritto è ciò che domandasi generalizzare soverchiamente, o per dir meglio generalizzare falsamente. In questo errore cadono spesso gli animali bruti e i fanciulli e gli adulti ancora prima che l' esperienza abbia fatto conoscer loro, che a sensazioni di una stessa natura possono venir dietro serie diverse di altre sensazioni. La prima volta che il cane riceve dallo specchio quella sensazione ottica, che esso era solito di ricevere quando si affrontava con altro cane, abbaia contro lo specchio credendosi di minacciare il suo rivale; ma fatto poscia accorto dall' esperienza, se avvenga che esso rivedga l' immagine, per la quale s' ingannò, passa oltre disingannato. Molti altri errori chiamati impropriamente errori de' sensi, sono della natura dell' errore qui descritto. Alla sensazione ottica di chi guarda una torre quadrata posta in lontananza sogliono venir dietro le reminiscenze relative alle sensazioni tattili, che ha colui che tocca un corpo di forma cilindrica, alla sensazione ottica di chi mira un remo diritto immerso nell' acqua sogliono venir dietro le reminiscenze relative alle sensazioni che prova col tatto chi stende la mano ad un remo spezzato, e perciò accade che in mirare la torre quadrata in lontananza, ed il remo diritto immerso nell' acqua l' uomo inesperto s' inganna, affermando che il remo è spezzato, e la torre rotonda; ma l' inganno suo non è nel senso, poichè dal senso viene solamente la sensazione ottica mandata da quegli oggetti, la quale è quella, che deve essere in simili circostanze, e che essendo un modo semplice, siccome si disse altrove, non può far nascere

per se sola verun giudizio. Che se l'uomo nell'uno e nell'altro dei due casi dicesse: io ho la tal sensazione ottica, direbbe il vero; ma egli non afferma semplicemente ciò che gli viene all'animo per la vista, ma ciò che è nella catena delle sue reminiscenze, la quale è seconda quella dei fatti passati, ma discorda da quella de' fatti che sono per essere. Stabiliamo dunque che l'errore non è in quella parte della percezione che consta di sensazioni, ma in quella che consta di reminiscenze, cioè nell'idea, alla quale è associato un elemento falsificatore della percezione stessa. I sensi in questi casi ci danno occasione di errare, ma non errano; che se errassero, quale altra norma avremmo per conoscere se le idee sieno vere, o false?

§. VI. Non è difficile il conoscere come dal detto errore ci liberi l'esperienza. Se colui, che aspettava dall'artificio di cera le sensazioni che sono prodotte dai pomi veri, stenderà la mano ad esso, ne avrà sensazioni differenti da quelle, che aspettava, e le reminiscenze relative a queste si associeranno alla sopraddetta sensazione ottica, alla quale sono associate ancora quelle de'pomi veri; laonde accadrà che rinnovandosi poscia la mentovata sensazione ottica, l'uomo già esperto la sentirà collegata a due ordini diversi di reminiscenze; per lo che resterà perplesso nell'aspettare o l'una o l'altra delle due serie di sensazioni; sarà dunque in uno stato di incertezza e fuori d'errore.

§. VII. Affinchè più manifesta appaia la verità della esposta dottrina metterò qui sotto gli occhi del lettore in altro esempio una proposizione generale, che in se contiene uno di quegli errori, che comunemente si chiamano errori del senso; mostrerò l'origine di essa e pœcia dirò come si generi il disinganno. Errore di chi ha gli occhi offesi per soverchia impressione di luce sopra la carta ch'io guardo e rossa: proposizione generale erronea, dalla quale si deduce la particolare sopraddetta, - *Ogni sensazione di rosso ha la sua ragione nell'oggetto che fu impressione sugli occhi.* Origine

ne di questa erronea proposizione; avendo avuta la sensazione di rosso, sperimentai che coprendo di alcuna materia diversamente colorifera gli oggetti, la sensazione ottica proveniente da essi si mutò: non avendo fatta altra considerazione, restò fisso nella mia mente questo giudizio - *le sensazioni ottiche si mutarono al mutarsi degli oggetti* - questo mio giudizio fu confermato dalla testimonianza di altri uomini simili a me: e per ciò accadde che al rinnovarsi di una sensazione di natura somigliante alla predetta mi occorre all'animo il sopraccennato giudizio, il quale era conforme ai fatti passati, ma venne ad essere discordante dai fatti futuri. Cagione del disinganno - Avendo io gli occhi offesi dalla luce soverchia del sole volgo gli occhi alle pareti che negli uomini sani producono la sensazione della bianchezza, e ne ho la sensazione del rosso. Tutti gli oggetti che guardo, producono in me sensazioni della stessa natura. Vero è che l'esperienza mi ha mostrato che i corpi, che producono la sensazione della bianchezza possono mutarsi e produrre quella del rosso; ma mi ha mostrato ancora che a generare un tal mutamento sono necessarie cagioni o naturali, o artificiali, e che non è nell'ordine delle cose che somiglianti cagioni sieno venute in un subito a produrre un effetto così universale. Per tali considerazioni io vengo in pensiero che non gli oggetti circostanti si sieno mutati, ma sibbene i miei organi visivi. Un tal pensiero viene poscia confermato dalla testimonianza degli altri uomini, e quindi è che si genera nel mio animo una proposizione generale affatto diversa da quella di prima. ed è questa - *La sensazione di rosso può aver la sua principal cagione anche ne' miei organi visuali*. Formata una tale proposizione, avverrà che ogni qualvolta moltissimi oggetti faranno impressione sugli occhi miei (se non avrò altro motivo per giudicare insuori di questa sola sensazione) io sarò in dubbio se ella abbia la sua principal cagione negli oggetti, o ne' miei organi sensitivi, e sarò fuori d'errore. Quello che ho detto dell'errore dell'uomo

gli occhi del quale furono alterati dalla luce del sole, si dica di tutti gli altri errori che impropriamente sono denominati errori del senso.

§. VIII. Evvi un errore, sebbene assai raro, che da taluni potrebbe essere attribuito al senso interno, ed è questo: avviene talvolta che per alterazioni del cervello le reminiscenze si fanno sì vive, che all' uomo è avviso di vedere ciò che veramente non vede. In questo caso ancora esso uomo, per esprimere unicamente quello che sente, dovrebbe dire: Ho sensazioni ottiche quali fui solito di avere quando i corpi mi furono presenti; ma egli dice: queste sono sensazioni ottiche che hanno una cagione esterna presente. Si fatto giudizio, che discende dai fatti, è un giudizio dedotto; e perciò non si può affermare che nelle dette sensazioni ottiche sia l'errore; ma per parlare con verità si dovrebbe dire piuttosto che quelle sì vive reminiscenze danno occasione all'errore, cioè al generarsi di una associazione discordante dai fatti esterni.

§. IX. Per dichiarare quello che ho detto, farò menzione di un caso, del quale mi diede contezza il Padre Giuseppe Maria Puiati, illustre Monaco Cassinese e uomo deguissimo di fede. Mi accade più volte nell'anno, egli mi diceva, che, svegliandomi d'improvviso la notte, apro gli occhi, e senza che sia nella mia camera lume alcuno, veggio gli oggetti circostanti con quella chiarezza, che li veggio nel pieno giorno; dopo poco spazio di tempo ogni cosa mi si fa buia, e mi appariscono in vista scintille di fuoco, e striscie luminose d'ogni colore, le quali vanno a poco a poco diminuendo e si dileguano. A questo parlare io sorrisi, e dissi al padre: Voi dite di vedere, ed io stimo che quelle, che voi tenete essere sensazioni provenienti da oggetti esterni, sieno vivissime reminiscenze prodotte da qualche disordine del vostro cerebro. Volete farvi capace di questa verità? Fate porre, quando dormite, a piè del vostro letto alcun arnese a voi ignoto, e per questa esperienza conoscerete se veramente sia dato agli occhi vostri il pri-

vilegio di vedere senza luce. A questo mio parlare i Puiati stette penoso, e poi soggiuse: ora mi ricorda che essendo io giovinetto ed assai fervente nella religione svegliandomi una notte vidi aprirsi la volta della mia cella, e venirmi incontro alcuni angeli bellissimi; poco di poi m'accorsi quella essere stata un'illusione; ed ora conosco, per quello che mi avete detto, che essa proveniva da mala disposizione degli organi cerebrali; e che da questa certamente procedono anche le altre mie visioni. L'inganno del Puiati aveva indubitabilmente per sua cagione un'alterazione del cervello, ma l'errore era in una proposizione generale. Quel padre faceva, senza avvedersene, questo ragionamento: le mie sensazioni ottiche sono del tal grado; sensazioni del tal grado sono sempre l'effetto di esterna cagione; dunque mi provengono da corpi esterni ed a me presenti, o sia veggo gli oggetti. La prima proposizione di questo discorso proveniva dal senso, ed era vera; la seconda falsa, dalla quale procedeva la conseguenza similmente falsa, era nella memoria. Non diverso da questo sarebbe il discorso di colui che pensasse: che dopo il cristallo dello specchio sia il volto della persona che a quello si affaccia. Egli direbbe: la sensazione ottica che ho, è quale sono quelle che mi provengono dai volti umani; dunque dietro a questo specchio è un volto umano. Chi mai in questo caso direbbe fallace il senso della vista? certo nessuno. Se nelle sensazioni fosse errore, come alcuni pensano, non potremmo renderci mai certi della verità de' principii generali che sopra le sensazioni si fondano, e quindi non mai certi delle conseguenze de' nostri discorsi che dai principii generali discendono, come a debito luogo si vedrà. Se così è, chi vorrà affermare che la ragione abbia la virtù di correggere il senso, mentre ella stessa ha i suoi fondamenti nel senso? Molti hanno creduto che le sensazioni possano essere erronee, perchè hanno creduto che sensazioni e percezioni sieno una cosa medesima; ma le percezioni sono composte, e nel composto può essere errore: le sensazioni sono semplici, e quindi necessariamente vere.

## CAPITOLO XXVII.

*Del Sillogismo.*

§. I. Per conoscere la natura del Sillogismo si vuol por mente alla qualità delle tre proposizioni, onde è composto, le quali, sebbene non si manifestino sempre nella materialità delle parole, vi si nascondono però sotto forme diverse; donde il sillogismo prende per esse diversi nomi: ora è detto epicherema, ora entimema, ora sorite ec., ma per trasformarsi che egli faccia non cangia natura. Il sillogismo non fu creato da Aristotele arbitrariamente, ma fu da lui trovato per entro l'umano discorso, e da lui mostratoci nelle sue regolari e nude forme. Il Condorcet, parlando di questa invenzione, dice: Cette idée ingénieuse est restée inutile jusque ici, mais peut-être doit elle un jour devenir le premier pas vers un perfectionnement que l'art de raisonner et de discuter semble encore attendre<sup>(1)</sup>. Se tanto è da sperare di questa aristotelica invenzione, consideriamone con ogni diligenza le parti.

§. II. A fine di ben conoscerle facciamoci ad un esempio. Suppongo un corpo B ed un corpo C. Non so quali relazioni abbiano rispetto al loro peso: li pongo sulle bilance; conosco che stanno in equilibrio, e dico: il peso del corpo B equivale a quello del corpo C. Subito mi occorre alla mente che il peso del corpo C è di due libbre, e soggiungo; dunque il corpo B pesa due libbre. Consideriamo queste tre proposizioni. La prima, che si chiama la *premessa minore*, mi si fa nota per esperienza; la seconda che si chiama la *premessa maggiore*, fu conosciuta vera per antecedente esperienza, ed esisteva registrata nella memoria. Per ben conoscere la terza, che si denomina la *conseguenza* o la *conclusione*, poniam-

(1) Esquisse du tableau Histor. des progr. de l'esprit hum. p. 88. Paris 1822.

mo mente al modo col quale si è composta. Enuncio la minore B ha il peso di C-mi occorre all'animo la maggiore-peso di C è di due libbre.-Confronto queste due proposizioni, e sento che *peso di C* (attributo della minore) è identico a *peso di C*, soggetto della maggiore, al quale soggetto sta congiunto un altro attributo che è questo-*equivalente a due libbre*. Questo sentimento espresso in parole è la proposizione denominata *conseguenza*. L'esempio recato consta di proposizioni particolari; porgiamone un altro alquanto diverso. B ha il peso di C; ma ogni C pesa due libbre; dunque B pesa due libbre. In questo sillogismo l'attributo della minore non è identico col soggetto della maggiore, ma vi è identicamente incluso. Si vede dunque dalle dichiarazioni fatte che il sillogismo è formato di una serie di proposizioni, la prima delle quali ha il suo attributo identico col soggetto della seconda, o identicamente inclusivo; e che la seconda ha un attributo, che non era nella prima; e che la terza esprime il rapporto delle due antecedenti, cioè che l'attributo della prima, per essere identico col soggetto della seconda, viene a partecipare dell'attributo di esso soggetto; e così avviene che la minore acquistando un nuovo elemento si fa diversa da quella che era, e prende il nome di conseguenza. Il sillogismo è sempre della natura qui indicata; sebbene, come dissi, si presenti spesso sotto aspetti differenti. Ecco alcuni esempi ne' quali il sillogismo ha implicata alcuna proposizione. Antonio è buon poeta; dunque merita onore- I poeti meritano onore; dunque onorate Antonio-Non reco altri esempi, perciocchè qualunque sia la forma, sotto la quale il sillogismo si nasconde esso può essere riconosciuto facilmente da chiunque intende la natura delle idee.

§. III. È facile il conoscere che, se l'idea espressa nell'attributo della minore sia individuale, può essere altresì individuale quella del soggetto della maggiore, come nel primo esempio de' due corpi pesanti; ma più spesso il detto soggetto esprime o idea di specie, o idea di genere, e sempre di genere quando l'idea significata nell'attributo della minore sia di specie. Si conosca da

ciò quanta sia l'utilità delle idee di specie e di genere. Se le nostre idee non fossero ripartite in generi e in specie, non ci sarebbe dato di comporre per via di sillogismi se non uno scarso numero di idee nuove.

§. IV. Dalla dichiarazione del sillogismo fatta qui sopra si ricava, che qualsivoglia serie di proposizioni, che abbia estrinseca apparenza di sillogismo senza avere le qualità sopra descritte, è sofisma verbale. Per ciò è che a distinguere la forma apparente dalla vera basterà una regola sola, lasciate da parte tutte quelle che i dialettici insegnano. La regola è questa; ponimento se l'attributo della minore sia identico col soggetto della maggiore, o identicamente inclusivi, e se la conseguenza esprima questo rapporto portando seco l'aggiunta dell'attributo espresso nella maggiore. La serie de' giudizi che manca di queste proprietà, è sofisma verbale. Applichiamo la regola a quel goffo sofisma, che si trova recato ad esempio in più logiche. La carne salata fa bere e ribere; ma il bere e ribere estingue la sete; dunque la carne salata estingue la sete. Qui l'attributo della minore non è identico o identicamente inclusivo nel soggetto della maggiore; perciocchè le parole *far bere e ribere* non esprimono la stessa idea che le parole *il bere e ribere*. Lo stesso vizio è nel sofisma citato dall' *Habbes* nella sua logica. La mano tocca la penna; la penna tocca la carta; dunque la mano tocca la carta. Qui l'attributo della minore è *tocca la penna*, e il soggetto della maggiore è la *penna* non è dunque fra essi identità. Molti sofismi si trovano di questa sorta; che alla prima occhiata non appaiono tali a coloro che non penetrano nella sostanza delle idee, e loro non appaiono tali per l'incerta significazione de' vocaboli, la quale fa sì che l'uomo si pensa di vedere, per l'identità o somiglianza de' vocaboli, identità o somiglianza anche nelle idee significate. Ecco di ciò un esempio. Spetta al filosofo il dimostrare i principii; ma il primo di tutti i principii è la sensazione; dunque spetta al filosofo il dimostrarla. Qui il sofisma consiste nella parola *prin-*

*cipio*, la quale ha più significati. Il sillogismo può avere perfezione nella forma, cioè non essere sofisma verbale, ed essere sofisma rispetto alle idee. Sarà tale o quando si introducono in esso idee false, o si trasmuta in un'altra l'idea, o la questione, della quale si tratta. Di ciò avremo occasione di parlare a conveniente luogo; ora verremo a dire largamente delle proposizioni generali denominate principii, perchè da esse si derivano le conseguenze de' sillogismi.

## CAPITOLO XXVIII.

*De' principii generali, e prima delle cautele che si vogliono prendere per stabilirli.*

§. I. Le proposizioni generali prendono il nome di principii quando da esse si deriva quella serie di sillogismi, che si denomina il ragionamento. Di questo diremo a conveniente luogo; ora porta l'ordine che si dica de' suoi principii, e prima delle cautele necessarie a bene stabilirli.

§. II. La prima cautela da prendere al detto fine è di non confondere i giudizi primitivi con quelli che non sono tali; perciocchè una tal confusione sarebbe causa di errore, come si vedrà da quello che sono per dire. Procuriamo dunque di ben conoscere la differenza loro.

§. III. Abbiamo stabilito da principio che la sensazione è il fatto anteriore a tutti gli altri fatti interni. I seguaci del Reid dicono essere questa una ipotesi della Scuola del Locke, con che vengono ad affermare che possono essere all'anima alcuni fatti anteriori alla sensazione. E quali saranno cotesti fatti? Le reminiscenze forse? i giudizi? no certo, perciocchè l'une suppongono avanti di se le sensazioni, e gli altri il confronto di queste, o di quelle. Quale altro modo dell'animo dunque precederà le sensazioni? Rispondono; la percezione

intorno la propria esistenza, intorno l'io e la coscienza. Ma come si potrà egli immaginare, soggiungiamo noi che sia percezione e coscienza in chi non ha per anche sentito? Se in chi dorme profondamente senza sognare non è coscienza alcuna, si potrà credere che ella sia in chi non ha l'uso dei sensi interni e degli esterni? (1) Ma ripigliano: si conceda ancora che non esista alcun fatto interno anteriore alla sensazione, ma che per questo? Prodotta che sia la sensazione, altri fatti differenti da essa sono all'anima nel medesimo istante, per i quali ella percepisce l'esistenza di quell'essere che sente, e di quello che è sentito. Voi Lockiani dite col D'Alembert che all'uomo (affinchè egli si accorga dell'esistenza propria e di quella de'corpi esterni) fa bisogno di venire da un giudizio in un altro; ma, affermando questo, siete imbarazzati nel farci manifesto l'ordine della supposta catena di giudizi, e vi perdetevi in un abuso di congetture. Noi all'incontro diciamo, che l'uomo è fatto tale, che prodotta in lui la prima sensazione, egli distingue subito, per una legge della sua natura, se medesimo dalle altre cose, e si accorge che nelle cose stesse ciascuna parte è fuori dell'altra. Così la Scuola antilockiana con una franca sentenza presume di risolvere un difficilissimo problema. Noi non saremo del numero dei suoi seguaci; perciocchè abbiamo osservato, che quando l'uomo ha la prima sensazione ( e ciò sarà allora che il feto è giunto a certa maturità), quella sola non può avere la virtù di far nascere i seguenti giudizi - La sensazione è nell'anima - la causa della sensazione in un'altra cosa - essendo che i giudizi sono sentimenti di rapporti, e i sentimenti di rapporti suppongono i confronti, e i confronti suppongono pluralità di elementi. La

(1) Pongasi mente che quando dico *sensazioni* non intendo soltanto quei modi dell'animo, che ci provengono dai cinque sensi interni, ma quelli ancora che ci provengono dallo stato interno dei nostri organi; dai quali modi hanno origine diversi *sentimenti* primitivi, e segnatamente quelli dell'istinto.

Scuola Scozzese afferma che, oltre alle sensazioni, sono nell'anima alcune *forme*, alcune *leggi* e modi suoi proprii indipendenti dai sensi, e in questo imita Platone il quale diceva che l'anima porta con sé nascendo le idee generali. La differenza da questa antica opinione alla moderna parmi che sia, che i Platonici ammettevano le idee o forme dell'anima anteriori alle sensazioni, e i moderni le fanno nascere in quel punto che nasce la sensazione. Così con una affermazione trovano gli elementi da confrontare colla sensazione per far nascere que' giudizi dei quali abbiamo detto testè.

§. IV. Rifiutando le opinioni della Scuola Scozzese, noi poniamo per fondamento delle nostre dottrine, che la prima delle verità è la sensazione, e che non vi sono fatti interni che da questa non procedano. Posta questa sentenza non ci sarà difficile il distinguere i giudizi primitivi da quelli che non sono tali. Primitivi si diranno i giudizi, che nascono dal confronto di sensazioni con sensazioni, di reminiscenze semplici con reminiscenze semplici, o di queste con quelle, o di idee astrattissime e poco complesse. Ciò dichiareranno gli esempi. Pongo una moneta sopra di un'altra e per la sensazione, che ne ho toccandole, dico: la moneta A è uguale alla moneta B. Il mio giudizio è primitivo; ma all'incontro se io dicessi: la moneta A si combacia con la moneta C; similmente la moneta B si combacia con la moneta C; dunque le monete A e B sono eguali; que' at'ultimo giudizio non si denominerebbe primitivo; imperciocchè procederebbe da altri; ed ecco in qual modo: A è uguale a C (giudizio primitivo); B uguale a C (giudizio similmente primitivo); dunque A è uguale a B. Questo giudizio è dedotto dagli altri due. Medesimamente se dirò: la moneta A è più bella della moneta B, il mio giudizio non sarà primitivo; perciocchè esso deriverà dal confronto fatto dell'idea delle monete con un'idea astratta della bellezza, idea molto complessa, che è quanto dire composta di molti giudizi. Se immergerò la mano destra in un vaso d'acqua, e la sinistra in

un altro, e dirò: la sensazione, che ho nella mano destra, è più fredda di quella, che ho nella sinistra. il mio giudizio sarà primitivo. Non sarebbe tale se dicessi: l'acqua, che tocco colla mano destra, è più fredda di quella, che tocco colla sinistra; perciocchè in questo secondo caso non confronterei sensazione con sensazione, ma percezione con percezione. Nei giudizi primitivi non poteva essere errore, ma bensì nei delotti, poichè nelle percezioni, che sono composte, può talvolta intromettersi alcun elemento in modo non conforme all'ordine dei fatti.

§. V. Se ne' giudizi primitivi non può cadere errore, ma in quelli solamente che non sono tali, l'importanza di non confondere gli uni cogli altri è manifestata. Colui, che tiene per primitivo un giudizio che non è tale, lo tiene per indubitabile. Ora si consideri che questo potrebbe essere una verità puramente *relativa*, cioè un rapporto di due idee false, e in questo caso avverrebbe che tutte le conseguenze, che da tale giudizio si traessero, sarebbero tenute per indubitabili al pari di quello. Questa considerazione metterà in palese la falsità di una regola che ci davano gli antichi logici. Vuoi tu conoscere, dicevano essi, la bontà di un principio? Poni mente se di quello puoi dubitare, e se non puoi dubitarne, tieni per fermo che esso è buon principio. Colui che confronta idee false, senza sapere se sieno tali, sente il loro rapporto, e di ciò che sente non può dubitare, e secondo la regola ha per indubitabili tutte le conseguenze che deduce da quel suo primo giudizio. Per non poter dubitare di un principio astratto, vale a dire di una proposizione esprimente il rapporto di idee astratte uopo è di por mente se le dette idee hanno origine dai fatti; e questo che dico sarà dichiarato quando si parlerà del ragionamento e della dimostrazione. Ma veniamo alla seconda cautela necessaria a ben formare i principii generali.

§. VI. Gli uomini sono spessissimo caduti in errore per aver trascurato di osservare uno o più fatti nelle

serie di quelli, che la natura ci presenta; e in somiglianti casi è avvenuto che all'idea delle cose male osservate si è aggiunto quel giudizio, che si suole aggiungere dagli uomini volgari a moltissime idee; il giudizio è questo - *niun altro fatto rimane da osservare* - Questa aggiunta fu la radice di infiniti errori; e dico questa aggiunta, perciocchè la sola omissione de'fatti, come altrove si notò, rende incomplete, e non false le idee. Rechiamo esempi di questa sorta d'errori. Gli antichi pensarono che il fuoco fosse uno degli elementi semplici dei corpi. Questo errore nacque dall'aver trascurato di osservare che molti corpi mandano luce senza calorico; molti altri mandano calorico senza luce; se ciò avessero osservato avrebbero giudicato che la luce e il calorico sono due cose distinte, e che perciò il fuoco non è un elemento semplice. Per lungo tempo i filosofi opinarono col volgo che la terra stesse immobile. E da che procedette questo errore? Dal non aver considerato che la sensazione ottica, che abbiamo quando alcuni corpi si allontanano, non è indizio sicuro che si mova piuttosto l'uno che l'altro, e che fa d'uopo di altri fatti per assicurarsi del loro moto reale. La sensazione ottica, che ha il navigante quando guarda i lidi, è quella stessa che ha colui, che, stando sopra una nave ferma, vede altre navi in moto. Per non essere stati osservati bene questi fatti, si mantenne l'errore di Tolomeo. Moltissimi sono in fisica e in altre scienze gli errori provenienti da questa ragione, ma i due esempi qui recati bastano per molti. Ora che è detto delle due sorte di cautele necessarie a formare buoni principii generali, verrò a dire di quelli che sono fondamento dell'umano sapere, e li dividerò in due ordini; in quello dei principii generali di fatto, i quali ci servono per ragionare intorno le qualità delle cose, e in quello de'principii normali, che componiamo a certi fini, e di che ci serviamo nell'operare, e nel far giudizio delle opere umane.

## CAPITOLO XXIX.

*De' principii generali di fatto relativi al passato.*

§ I. Principio primo. *Nelle cose furono successivamente mutamenti.* Si mutò l'animo nostro, e de'suoi mutamenti fummo certi per l'interna esperienza. Si mutarono le cose esterne e di ciò fummo certi per alcuni confronti, come fu mostrato al Capo XVI. §. III.

§. II. Principio secoudo. *Non si fece mutamento in noi o nelle cose senza causa, cioè, che non fosse generato da altro mutamento.* Questa verità fu confermata continuamente dall'esperienza.

§. III. Principio terzo. *Ogni mutamento o effetto che si produce in noi o nelle cose ebbe due generi di cagioni; uno nello stato delle cose modificanti, un altro in quello delle modificabili.* Una sensazione fu più o meno viva secondo che più o meno forte fu l'azione dell'obbietto, e secondo che fu bene o mal disposto l'organo sensorio. L'impronta, che il sigillo fece sulla cera, fu più o meno profonda secondo che più o meno gagliardo fu il premere del sigillo o più o meno duttile la cera.

§. IV Principio quarto. *In tutti i casi, nei quali alcune cose modificanti (per quanto al senso si potè manifestare) furono uguali ad altre modificanti, ed alcune modificabili ad altre modificabili, gli effetti prodotti dalle une sulle altre furono uguali.* Una determinata quantità d'acido solforico p. es. di una determinata qualità, produsse sempre in eguali circostanze sopra una determinata quantità e qualità di rame uguali corrosioni: una stessa quantità di polvere da cannone di una stessa qualità in mortai di uno stesso calibro cacciò palle eguali con equal forza, e alle medesime distanze. Mille altri esempj somiglianti ci inducono a stabilire, che cause uguali ( gli stessi modifi-

cauti e gli stessi modificabili) produssero sempre effetti uguali.

§. V Principio quinto. *Certi effetti non furono veduti a procedere che da certe determinate cause.* Non si vide nascere uccello se prima non fu l'uovo; non fiore se prima non fu la pianta; non sorse casa senza che fosse il fabbricatore; non fu poema senza il poeta; non fu ragionamento in iscrittura, che prima non fosse in mente umana. Per questo principio sono infiniti gli esempi.

§. VI. Principio sesto. *Molti effetti uguali nascono spesso da cagioni diverse.* Le ruine di più edifici furono effetti o di terremoti, o di venti impetuosi, o di forze umane. Le morti di più animali furono effetti di cause diverse. Anche di questo principio sono infiniti gli esempi. La difficoltà, che hanno i giudici nel provare i delitti, non sarebbe tanta quanta è, se i danni, che soffre il consorzio civile per volontà umana, non potessero avere molte e diverse cagioni.

§. VII. Tutti i costanti collegamenti di certi effetti con certe cause si domandano *leggi di natura.* Fu una legge di natura, che nei cervelli ben costrutti le idee si associassero secondo le impressioni delle cose esterne e lo stato degli organi cerebrati; fu legge di natura che gli uomini tutti rifuggissero dal dolore, e cercassero il piacere o fisico o intellettuale; che tutti gli uomini fossero suscettivi di affezioni, e di passioni diverse. Fu legge di natura che le molecole de' corpi si attraessero ora in un modo ora in un altro secondo la diversità delle loro nature e de' loro contatti; che i corpi sublunari e la luna fossero tirati dalla terra.

§. VIII. Questi costanti procedimenti, o leggi della natura, debbono essere l'obbietto de' filosofi, perciocchè la cognizione di essi è quella vera sapienza, per la quale si argomentano gli eventi futuri; quindi parmi necessario di vedere precisamente quale sia l'idea che abbiamo degli effetti e delle cagioni, e quale sia rispetto a ciò il limite del nostro sapere. Alcuni filosofi, osservata la

congiunzione de' fatti accennata qui sopra, hanno pre-  
 teso di trapassare al di là di ciò, che ai sensi nostri si  
 manifesta. Un fatto, dissero costoro, si collega ad un al-  
 tro costantemente; questo collegamento non è un sen-  
 plice succedere dell' uno all' altro, essendo che più fatti  
 vengono l' uno dopo l' altro senza che abbiano correla-  
 zione, senza che sieno connessi. Evvi dunque nel detto  
 collegamento una causa; a questa daremo il nome di  
*causa efficiente*. David Hume a questo parlare si fa in-  
 contro dicendo. l' esperienza ci mostra il seguitare del-  
 l' effetto alla cagione, ma non ci dà l' idea di una po-  
 tenza, o vogliamo dire della connessione necessaria  
 dell' uno coll' altra. Veggiamo, egli prosegue, che certi  
 fatti vengono costantemente gli uni dopo gli altri, ma  
 non possiamo scoprire in che modo sieno collegati; a dir  
 breve, essi mostransi congiunti e non connessi. Sicco-  
 me però non possiamo avere idea di alcuna cosa, che  
 non si manifesti a noi per mezzo de' sensi, certo è che  
 non abbiamo idea di tal connessione o potenza, che i fi-  
 losofi chiamano *causa efficiente*. A questo argomentare  
 dell' Hume risponde lo Stevart (Com. di filos. mor.  
 Part. II Sez. 1): Escluderemo noi dunque come al tutto  
 insignificante una parola, che si trova in tutte le lingue  
 solo perchè esprime un' idea, della quale non possiamo  
 scoprire l' origine coll' aiuto delle teoriche di un siste-  
 ma filosofico? Non sarà egli più secondo ragione il dubi-  
 tare se quel sistema sia completo, anzi che di supporre  
 che tutti gli uomini sieno d' accordo nel fare uso di un  
 vocabolo senza significato? Questa risposta dello Stevart  
 si riduce al seguente entimema. Tutti i vocaboli usati  
 dagli uomini esprimono un' idea; dunque i vocaboli  
*causa efficiente* non sono vuoti di significato. Ciò si  
 concede, e non è da credere che l' Hume, dicendo che  
 non possiamo formarci l' idea della causa efficiente, ab-  
 bia voluto dire, che quella espressione sia vuota di si-  
 gnificato. Ma dall' avere essa un qualche significato, con-  
 seguita forse che ci dia l' idea di quello che accenna? Non  
 sono infiniti i vocaboli che ci accennano l' esistenza di

cose ignote? I medici veggendo nell'infermo alcuni effetti, che chiamano sintomi, deducono che esso ha la febbre; ma sanno egliu che cosa sia la febbre! Gli effetti della febbre ci sono noti, ma ignote ci sono le loro cagioni, e non ne abbiamo idea. Ma qui alcuno potrà dire, a che giovano dunque que' vocaboli? Giovano a denotare l'esistenza di una ignota cagione di effetti noti. Essi sono vocaboli denotanti l'idea astrattissima di un'esistenza; ma non l'idea determinata di alcuna cosa. Concludiamo dunque che sofistica e la risposta dello Stewart, e assai concludente il discorso dell'Hume.

§. IX. Affinché più manifestamente si conosca che la proposizione dell'Hume non è da essere schernita, mi studierò di esporre il discorso con che i filosofi pervennero a far congettura di quella connessione ignota tra le cause e gli effetti, che denominarono causa efficiente. Il discorso fu questo: Spesso avvenne che un fatto fu tenuto essere l'immediato effetto di un altro fatto (1), per la sola ragione che esso venne costantemente dopo l'altro; poscia si vide che que' due fatti nella catena delle cause e degli effetti non erano anelli immediati, ma che ne comprendevano frapposto un altro. Chi ci assicura pertanto, dissero, che tutte quelle cagioni e que' gli effetti che noi chiamiamo immediati siano veramente tali? Fra l'effetto A, che giudicammo procedere immediatamente da C, si può supporre, come avvenne in altri casi, che un effetto B sia l'immediata cagione di C. Questo ignoto B sarebbe stato il nesso di A con C. Tale discorso condusse i filosofi a comporre l'idea della *cagione efficiente*; i cui elementi sono - L'idea astratta di

(1) Chiarirò la mia affermazione con un esempio. Gli uomini videro che l'ambra tirava a sè i piccoli corpi, come sono le paglie, e dissero: vi sarà una causa di questo fatto. Ma da principio non seppero quale ella si fosse: per ulteriori esperienza conobbero, che del detto fatto era cagione il fluido elettrico: ecco il fatto nuovo per il quale fu spiegato il come all'appressare dell'ambra la paglia sia tirata.

una causa in generale associata alle idee di una causa nota e di un effetto noto. — Ma per questa loro composizione acquistarono forse della cagione, che giudicarono esistente, una idea determinata e pari a quella che avevano della causa particolare A e dell'effetto particolare C? No certamente. Dunque all'idea B non rispose niente di noto, se ne traggi l'astratta idea di cagione. Lo Stewart si condusse a sostenere che l'espressione *causa efficiente* abbia un significato più complesso che non ha veramente, perché si creda che vi sono de' principii indipendenti della esperienza (denominati *principii a priori*), li quali ci conducono a formare proposizioni second, la vera correlazione delle cose. Un principio *a priori*, o sia come esso lo chiama *una legge dell'anima nostra*, è quel sentimento, pel quale affermiamo che si fatti collegano per una causa efficiente. Se un cotal sentimento è indipendente dalle idee dianzi acquistate (e così afferma che sia la Scuola Scozzese), in che modo potremo assicurarci che esso non discordi da quelle leggi che sono nei fatti esterni? La verità non consiste forse nella concordia de' fatti interni cogli esterni? E non conoscendo una tale concordia, potremo noi affermare di conoscere la verità? È facile lo accorgersi che la dottrina scozzese nel caso citato è molto simile a quella di Kant (1) Parmi di aver detto abbastanza dei

La Scuola scozzese afferma che la teologia è una scienza che si fatti si trovano nella coscienza. Una tale affermazione riduce la teologia ad un puro idealismo; perciocchè la verità non sono fuori di noi, consiste nella correlazione fra fatti e idee. Se ciò non fosse, qual differenza sarebbe dai fatti delle cose, che ci sono dinanzi agli occhi? dalle deduzioni ricavate dai fatti? I sogni e le idee sono fatti solamente interni, e le idee vere sono fatti in correlazione con ciò che esiste fuori dell'anima. Se non è così, in qual modo coloro, che trovano la teologia, potranno rendersi certi che essa sia in correlazione con i fatti dei quali ragiona? che essa non sia un sogno

principii fondamentali di fatto relativi al passato: veniamo a mostrare come da questi procedano quelli che riguardano il futuro.

## CAPITOLO XXX.

### *De' principii generali rispetto al futuro.*

§. I. Relativamente al passato si hanno a dir vere quelle idee, che si conformano all'ordine de' fatti che furono: ma relativamente al futuro quali idee si dovranno chiamar vere, se i fatti, ai quali elle si vogliono riferire, non sono ancora? Vere si diranno relativamente ai fatti che per anche non sono le idee, che si conformano a quell'ordine de' fatti passati, che denominammo *leggi della natura*, sotto la condizione però che essa natura procede sempre come procedette finora. Saranno quindi vere le idee seguenti; tutti i corpi non sostenuti cadranno; tutti gli animali e tutti i vegetabili moriranno; i giorni saranno sempre di ventiquattro ore: in tutti gli anni futuri nel dì ventuno di Giugno il sole sarà presso il tropico di Cancro: in tutti i mesi futuri la luna apparirà sul nostro emisfero. Tali idee sono vere, perchè cause uguali in pari circostanze produssero sempre effetti uguali, e niuna altra ragione abbiamo in fuori di questa che ci renda certi delle cose future.

§. II. Poste le dette verità, conseguita che tutti i principii generali, stabiliti nell'antecedente Capitolo relativi al passato, sieno principii indubitabili anche rispetto al futuro.

La teologia naturale potrà chiamarsi scienza sperimentale in quanto che, considerando essa l'ordine maraviglioso che è nell'universo? deduce da quello l'esistenza della Causa ordinatrice e i suoi attributi; e in questo caso le nostre idee teologiche si diranno vere, avendo elleno correlazione con ciò che veramente esiste fuori dell'anima nostra.

## CAPITOLO XXXI.

*Si prosegue a discorrere de' principii riguardanti il passato ed il futuro. Dei principii di induzione di probabilità, di analogia, e delle ipotesi.*

§. I. Dicemmo che quante volte ci sia manifesto, che i modificanti e i modificabili sieno stati in un dato caso quali furono ne' casi antecedenti, produssero effetto uguale agli effetti antecedenti. Ora diremo (posta la condizione che la natura prosegue ad essere quale fa) che, quante volte i modificabili e i modificanti sieno uguali a quelli che furono, ed in pari circostanze, dobbiamo aspettarne i medesimi effetti. Quindi è che quelle che chiamammo leggi della natura nel passato sono tali anche per l'avvenire. L'argomentare, che prende principio dalle dette leggi, chiamasi *dedurre*, la conseguenza di tale argomentare *deduzione*.

§. II. Non di rado però avviene che i modificanti ed i modificabili ci sono poco noti, sebbene ci si manifestino molte delle loro qualità, ed alcune circostanze per le quali saremmo indotti a giudicare che i casi paragonati sieno identici. Il medico a cagion d'esempio osserva in un individuo i sintomi di una malattia, e tiene che sieno uguali a quelli che furono in molti altri individui: osserva una pozione di china, che si senti si mostra uguale a quella che sperimentò efficace in molte simili malattie, e per sì fatte osservazioni sarebbe indotto a giudicare essere identità tra i casi passati e quello che gli è presente, e quindi ad aspettare la guarigione dell'infermo: ma l'uomo accorto considera che un tale giudizio potrebbe dipendere da idee mal composte, essendo che nè lo stato interno dell'infermo nè quello della china, nè le circostanze tutte si discoprono al senso degli osservatori. Quante volte i casi sieno della qualità qui descritta, noi non abbiamo sicurezza circa l'evento che si aspetta dalle osservate cagioni,

ma probabilità. Diciamo di questa probabilità, e del principio che alla probabilità ci conduce.

§ III. Io non posso affermare, direbbe il medico nel sopra riferito caso, che la malattia presente e la presente medicina e le presenti circostanze sieno identiche alle malattie, alle medicine, alle circostanze da me osservate in addietro; ma affermerò che il detto caso è molto simile agli antecedenti; e, non potendo inferire che il mio infermo sia per risanare, inferirò essere da sperare che egli risani. e dirò che questa speranza è proporzionata alla quantità dei casi simili al presente, ne' quali mediante la china si ottenne la guarigione, e alla quantità di quelli in cui gli infermi perirono. Il principio, dal quale il medico ha dedotta la sua proposizione, dicesi principio *d'induzione*, e la proposizione *probabile*.

§. IV. Per quello, che detto è, si può conoscere che la probabilità maggiore o minore di un evento è in ragione della quantità de' casi simili, dai quali procedette un uguale evento, paragonata a quella de' casi simili con evento contrario. Dichiariamo ciò coll' esempio. So per esperienza, che di venti uomini infermi di una certa malattia medicati in uno stesso modo, ne sono sempre risanati all'incirca dieci, e dieci all'incirca ne sono morti. In questo caso la mia inclinazione a giudicare che un novello infermo sia per risanare coi mezzi medesimi sarà pari alla inclinazione che avrò a giudicare il contrario. All'opposto se di 60 medicati i risanati saranno 20, è manifesto che la quantità della mia speranza sarà un terzo del totale; e che qui la probabilità del buon esito si potrà esprimere in questo modo  $\frac{20}{60} = \frac{1}{3}$ . Si potrà dunque stabilire una formola generale per esprimere le probabilità, e questa sarà una frazione, il cui numeratore esprimerà la quantità de' casi favorevoli, e il denominatore quella de' favorevoli e degli sfavorevoli congiunti insieme, come si vede nell'esempio recato, nel quale il quoto è  $\frac{20}{60}$ , il numeratore il 20. nu

meno degli inferni risanati, e il denominatore il 60, numero de' risanati e de' morti.

§. V. La formola qui esposta serve a far giudizio anche di quegli eventi che si dicono della sorte. Sieno per esempio dentro di un'urna due palle; l'una bianca e l'altra nera; se stenderò la mano per prenderne una potrà accadere che n'escia la bianca, ma potrà egualmente accadere che n'escia la nera; perciò in caso somigliante non vi è motivo per cui l'uomo sia inclinato a giudicare piuttosto dell'uscire dell'una che dell'altra palla. Ma se le palle bianche fossero due, e quattro le nere, l'inclinazione di lui a giudicare in favore della palla bianca sarebbe un terzo relativamente alla quantità dell'inclinazione a giudicare in contrario. Basti questo cenno intorno la probabilità semplice; che il trattamento profondamente di questa, e di quell'altra che si chiama comp.

§. VI. È ufficio de' matematici.

L'analogia è un'induzione dall'analogia? di probabilità, perciocchè quale non ha molti gradi di probabilità, ma non della stessa specie. Si paragonano al §. I. di questo Capitolo, il *h* si paragonano uomini con uomini, e così facendo si valeva un principio di vera induzione: ma se egli avesse paragonato un uomo con un cavallo, si sarebbe giovato di un principio di induzione di minore probabilità, essendo che gli animali paragonati non sono della medesima specie; si fatta induzione dicesi analogia, che val quanto probabilità di un effetto stabilito sopra la somiglianza (sebbene ella non sia molta) che una cosa, di cui conosciamo alcun effetto, ha con un'altra, della quale un altro effetto aspettiamo.

§. VII. Pel principio da noi stabilito, cioè che certi effetti non furono veduti procedere che da certe determinate cagioni, si deriva anche un principio di analogia che è questo: certi effetti simili non nascono probabilmente che da certe determinate cagioni. Noi osserviamo per esempio le operazioni di certi animali bru-

ti dirette a certi fini: e ponendo mente che in noi somiglianti operazioni hanno per cagione alcuni giudizi, siamo tosto condotti a pensare che anche le dette operazioni in altri abbiano per loro cagione alcuni giudizi.

§. VIII. La probabilità nell'analogia cresce o diminuisce secondo il crescere e il diminuire dei gradi di somiglianza delle cose paragonate. Tanto poi una cosa dicesi più simile ad un'altra quanto maggiore è in essa il numero delle qualità uguali a quelle dell'altra, e maggiore il numero degli effetti uguali che ambedue producono. La luna e la terra si rassomigliano; perchè ambedue si girano intorno al sole, hanno prominente che rompendo i raggi solari fanno ombra sul piano, si eclissano reciprocamente; ma dalla terra si alzano vapori, che si addensano in nubi, dalle quali essa è velata, sì che se alcuno fosse nella luna perderebbe di vista la luna, or un'altra parte della superficie è forza di concludere, o che in questa somiglianza si può far congetture che non sia abitata, per le notate dissomiglianze, cavalli, leoni, e simili, che per vivere hanno bisogno dell'acqua e dell'aria. Se nella luna si scorgessero come in terra le nubi, crescerebbe la somiglianza sua colla terra, e crescerebbe con essa la probabilità dell'opinione di chi la supponesse abitata da esseri similissimi a noi.

§. IX. Qui cade in acconcio di toccare alcuna cosa delle ipotesi, perocchè elle si fondano sul principio di analogia. Avviene spesso che i filosofi, non potendo coll'esperienza scoprire la cagione di qualche effetto, che non si manifesta ai sensi, vengano immaginando che l'ignota cagione di esso sia quella stessa, che suole andar collegata ad effetti simili al detto effetto noto. Veggendo per esempio il ferro essere tirato dalla calamita, ed ignorandone la cagione, volgono il pensiero ad un altro effetto simile di cui conoscono la causa, cioè ai corpi che sono

tirati in virtù della elettricità, e suppongono che l'elettricità sia la cagione, per la quale il ferro è tirato dalla calamita. Per egual modo argomentano, quando si tratta di dedurre alcun effetto di qualche nota cagione. In somiglianti casi la probabilità dell'immaginata causa, o dell'immaginato effetto, è di pochissimi gradi; ma avviene alcuna volta che, fatta l'ipotesi, o per lo scoprimento di altri fatti si accresce la somiglianza delle cose paragonate, o che si spiegano alcuni fenomeni, che dianzi erano inesplicabili: allora l'ipotesi acquista più gradi di probabilità, come e per l'una e per l'altra ragione gli acquistò l'ipotesi newtoniana intorno il sistema planetario, la quale divenne quasi una verità.

§. X. Grande cautela si richiede prima di abbandonarsi a tenere per verità un'ipotesi, e perchè i medesimi effetti, come dicemmo altrove, possono procedere da cause diverse, e perchè non di rado da idee falsamente composte siamo indotti a giudicare che sia similitudine fra cose molto dissimili. Alcuni, volendo scoprire la cagione, per la quale nell'animo nostro si conservano le reminiscenze, avvisarono di trovare somiglianza fra l'organo sensorio e la cera, e fra le rose esterne e il sigillo: e quindi immaginarono che esso organo ricevesse le idee come la cera riceve l'impronta del sigillo. La cagione della mala composizione delle costoro idee fu la parola *impressione*, che trasportata dal significare un'idea a significarne un'altra, seco trasse furtivamente gli elementi della prima alla seconda. Da false similitudini ebbero similmente origine molti altri sistemi, come quello de' vortici di Cartesio, delle molecole unciniate del Gasendi, e l'ipotesi dell'orrore che dicevano avere la natura al vuoto, prima che l'illustre discepolo del Galilei scoprisse la vera cagione onde l'acqua è assorbita dalle trombe.

## CAPITOLO XXXII.

*Del principio, secondo il quale giudichiamo delle possibilità e dell'impossibilità delle cause e degli effetti.*

§. I. Vero essendo, come fu detto al Cap. XXXI. §. I. che circa il futuro si vuole prender regola dal passato (1) per giudicare se un fatto sia possibile o impossibile, converrà guardare al passato, cioè considerare se sia nel novero di quelli che furono, o almeno se sia simile ad essi di maniera che non appaia concorso di qualità contrario alle leggi della natura. Possibile sarebbe il fatto seguente: il mare ricoprirà le terre oggi abitate dagli uomini. All'incontro se immagineremo un concorso di fatti contrario alle leggi della natura, tale immaginazione sarà un impossibile. Chi dicesse che un uomo alzò e alzerà, senza aiuto di macchine, l'obelisco che è in Roma a porta del popolo, direbbe cosa che sarà impossibile, poichè l'esperienza mostrò senza eccezione alcuna che gli uomini non ebbero questa forza.

§. II. Convien avvertire che molti effetti possono parere contrarii alle leggi della natura, e non essere tali; e che perciò si vuole stare assai cauti nel giudicare impossibile alcuna cosa. Prima che Montegolfier col globo areostatico tentasse la regione delle nubi, si sarebbe creduto impossibile all'uomo di salire a quell'altezza: e cotale falsa credenza sarebbe provenuta dall'ignorare alcune leggi della natura, e dal credere di sapere più di quello che si sapeva veramente. Fel solo esempio recato si vede che quante volte una cosa immaginata non sia palesemente contraria alle leggi della natura, non si ha da dire impossibile: ma si potrà dire perciò che ella sia possibile? Nè anche questo, poichè pel futuro, come è detto, non abbiamo altra regola che il pas-

(1) Nel passato comprendo anche il presente, perciocchè, come si disse altrove, il presente appena è che già fu.

sato. Prima che ai sensi umani si manifestasse il volgersi dell'ago calamitato al polo, chi avrebbe potuto affermare ragionevolmente che fosse per essere impossibile il dirigere le navi senza la scorta delle stelle? Chi avrebbe ragionevolmente posto tra le cose impossibili l'arte di rendere innocuo l'appressare del ferro rovente alle vive carni? E chi ora potrebbe affermare che sia impossibile di purgare l'acqua del mare a modo da farne salutare bevanda.

§. III. Tu chiami impossibile, forse qui alcuno mi dirà, solo ciò che è contro le leggi della natura, ma non è egli ancora impossibile che un circolo sia un quadrato? Che un arbore sia un serpente? Che la parte sia uguale al tutto? Rispondo che in questi e in somiglianti casi la parola *impossibile* ha significato diverso da quello che le abbiamo attribuito qui sopra; e vaglia il vero. Se tu dirai, il circolo è un quadrato, la tua espressione includerà due proposizioni; e saranno queste - la figura detta circolo ha le sue proprietà - la figura stessa ha le proprietà della figura detta quadrato. Si vede da ciò che colui che dice, che il circolo è un quadrato, afferma in un tempo due proposizioni contrarie, e che perciò quello che tu chiamasti un impossibile, a parlare più propriamente si dovrebbe chiamare *contraddittorio*; ma gli si dia quel nome che più piacerà, basti il considerare che la parola *impossibile* non ha nei due casi un medesimo significato.

## CAPITOLO XXXIII.

### *De' principii generali della critica.*

§. I. L'uomo vive in un punto della superficie terrestre, e in punto del tempo (che un punto veramente è l'umana vita rispetto alla lunghezza de' secoli): quindi è ch'egli, non potendo giovare della propria esperienza se non che in pochissimi casi, uopo ha di dedurre o con sicurezza o con probabilità dai fatti, che gli sono

dinanzi al senso, quelli che gli sono remoti o di luogo o di tempo. I fatti presenti, dai quali si deducono i lontani, o sono effetti materiali dei medesimi, o testimonianze umane. Delle testimonianze molto frequentemente l'uomo si vale, avvegnachè la notizia di infinite cose non può venirgli per altra via. Siccome poi fra gli infiniti casi, ne' quali interroga altrui, molti non sono quelli, ne' quali si trovi ingannato, avviene che pone nelle parole altrui confidenza molta, e si abbandona facilmente al credere. Questa sua disposizione, che è spesso cagione di errori, rende necessaria la critica, la quale è scienza che ci guida a certa o a probabile cognizione de' fatti lontani. Di questa si vuole qui stabilire i principii generali, come abbiamo fatto delle altre.

§. II. Quali saranno que' fatti materiali presenti al senso, da cui si possano dedurre con sicurezza i lontani o di luogo, o di tempo? Quelli che ne sono effetti necessarii, cioè quelli che nel passato, senza eccezione alcuna, procedettero da essi o immediatamente o per concatenata serie. Le sensazioni ottiche sono al viandante fatti presenti, ~~da~~ quali ~~egli~~ deduce con sicurezza l'esistenza dei monti e degli edifici lontani: i carboni e la cenere sono fatti, che ne assicurano della combustione che fu in alcun corpo. Una statua ne assicura che vi fu uno scultore, e de' buoni o cattivi studii per esso fatti nell'arte. Colui che considera altri fatti somiglianti, si rende certo delle cagioni loro come de' fatti medesimi.

§. III. Considerando però i fatti ad uno ad uno senza por mente alle correlazioni loro, sarai talvolta dubbioso circa la loro cagione; ma ponendo mente a quelle correlazioni, potrà avvenire che tu sia indotto a concludere che tutti derivano da un fatto solo, e che di quello comprovano l'esistenza. Scavando per esempio un campo, ti vengono vedute alcune colonne; queste ti danno segno che ivi fosse stato eretto un ricco edificio, ma di ciò non ti assicurano; perciocchè quelle potrebbero essere state poste ivi ad altro fine. Prosegui a scavare, e trovi alcune cornici con altri marmi, e il

convenire di questj fatti accresce la probabilità del tuo supposto. Indi a poco scuopri altri massi di molta grandezza, e alcuni ne vedi che furono fitti nel terreno artatamente. La giunta di questi ultimi fatti ti rende certo che ivi era un edificio, e stimi con probabilità che fosse un tempio. Trovi una statua di Nettuno, e da ciò deduci con probabilità che l'edificio fosse tempio dedicato a quel Dio. Finalmente vedi alcune cornici, che nelle metope hanno delfini, conchiglie, e tridenti; e con queste cose una lapide ove sta scritto - *Neptuno sacrum*. La probabilità del fatto è pervenuta all'ultimo suo grado quando in un avanzo di muraglia osservi uno incavo, cui perfettamente si adatta la lapide. Ora la probabilità del fatto da prima supposto si è convertita in certezza. L'edificio era tempio dedicato a Nettuno. Raccogliamo da queste poche considerazioni che si perviene alla certezza, rispetto ad un fatto lontano di luogo o di tempo, quando si conosce essere necessario effetto di esso o alcun fatto o un concorso di fatti presenti al senso; e che in casi diversi o è incertezza o probabilità più o meno grande. Veniamo alle testimonianze.

§. IV. Testimonianza è manifestazione di giudiziij relativi a fatti, de' quali non hanno vera notizia coloro, cui essa manifestazione si fa. Prima di tutto si vuol porre mente alla qualità de' fatti narrati. Questi possono essere o verisimili, o inverisimili, o impossibili. Se sono impossibili, per essi è nulla ogni testimonianza, perciocchè le leggi della natura (essendo elleuo stabilite sopra un numero indefinito di fatti sempre tali, senza eccezione alcuna, dinanzi ai sensi di tutto il genere umano) non si vogliono rinvocare in dubbio per la testimonianza di un numero d'uomini facili a travedere, e che, per quanto sia grande, sarà sempre piccolo rispetto a quello di tutti i popoli e di tutte le generazioni. (1) Quando

(1) Potrà parere a taluni che qui si diano armi pericolose in mano a coloro, che presumono di negare i miracoli nella religione cattolica; e perciò stimo pregio dell'opera, il dire alcune cose

i fatti sono verisimili possono essere di quelli, a giudicare de' quali basti poco più che l'uso materiale de'sensi, o di quelli pe' quali fa bisogno di attitudine a ben dedurre, e di ragionamento non facile; dal che si vede che le qualità del fatto richieggono ne'testimonii disposizioni differenti, delle quali diremo fra poco. Un'altra qualità è da notare ne'fatti, ed è, se sieno fatti fug-

che renderanno vani gli sforzi di chi volesse abusare di queste teoriche. Dico dunque che qui si toglie il fondamento ai supposti miracoli delle religioni false, ma che non si dà materia a chi volesse contrariare i miracoli della religione unica e vera \*\*. Colla parola *miracolo* gli uomini vogliono significare un cangiamento delle leggi dette della natura: un tal cangiamento, il quale è impossibile per sè stesso (ved. Cap. XXXII), diventa possibile quante volte si abbia come l'effetto immediato della potenza di Dio autore ed arbitrio d'ogni cosa. Non si può credere che nelle false religioni Iddio muti le leggi da lui stabilite nella creazione del mondo, perciocchè ciò sarebbe in confermazione dell'errore; dunque nelle religioni false il miracolo sarebbe un mutamento delle leggi della natura senza l'opera di Dio, sarebbe un impossibile; ma l'impossibile non può in virtù delle umane testimonianze diventare credibile; dunque i miracoli di Diana in Efeso, comechè avessero a favor loro migliaia di persone, che li affermavano, non erano da credere. Ecco ciò che viene stabilito dalle prefate teoriche. Veniamo alla religione vera. Si dee credere (e perchè è cosa rivelata, e perchè è secondo ragione) che Iddio nella vera religione, ad esaltamento della sua gloria, e a confermazione della verità, muti talvolta le leggi della natura da lui stabilite; dunque nella religione vera i miracoli non sono impossibili; se non sono impossibili, consegnita che, entrando essi nella schiera degli altri fatti, posson essere come ogni altro fatto comprovati per l'autorità di sagaci e probi testimonii. Riduciamo in poco quello che è detto fin qui. Le esposte teoriche rendono nulla l'autorità de'testimonii solamente nelle cose impossibili, come sono i miracoli nelle religioni false: i miracoli nella religione vera non sono impossibili: dunque esse teoriche non tolgono il fondamento d. credibilità ai miracoli nella religione unica e vera,

\*\* *A quali caratteri si distingue la religione vera dalle false insegnano i SS. Padri, e gli apologisti antichi e i moderni.*

giti vi come le grida, i romori, i suoni ec.; o se sieno permanenti per alcun tempo, come gli edifici e le opere dell'arte e molte della natura; o di quelli finalmente, che lasciano dopo di se lunga traccia, come le grandie battaglie, le rivoluzioni degli imperi, le religioni fondate, e simili. Queste sono le qualità generali de' fatti: veniamo a quelle de' testimonii.

§. V. La manifestazione de' giudizi si fa per segni, i quali o sono vocali, o segni de' segni vocali, cioè scritture. Delle scritture parleremo poi; ora per dire de' segni vocali osserveremo che prima di tutto nelle testimonianze sarebbe da conoscere se i detti segni sieno in concordia colle idee di colui che narra, vale a dire, se egli si esprima con precisione, e se sia veritiero. Anche quando si potesse conoscere la concordia de' segni coi giudizi del testimonio, resterebbe a sapere se que' giudizi fossero in concordia co' fatti narrati, cioè a dire, se il testimonio fosse o non fosse in errore. Ne all'una nè all'altra conoscenza possiamo pervenire con certezza fin tanto che la testimonianza è scompagnata da altri fatti, che concorrano a rafforzarla. Conseguita da ciò che da un testimonio solo non si può trarre se non una probabilità, il cui valore sarà proporzionato ai gradi di probità e di sagacità di esso testimonio, cioè di due qualità. *Persistenza delle quali non è mai certa abbastanza; per la qual cosa le leggi hanno per nulla la deposizione di un solo testimonio, quando non sia accompagnata e rafforzata da altri fatti*

§ VI. Se due testimonii narrassero punto per punto e nello stesso ordine colle stessissime circostanze un fatto non molto semplice (1), e fosse palese che

(1) Sarebbe attestazione di un fatto semplice se due persone dicessero, abbiamo, per esempio, veduto Antonio: non sarebbe più semplice se dicessero: lo abbiamo veduto; abbiamo udito le tali e tali parole dalla sua bocca; egli fece la tale azione, poi la tal'altra: aveva in mano un coltello: lo diede a Pietro: poi andò correndo nel tal luogo pres-ut le tali persone.

L'uno di essi non avesse comunicato all'altro le proprie idee, risulterebbe che il fatto narrato ebbe luogo veramente; imperciocchè non è secondo natura che una medesima serie di fatti interni (cioè di idee) si generi in più menti, senza che questa abbia avuto una stessa ragione esterna; ma essendo grandi e pressochè invincibili le difficoltà, che si incontrano per avere certezza della seconda condizione (per la quale fa bisogno di nuovi testimonii), avviene che la detta concordia delle affermazioni non può indurre certezza assoluta, ma solamente una probabilità di molti gradi, la quale in alcuni casi si potrà accrescere tanto da giungere anche alla certezza, aiutata che ella sia dal concorso di molti fatti materiali.

§. VII. Quante volte il fatto sia del genere del permanenti, a tale che richiegga poco più che l'uso de'sensi, e che molti sieno coloro, che lo affermano, non potrà esser messo in dubbio. E chi sarà che dubiti dell'esistenza di una città lontana, quando moltissimi e non mai contraddetti da viaggiatore alcuno, narrino di averla veduta? Non si avrebbe la medesima certezza di un fatto similmente narrato da moltissimi, e non contraddetto, se questo fosse del genere de'fatti fuggitivi, e segnatamente di quelli, per giudicare dei quali fosse bisogno di alcuna induzione. Racconta il Guicciardini nella sua storia d'Italia, che essendo l'esercito francese sotto le mura di Bologna fu dato fuoco ad una mina, e che in quel punto tutto il popolo bolognese vide andare in aria il tempio di Santa Maria del Baracano, e ricadere illeso sopra le sue fondamenta. Una sì fatta testimonianza è di nessun valore; imperciocchè quel popolo affermava cosa, per la quale faceva mestieri di alcuna induzione. E vaglia il vero. Allo scoppiare della mina lo spazio del terreno, che prima si mostrava tra il tempio ed il luogo dove erano i riguardanti, era coperto dal fumo delle artiglierie, sicchè esso tempio illuminato dal lampo della accesa polvere si mostrò tra il fumo come se fosse stato in mezzo alle nubi. Allora il

popolo ebbe quella sensazione ottica, che suole avere chi vede un oggetto in alto diviso dagli altri oggetti che sono in terra, e quindi fu mosso ad indurre che veramente in alto fosse stato spinto quell'edificio, cadendo così in uno di quegli errori, che impropriamente furono detti errori del senso. Rispetto a que'fatti, per far giudizio de'quali si richiede induzione, o sottile ragionamento, ha spesso più valore l'affermazione di un solo sapiente che quella di un popolo immenso. Dai savii si prestò più fede al solo Galileo, che affermò il girare delle terra intorno al sole, che a tutto il popolo che sosteneva il contrario. In somiglianti casi la probabilità de'fatti è in ragione della sagacità e della probità de'testimonii. Veniamo alle testimonianze che si fanno per iscrittura.

§. VIII. Si è detto essere cosa difficile il poter conoscere se i testimonii, che narrano colla viva voce, sieno veritieri o no, o se sieno o non sieno ingannati: ora diremo essere più difficile l'assicurarsi di tutto ciò quando le testimonianze sieno per iscrittura, e fatte da persone che vissero in età lontane dalla nostra. A queste difficoltà se ne aggiungono altre molte, e tutte gravissime. In qual modo potremo renderci sicuri, che le scritture sieno di coloro, cui furono attribuite? Che sieno di una o di un'altra età? Che non sieno state interpolate, o guaste? A questi fini si richiede somma cognizione delle lingue antiche, dello stile de'differenti autori, e delle differenti età, de'costumi e della scienza di diverse genti. Coll'aiuto di tali dottrine si possono osservare molti fatti, e conoscere se il concorso loro induca o probabilità, o certezza. Per giungere alla certezza sarà poi mestieri di ritrovare perfetta concordia in molti scrittori contemporanei, e non contraddetti da altri similmente contemporanei, o da fatti materiali permanenti, e da quelli che lasciarono traccia dopo di sé. È necessario ancora che le cose racconti non sieno di quelle, a far giudizio delle quali non si richiedesse più scienza che non ebbero gli antichi; perciocchè

molte cose erano credute dalla rozza antichità, delle quali si ride il mondo presente. Lo stesso Plinio, autore gravissimo, ci narra alcune cose, che oggi sono incredibili ai filosofi naturali fatti accorti dalla esperienza di molti secoli e di molti popoli. Da quanto è detto si ricava che assai di rado nelle cose antiche si può ottenere il sommo grado della probabilità non che la certezza; e che la probabilità dee venir menomando a mano a mano che le lingue si vanno perdendo. Basti l'aver qui fatto dei principii della critica un piccolo cenno per direzione di coloro, che desiderano di scansare il pericolo della credulità; che a parlarne convenientemente non basterebbe un volume.

## CAPITOLO XXXIV.

*Si discorre in genere dell'origine delle nozioni, e de' principii normali.*

§. I. Anassagora, sul nascere della filosofia greca, opinando che i sensi ci rivelino cose contrarie a quelle, alle quali ci conduce il ragionamento, avvisò che la ragione abbia un impero al tutto indipendente dall'esperienza, e fino da que'tempi i filosofi furono partiti in due sette principali. L'una, dispregiando l'esperienza, prese a sostenere che la ragione (fondata al dir loro sopra principii che ella ha in sè di suo proprio) sola può mostrarci il vero, e penetrare oltre que'termini, ai quali si arresta il senso. L'altra poi sostenne che solamente i sensi possono somministrarci idee: onde quel detto: niente è nell'intelletto che prima non sia stato nel senso. Queste opinioni, che erano risorte vigorose al risorgere delle lettere, e poscia venute meno per le dottrine di Bacone, del Locke e del Condillac, sono risorte di bel nuovo nelle Scuole de'Razionali, e de'Sensuali, che così si chiamano i nuovi platonici e i nuovi aristotelici. Vero è che i moderni Razionali molto attribuiscono all'esperienza, ma poi danno alla ragione un po-

tere trascendente, e presumono di derivarlo da certi principii, che essi chiamano *principii a priori*, (1) che nell'anima si creano indipendentemente dai sensi; ma il costoro linguaggio è così oscuro che riesce impossibile l'intendere quale sia di cotali principii la natura. I Sensuali poi, che non usano un linguaggio ben determinato per sintesi, lasciano sussistere molti dubbi intorno le teoriche loro. Io mi studierò di mostrare qui con brevità quale sia il vero potere della ragione, e quale la sua dipendenza dai sensi; ma di questo argomento tratterò poi a luogo più conveniente.

§. II. Dichiariamo prima il significato della parola *ragione*. Questa parola va per la bocca di tutti, ma poche altre ve n'ha di significato più incerto. Si suol dire che l'uomo nasce colla ragione; che tutti hanno la ragione: ma frattanto si vede che l'infante non ragiona, e fra gli adulti i più sono quelli che sragionano; dal che si può rilevare che il popolo ha in animo di indicare colla detta parola quelle disposizioni naturali o forze che tutti abbiamo in comune, e per le quali ci rendiamo acconci a dedurre i ragionamenti. Se questo vale la parola *ragione*, coloro che domandano se essa sia o non sia dipendente dai sensi, dovrebbero per parlare più esattamente sostituire nella loro domanda alla parola *ragione* quella di *ragionamento*. Allora gli esor-

(1) Non di rado si leggono ne' libri moderni le seguenti espressioni - La tale verità può essere dimostrata *a priori* nel seguente modo; *a posteriori* in quest'altro modo. Ma quale è mai il preciso valore di tali espressioni? Nelle scuole platoniche le dimostrazioni *a priori* erano quelle, che si fondavano sopra principii per supposizione anteriori all'esperienza, cioè innati; *a posteriori* quelle che si fondavano sopra principii di fatto. Ora quante volte sia dimostrato che tutti i principii dipendono dall'esperienza, le dette espressioni non hanno più luogo; e quando pure di quelle si volesse fare uso si potrebbero denominare *a priori* quelle dimostrazioni che dalle cause deducono gli effetti; e *a posteriori* quelle che dagli effetti deducono le cause; ma è chiaro che queste denominazioni sarebbero di nessuna o di poca utilità.

teremmo a porre considerazione alla natura del ragionamento, affinchè potessero conoscere se esso possa mai essere al tutto indipendente dai sensi. Noi faremo vedere a debito luogo, che il ragionamento è serie concatenata di sillogismi, le conseguenze de' quali ricevono tutto il loro valore dai principii. Ora, se dalle sensazioni dipendessero i principii tutti, chi vorrebbe ostinarsi a credere che il ragionamento possa essere indipendente da quelle? Che i principii di fatto dipendano dalle sensazioni si è veduto di sopra: resta a vedere quale origine abbiano i principii, che si riferiscono a quelle idee, a cui i filosofi sogliono dare il nome di *nozioni*. Di questa sorta di idee discorreremo distintamente ne' seguenti capitoli; per ora toccheremo della detta loro origine, per quel tanto che basti a mostrare in qual modo elle dipendano dalle sensazioni; dopo di ciò apparirà chiaro come e quanto la ragione dipenda dai sensi.

§. III. Avendo l'uomo la facoltà di associare le reminiscenze a suo talento, siccome abbiamo osservato altrove, accade spesso che egli, proponendosi alcun fine, mette l'attenzione soltanto a quegli elementi delle idee, i quali al detto fine giudica convenienti, e ne compone un'idea. Si propone per fine, a cagion d'esempio, di considerare i rapporti dell'estensione? In questo caso non considera l'idea di alcun corpo nell'interezza sua, ma pone attenzione a quegli elementi dell'idea del corpo esteso, che si confanno al suo fine, eli associa in un solo complesso, tralasciando quelli che sono nella detta idea reale, dai quali non potrebbe ricavare alcuna generale dottrina confacente al detto suo fine. Considera egli una sfera di qualsivoglia materia? Pone mente ai punti della superficie di quella, associa queste idee astratte per modo che sieno congiunte al giudizio - *ch: ciascuno di essi punti è ugualmente distante dal centro* - e tralascia di attendere alla impenetrabilità, alla durezza, alla scabrosità, ec. della sfera. In questa idea gli elementi sono reminiscenze relative alle sensazioni ricevute dai corpi, sono dirò così, materiali raccolti per opera de'sen-

si. Il composto poi, o sia la nozione, è opera della mente umana.

§. IV. La nozione sopraddetta, e le altre ad essa somiglianti, io denomino *idee normali*, perciocchè servono di norma alle operazioni, che a certi determinati effetti ci proponiamo di fare. Colui che ha in pensiero di formare una sfera di avorio, o di altra materia, si proporrà ad esempio l'idea normale della sfera di che abbiamo detto, e quanto più avvicinerà a quell'idea l'opera sua materiale, tanto più questa riceverà di perfezione. Idee o nozioni normali sono tutte le idee della matematica, le quali, come facilmente si può comprendere dall'esempio recato, sono anch'esse composte di elementi somministrati dal senso, ma per opera della mente associati secondo certi fini. Veniamo ad altre idee normali.

§. V. Se proponendoci per fine il bene pubblico (che ai sensi manifestasi), volgeremo l'attenzione all'idea di quelle azioni volontarie degli individui, che sono acconce a conseguirlo, e le associeremo in un solo complesso, avremo composta la nozione significata dalla parola *giustizia*. (1) È manifesto che gli elementi di questa sono dal senso; e che la composizione è opera della mente.

§. VI. Per simile modo volendo l'uomo avere una nozione, che gli serva di regola e di esempio per far opere che dilettono gli uomini ben conformati da natura e di mente diritta, considera le qualità delle cose piacenti a coloro che hanno gli organi del senso ben conformati e diritto senso, e colle reminiscenze astratte dalle idee di esse cose, compone la nozione della bellezza: anche questa ha dunque i suoi elementi dal senso, e la sua composizione dipende dalla mente.

§. VII. Si vede da quanto si è toccato, che le idee normali differiscono alquanto dalle reali. Le reali sono

(1) Come si facciano tali composizioni si vedrà distintamente in appresso: qui basti un cenno.

precisamente quali furono all'animo le sensazioni, cioè corrispondenti a quell'ordine individuale di fatti esterni pertinenti a questo o a quel corpo; ma alle nozioni non corrisponde (come avviene di tutte le altre idee generali) nessun ordine individuale di fatti esterni. E materiali loro, giovi il ripeterlo, sono dal senso, e la composizione è opera della mente umana.

§ VIII. Se dai sensi ci provengono gli elementi delle nozioni, chi potrà convenire nella sentenza di coloro che affermano esser elleno al tutto indipendenti dall'esperienza? Se alla composizione di esse non corrisponde alcun ordine individuale di fatti esterni, chi potrà convenire nella sentenza degli altri che dicono, niente essese nell'intelletto che prima non sia stato nel senso? Questa sentenza è vera, se con essa si vuol dire non essere nelle nozioni elemento, che prima non fosse nel senso; ma è falsa, se si vuole dire che dal senso ci provengono le nozioni nella loro interezza in quello stesso modo che ci pervengono le idee degli individui. Alcuni Platonici, e fra questi è S. Agostino, domandavano agli Aristotelici di che colore, e di che sapore sia la virtù, la cui idea può venire all'animo per la via de'sensi? Poste le teoriche dichiarate testè, ed allora quando si ebbe discorso delle idee generali, è facile il fare risposte a tale interrogazione.

§ IX. Sebbene le nozioni normali sieno dipendenti dall'esperienza in quanto che gli elementi loro ebbero origine da essa, e in quanto che furono composte ad un determinato effetto, l'idea del quale è dall'esperienza, nondimeno considerate nell'astrettezza loro, rimangono indipendenti dai corpi, non essendo soggette a mutarsi al mutarsi di quelli; e perciò è che i rapporti di sì fatte nozioni immutabili si possono chiamare verità necessarie ed assolute. Data l'idea immutabile di un triangolo, è subito una verità necessaria ed assoluta che i suoi tre angoli sieno equivalenti a due angoli retti, perciòhè ella è indipendente dal mutarsi di tutti i triangoli materiali. Lo stesso dirai de'rapporti di tutte le al-

tre nozioni ed idee astratte, onde è formata la vasta materia, che secondo il linguaggio del Kant si può denominare la *scienza della ragion pura*, la quale però ha sempre una dipendenza dai sensi, perciocchè dai sensi procedono gli elementi delle idee, che sono la materia di lei.

## CAPITOLO XXXV.

### *De' principii generali relativi alle nozioni.*

§. I. Poichè abbiamo mostrata l'origine di quelle idee, cui viene dato il nome di *nozioni*, diciamo de' principii generali che sono relativi ad esse.

§. II. Ad alcune di tali proposizioni i filosofi danno il nome di *assiomi*; ad altre soltanto quello di *principii*. Diremo separatamente di queste e di quelle. Assiomi, secondo i matematici, sono i seguenti - L'intero è equivalente alle sue parti prese insieme - La parte è minore del tutto - Due quantità uguali ad una terza sono uguali fra loro. Queste proposizioni risaltando da idee semplicissime sono intese subito, e perciò vengono poste nel novero delle intuizioni, o evidenze primitive.

§. III. Euclide collocò nel preliminare de'suoi elementi di geometria gli assiomi, e perciò molti vennero in opinione che gli assiomi tutti abbiano una stessa virtù; ma il Locke osservò non essere quelli meno evidenti nella forma generica nella quale vengono enunciati, di quello che il sieno nei particolari; ed affermò che tutti non sono secondi; e di vero quale secondità può procedere dal tenere a mente che l'intero equivale alle sue parti prese insieme, se la parola *intero* basta per sè sola a recarci l'idea espressa nell'assioma? Se intero vale le parti prese insieme, chi dice che l'intero equivale alle sue parti, dice che l'intero equivale all'intero, e questo è in altri termini l'inetto assoma che dice - *ciò che è, è*. Quando una proposizione generale non risveglia altra idea, oltre quella che è ri-

svegliata subitamente dai particolari, ai quali indiriziamo l'attenzione, a qual verità può ella condurci? Certamente a nessuna. Gioverebbe forse un principio generale per dimostrarci che la prora è minore della nave? Non moverebbe il riso di chi l'udisse colui che a tal fine si facesse a ragionare così - La prora è parte della nave; ma la parte è minore del tutto; dunque la prora è minore della nave? - Per scorgere la verità espressa in questa conseguenza non fa bisogno di principii generali, ma basta il volgere gli occhi alla nave. Sì fatti principii sono vani; nulladimeno se ne fa grande uso in que' libri che si vantano di provar le cose a tutto rigore. E d'onde proviene questo costume? Forse dall'antico e falso opinare che le proposizioni universali fossero imparate nell'animo umano prima che i particolari, e che questi derivassero da quelle.

§. IV. Non tutti gli assiomi però sono vani come quelli testè ricordati; perocchè altri ve n'ha alcun poco discosti dall'intuizione de' particolari d'onde furono ricavati, e tale parmi il seguente: *due cose uguali ad una terza sono eguali tra loro* - Una proposizione si fatta, allora quando ci accorgiamo che due cose sono uguali ad una terza, non ci viene subito all'animo, se non sia prima stata registrata nella memoria in virtù di una antecedente esperienza. Esso assioma è dunque utile, e al pari di questo sono utili tutti quelli che ci ricordano dei giudizi fatti in addietro, e che non si manifesterebbero per la sola virtù di quei particolari, a cui volgiamo la mente. Stabiliamo dunque che vani sono quelli solamente, che ci ricordano ciò che consiste nella semplice intuizione de' particolari.

§. V. Dice lo Stewart che gli assiomi del secondo ordine, qui mentovato, servono come di aiuto a connettere gli anelli di quella catena di giudizi, che si denomina ragionamento, e che perciò sono utili alla scienza, ma non valgono a scoprire alcuna verità. Questa sentenza è in opposizione con ciò che si è per noi stabilito quando parliamo del sillogismo. L'assioma è pro-

posizione che serve di premessa maggiore nel sillogismo; e la maggiore si è quella, per la quale si viene ad aggiungere un elemento all'attributo della minore; e ciò è quanto dire che l'assioma serve a comporre nuove idee: è dunque falso che non sia valevole a condurci ad alcuna verità, essendo ogni nuova idea una nuova verità. E se gli assiomi hanno questo valore, perchè non daremo loro il nome di principii?

§. VI Principii si dicono ancora certe altre proposizioni generali ed evidenti, ed alcun poco diverse dagli assiomi, come sono le seguenti - *Tre e tre sono equivalenti a sei, due e quattro sono equivalenti a sei, e simili.* A primo aspetto potrà parere che tali proposizioni sieno al tutto vane, perocchè sembra che ellesieno riducibili al vanissimo assioma - *ciò che è, è* (1): ma la cosa non è come pare, perciocchè le dette proposizioni sono definizioni, ciascuna delle quali mostra sotto diversi aspetti l'idea significata dal primo vocabolo, e quindi riescono utili nel ragionamento. Prima che io dichiaro questa affermazione dirò alcuna cosa delle definizioni per quel tanto che la presente materia domanda.

§. VII. Chi definisce, sostituisce ad una, o a poche parole, altre parole che a quella sola o a quelle poche sono equivalenti, come fa colui che alla sola parola *uomo* sostituisce le equivalenti parole *animal ragionevole*. Se da alcuno, che conosce il valore del *sei* e del

(1) Pongo qui ciò che il Degerando dice di questo famoso principio. „ Il celebre principio magnificato dai metafisici, che presume di non aver bisogno degli aiuti dell'esperienza, sarebbe sufficiente a mostrare con tutta chiarezza che la scienza non può prendere cominciamento se non dai fatti, perciocchè è manifesto che niun conto si può fare del detto principio senza supporre l'esistenza di alcuna cosa. Che racchiude per verità quel principio se non le due seguenti verità - *ciò che è, è, ciò che non è, non è.* Togliete ogni verità di fatto sopra ciò che esiste o non esiste, e sarà tolto anche l'assioma - La necessità di questo assioma è apparente, e consiste solo in questo, che fatta una supposizione uopo è di tenerla ferma per non cadere in contraddizione.

*quattro*, ci vien domandato che cosa sia il *dieci*, potremo rispondergli che il *dieci* è il *sei* più il *quattro*, e così a lui riuscirà definito il *dieci*: dal che si vede che definire si è sostituire ad una o a poche parole altre parole, per le quali l'idea dianzi significata si viene a dividere in alcune sue parti note: ovvero si tengono a congiungere insieme alcune parti note in una sola idea significata con una breve espressione. Colui che dice, che il triangolo è una superficie piana chiusa da tre lati, separa con tali parole l'una dall'altra le idee, che nella mente di lui costituiscono l'idea del triangolo; e compone nella mente di quelli che l'ascoltano la stessa idea, quante volte le parole adoperate nella definizione abbiano per essi un valore determinato.

§ VIII. Per quel poco che si è detto delle definizioni si vede che esse si debbono denominare principii quante volte scompongono in elementi noti (1) le idee, o con elementi noti le compongono: perciocchè allora senza pericolo d'errore possono servire di primo anello alla catena de' ragionamenti; ma ad esse il nome di principii non si conviene quando elle sostituiscono a vocaboli oscuri altri vocaboli oscuri: ciò è per sè manifesto.

§ IX. Ora che abbiamo fatto conoscere quale sia la natura delle definizioni, torniamo alle proposizioni denominate principii, delle quali facemmo cenno al §. VI Chi dice che *tre* e *tre* sono uguali a *sei*, mostra quali sono le parti del *sei*; chi dice che *due* e *quattro* sono uguali a *sei*; mostra similmente divisa in parti l'idea del *sei*. Queste, come si vede, sono dunque definizioni del novero delle ben determinate, ed a buona ragione vengono denominate principii.

§ X. Della verità de' mentovati principii nessuno dubiterà, ma forse alcuni potranno dubitare se da quelli si possa ricavare alcuna utilità, perciocchè se essi principii fossero proposizioni identiche, come taluno

(1) Per elementi noti intendo o reminiscenze semplici, o idee che si possono dividere ne' loro elementi semplici; proposizione confermata ai fatti, o derivate da altre confermate ai fatti.

avvisò, certo è che sarebbero al tutto inutili, come potrà conoscere dall' esempio. Che monterebbe il dire che *tre più otto* è uguale a *tre più otto*? che *sette più dieci* è uguale a *sette più dieci*? Queste proposizioni veramente identiche sono della natura del vanissimo principio *ciò che è, è*; e da esse nessun nuovo giudizio potrebbe derivare; ma tali non sono le proposizioni qui sopra mentovate, perocchè in esse l'idea del sei è divisa nelle sue parti, ma divisa in ciascuna diversamente; laonde è manifesto che le dette proposizioni sono non identiche, ma equivalenti, cioè denotanti la stessa quantità. La diversità loro si è poi quella che le rende utili; essendo che la divisione di un'idea in parti diverse dà luogo a molti e differenti confronti, e delle parti dell' una idea colle parti dell' altra, e delle parti coi loro tutti. Se per esempio tu consideri le definizioni - Il sei è un composto di *tre più tre*, Il sei è un composto di *due più quattro*, conoscerai che il tre è una parte uguale all' altra che è la metà del tutto, che il due è una parte più piccola del quattro, che è un terzo del tutto; e fatti questi giudizi, le due definizioni confrontando insieme, potrai ricavarne molti e diversi giudizi. È dunque manifesto, non solo che i mentovati principi non sono proposizioni identiche, perchè non mostrano l'idea (della quale esprimono il valore) sotto un aspetto medesimo; ma che sono utili, perchè danno occasione a diversi confronti ed a nuovi giudizi.

§. XI. Epiloghiamo le cose discorse. Non tutti gli assiomi sono principi utili; ma sono tali soltanto quelli la cui verità, non si fa subito manifesta nelle cose, alle quali per far uso del principio, rivolgiamo l'attenzione. Gli assiomi non servono solo a legare i sillogismi, ma a comporre idee novelle, cioè a condurci a nuove verità. Certe altre proposizioni, che si avevano per identiche, non sono tali, ma sono divisioni di una stessa idea in parti note e diverse, cioè sono definizioni perfette: quindi possono essere collocate nel novero dei buoni ed utili principii

## CAPITOLO XXXVI.

*De' principii normali relativi alla morale,  
ed alla legislazione.*

§. I. Tutti parlano del giusto e dell'ingiusto, del dovere e del diritto, avvisando di averne idee determinate e precise; ma i più danno segno di essere in questa loro opinione ingannati: perciocchè in sì fatte materie, non solo gli uomini vulgari, ma i più gravi filosofi furono e sono discordi. Alcuni opinarono che l'uomo, che pon mente alle azioni volontarie, sia avvertito della loro giustizia dalla soddisfazione, o dal piacere che gli recano, e della ingiustizia dal fastidio, o dal dolore. Cotesto sistema, denominato il sistema del senso morale perchè stabilisce che del giusto e dell'ingiusto si giudica come si giudica de'sapori, fu inventato dall'Hutcheson; ed oggi sotto altre parole si riproduce dalla Scuola Scozzese. A questa si oppongono i Lockiani, e le acri contese antiche si prolungano, il che mostra chiaramente che l'origine delle idee morali non è ancora ben dimostrata, e che fa d'uopo di investigarla più sottilmente, per stabilire la scienza del giusto sopra non contrastabili principii. Questo, siccome è ufficio dell'ideologo, io mi studierò di fare quanto più potrò chiaramente.

§. II. Due problemi qui si offrono alla considerazione. 1. Quale è il principio misuratore del giusto? 2. Quale il principio, da cui si deduce l'obbligo di osservare le regole morali e le leggi? Tali problemi, comechè disgiunti naturalmente, furono confusi in un solo, e questa confusione generò oscurità ed errore. Parliamo partitamente dell'uno, e dell'altro, e cominciamo dallo stabilire quelle verità, dalle quali il principio misuratore si ricava.

§. III. Prima verità. *Ciascun uomo è per natura inclinato a conseguire il piacere, ed a fuggire il do-*

**Zore** (1). Questa è una verità di fatto che nessuno può rievocare in dubbio.

§ IV Dichiariamo alcune parole esprimenti idee relative alla stabilita verità. Se fosse alcuno non soggetto al dolore, ed affetto da continuo piacere, costui sarebbe l'uomo felice. Questa felicità è impossibile fra i mortali; felicità possibile sarà dunque quella di coloro, ai quali incontra di vivere con pochi dolori e con molti piaceri. I piaceri dell'individuo chiameremo *bene privato*, i suoi dolori *male privato*. I piaceri di tutti gl'individui *bene pubblico*; i dolori loro *male pubblico*. Tutto ciò che apporta il bene privato denomineremo *utile privato*; e tutto ciò che apporta il bene pubblico, *utile pubblico*.

§ V. Seconda verità. *Ciascun uomo ha il potere di operare secondo i suoi desiderii quante volte non sia impedito da cagioni esterne, o da cagioni interne, come sono le infermità, le affezioni violenti, le imperfezioni delle membra.* Anche questa verità è confermata dall'esperienza.

§ VI. Terza verità. *I desiderii i più intensi possono mutare per lo sopravvenire di alcune sensazioni, o percezioni, o idee, e per deliberazione, come fu mostrato altrove, e perciò è che vi possono essere dei motivi atti a dirigere la volontà, mutando i desiderii.*

§ VII. Se ciascun uomo è naturalmente inclinato a cercare il piacere, ed a fuggire il dolore, se può determinarsi secondo i proprii desiderii, se i desiderii possono essere mutati al sopravvenire di alcune sensazioni, percezioni, o idee, e per deliberazione, e se per tutte queste cagioni può essere guidato ad operare o in un modo o in un altro, a qual fine dovranno indirizzarlo le regole morali e le leggi? Una tale domanda

(1) Quando dico piacere e dolore intendo piaceri e dolori corporali, cioè quelli che vengono all'anima immediatamente per gl'organi de'sensi; e piaceri e dolori intellettuali, di cui abbiamo detto parlando de' giudizii.

è di grandissima importanza, perocchè la proposizione, che le sarà risposta, sarà il cercato *principio misuratore*. Prima di venire a questa risposta ci è bisogno di por mente ad un'altra proposizione (sulla quale vogliamo fondarla, acciocchè non si abbia a dire che il nostro principio misuratore sia un'affermazione arbitraria), e sarà la quarta verità seguente.

§. VIII. Quarta verità. *L'uomo è per sua natura compagnevole*. Furono alcuni che lo supposero solitario, ma tal supposizione è senza fondamento. L'esperienza ci mostra che in terra non si trovano uomini che, essendo molti in un luogo, non convivano insieme aiutandosi reciprocamente. Questa sola considerazione sarebbe sufficiente per indurci a concludere che in noi è l'istinto di vivere in compagnia, come è in molte specie di animali; ma altre moltissime la stessa conclusione confermano. « L'uomo, dice il Burlamacchi, nasce de-  
« bolissimo sì rispetto al corpo che all'animo, e l'in-  
« fantile sua debolezza dura più a lungo che quella de-  
« gli altri animali: i suoi bisogni sono moltissimi,  
« ed essendo pochi i mezzi, che ha per soddisfare ad  
« essi, gli è mestieri il soccorso d'altrui; perciò la Prov-  
« videnza diede ai padri ed alle madri la propensione  
« a prendere con diletto la cura de' figliuoli, ed a tol-  
« lerare per amor loro ogni disagio e fatica. « Io ag-  
giuguerò che la detta proposizione fa contrarre l'abito ai padri e ai figliuoli di vivere insieme, e che questo abito si fa natura. Si vuole ancora per mente che l'uomo non ha sulla terra, come gli altri animali, l'abbondanza del vitto, e che quindi per vivere è astretto di lavorare il campo, di andare alla caccia ed alla pesca, e di pascolare i bestiami, e di alimentare animali domestici. Per queste arti poi gliene sono necessarie altre diverse, come il fabbricare strumenti da rompere la terra, da segare la biada, da recidere e spaccare alberi: gli è necessario di fabbricare armi da caccia, arnesi da pesca; le quali opere tutte domandano il consiglio di molte menti, e la fatica di molte braccia. È dunque manifesto che

li naturali bisogni, richiedendo molte arti, richieggono la società.

§. IX. Se gli uomini sono per natura compagnevoli, cioè congiunti in un corpo solo, chi sarà che pensi che ciascuna parte di questo corpo non sia subordinata al suo tutto? Chi stimerà che un uomo solo, o pochi uomini sieno da preferirsi a più milioni? Certo nessuno. Tutti dunque, che abbiano ben considerati i fatti da noi accennati, vorranno tenere per fermo che le regole direttrici delle volontà umane *debban intendere al bene di tutti, e non al privato*. Questa proposizione è il *principio misuratore delle regole morali*, delle leggi tutte, e quindi delle azioni degli uomini, e direi quasi il fonte della giustizia. Le regole e le leggi utili al corpo civile, e le azioni, che alle regole ed alle leggi si conformano, si hanno da chiamar *giuste*; che giustizia vale quanto *conformità a quelle norme che sono indirte al fine, che è secondo la natura dell'umano consorzio*. Dal che si vede che questa giustizia è indipendente da qual si sia volontà o fatto degli uomini, e che coloro che dicono: la legge essere *la manifestazione della volontà generale, ovvero la volontà del supremo imperante* dicono cosa falsa. La giustizia non è giustizia perchè è voluta dagli uomini; ma è voluta dagli uomini perchè è giustizia. Questa è il fine di tutte le opere umane, ed il concorrere di esse opere ad un tal fine è ciò che poi si denomina *ordine*. La scuola Scozzese dice spesso che vi è un ordine morale, ma poi non determina questa parola; perciocchè determinandola sarebbe forzata a confessare che l'ordine suppone un fine, e che questo fine si è il bene pubblico. La detta Scuola dice pur anche, che il fine delle azioni umani è il perfezionamento delle facoltà intellettuali e morali, ma non avverte che la perfezione di alcuna cosa suppone pur essa un fine. E quale sarà il fine del perfezionamento delle facoltà? Perchè l'uomo dovrà procacciare di accrescere le forze mentali, di acquistare piuttosto un'abitudine morale che un'altra. Per

bene suo particolare forse? Questo sarebbe intendimento non virtuoso, ma interessato. Se dunque gli Scozzesi vorranno dare alle parole *perfezionamento delle facoltà* un significato, sarà loro forza di ammettere che il fine di esso è il bene pubblico.

§. X. Posto dunque il principio verissimo (per essere fondato sopra incontrastabili fatti), che le regole direttrici delle azioni umane debbono intendere al bene pubblico, resta a dichiarare (con maggior precisione di quella che abbiamo usata fin qui) che cosa si voglia esprimere colle parole *bene pubblico*; senza di che non si può fare buon uso dello stabilito principio. Le parole *bene pubblico* esprimono una idea assai complessa, della quale gli antichi non conobbero bene tutti g' i elementi, e perciò non ci poterono somministrare dottrine, che ci facessero manifesti i gradi della virtù e del vizio e del delitto. Le antiche leggi criminali sono la più manifesta prova della ignoranza loro. Geremia Bentham, gloria dell' Inghilterra, dopo di aver posto per fondamento del suo discorso, che il piacere è bene, ed il dolore è male, e dopo di avere distinto il bene privato dal pubblico, ne insegna che per ben conoscere se una regola morale, o una legge, sia giusta o nol sia, o quanto il sia, si vuol porre da una parte i piaceri (fisici ed intellettuali), e dall' altra i dolori che la regola o la legge produce al consorzio civile; e sottratti gli uni dagli altri, se la quantità de' piaceri superi quella de' dolori, la regola o la legge sarà giusta: se all'opposito, sarà ingiusta. Vero è che questo calcolo non si potrà mai fare con esattezza matematica, ma di questa imperfezione non si vuole dar biasimo all'arte, la quale fa moltissimo ogni qualvolta in così ardua materia ci guida ad una probabilità vicina al vero. Le scienze matematiche hanno il medesimo difetto: dove è che si possa ottenere nel dirigere le acque, con esattezza matematica ciò che la teorica degli idraulici ne suggerisce. Si dovrà perciò disprezzare ed avere per nulla cotesta scienza? Mai no. La stessa risposta sia a coloro che per la detta ragione disprezzano le teoriche del Bentham.

§. XI. Ma se dal calcolo de'beni e de'mali, si dirà per avventura, dipende il giudizio, che l'uomo fa intorno la giustizia o l'ingiustizia, ond'è che tutti i popoli, ed anche i più rozzi, hanno l'idea della giustizia? A ciò si risponde primamente non essere vero che una perfetta idea della giustizia abbiano tutti i popoli e tutti gli individui di un popolo; secondariamente che quelle idee che ne hanno, l'acquistano per educazione; terzo che se da questa fonte non derivasse, eglino potrebbero naturalmente acquistarla colle stesse forze intellettuali, con che acquistano tante altre idee compostissime, il che nel seguente Capitolo si farà chiaro.

## CAPITOLO XXXVII.

*Per che modo le genti più rozze si possono formare naturalmente un'idea della giustizia.*

§. I. Suppongo un fanciullo in una famiglia, la quale non abbia mai parlato a lui di giustizia o d'ingiustizia, di bene o di male. Dico che questi, posciachè avrà sperimentato piaceri e dolori, sentirà naturalmente propensione alle cagioni de' piaceri, ed avversione a quelle de'dolori: gli bisognerà quindi di contrassegnare queste sue affezioni, e queste cagioni con diversi vocaboli, e qualunque sia la lingua da lui usata, i detti vocaboli saranno equivalenti a questi-*affezioni e cagioni cattive*, o sia *male*, *affezioni e cagioni buone*, o sia *bene*.

§. II. A mano a mano che il fanciullo verrà istruendosi colla propria esperienza, acquisterà molte di quelle idee generali onde è costituito il senso comune (1), edelle quali anche gli uomini più rozzi hanno fornita la mente; e quindi, cominciando a giudicare che

(1) Una certa quantità di principii generali formati per la quotidiana esperienza si è quella, per la quale gli uomini vulgari dirittamente ragionano di molte cose. Chi è fornito di tali principii dicesi fornito del senso comune.

certe cause producono costantemente, o spessissimo certi effetti, presto sarà fatto accorto che il pianto di un suo fratello è l'effetto del costui dolore, e ne sentirà fastidio; essendo che il giudicare che altri soffre è quel sentimento naturalmente molesto e comune, che si denomina la compassione: così del ben essere del fratello suo, che si manifesterà col riso, o col tripudio, sentirà quel piacere che si chiama simpatia. Posto ciò, ogni qual volta avrà compassione pel fratello suo, e conoscerà le cagioni del costui dolore, quelle cagioni chiamerà cattive, e quando si rallegrerà del piacere di lui ne chiamerà buone le cagioni.

§. III. La compassione e la simpatia che il fanciullo sentiva pei fratelli suoi si verrà estendendo a mano a mano che egli acquisterà di cognizione verso gli altri individui della sua famiglia, poscia verso i suoi conoscenti, e così via via verso quanti egli giudicherà simili a lui: per la qual cosa avrà all'animo queste due proposizioni generali - Tutto che è cagione di dolore agli uomini è male - Tutto che è cagione di piacere è bene.

§. IV. Le due sopraddette proposizioni sono troppo generali, e perciò erronee; ma è natural cosa che i fanciulli cadano naturalmente nell'errore nel generalizzare soverchiamente (il che vedemmo altrove). Investighiamo in che modo egli possa pervenire a farsi un'idea del bene e del male più prossima al vero.

§. V. Dirò primieramente che il fanciullo comincerà a conoscere essere gran differenza tra le cagioni materiali del dolore e del piacere, e fra quelle che sono intelligenti; perciocchè gli effetti delle prime sono, direi quasi, di necessità, e quelli delle seconde possono avvenire o non avvenire secondo le deliberazioni dell'operante. Nelle cagioni deliberanti pertanto più che nelle altre si fermerà l'attenzione di lui, posciachè l'esperienza gli avrà insegnato più volte, che colle preghiere o con altri mezzi si ha potere sugli animi tale, che mu-

tandone i voleri si perviene ad evitarne gli effetti dolorosi, ed a procacciarne i piacevoli; ed ecco distinti due ordini di cause di bene, e due di male, cioè le materiali e le deliberanti, e ripartite anche queste seconde in buone ed in cattive, ed ecco il fanciullo disposto a dare il nome di cattivo a quello de' suoi fratelli solito ad essere cagione deliberata di dolore agli altri, e nome di buono a quello che è solito ad essere cagione dell'altrui piacere.

§. VI. Se poi avvenga che alcuna cosa materiale, o alcuna azione deliberata (che per essere apportatrice di piacere aveva nome di buona), venga a farsi cagione di un solo ma grave dolore, o di molti dolori, egli è certo che questa sarà dal fanciullo denominata cattiva; e sarà quanto dire producente più male che bene: così da lui sarà chiamato cattivo un cibo soave al gusto, ma conosciuto insalubre. Per l'opposito le cose, o le azioni deliberate che apportano dolore, e che indi diventano cagioni di molti piaceri, acquisteranno il nome di buone. Quindi nasceranno nella mente del fanciullo i seguente principii generali. Cattive sono quelle cose e quelle azioni volontarie, che, generando alcun piacere, sono in appresso cagione di maggior quantità di dolore - Buone quelle cose e quelle azioni volontarie, che, generando alcun dolore, sono in appresso cagione di maggior quantità di piacere. Per sì fatti principii egli verrà a riconoscere per cattive tutte le opere che gli recano momentaneo diletto, e poscia intenso o lungo dolore; così avrà per buone le amare medicine, e le riprensioni della madre ai figliuoli, ed anche i castighi, come quelli che sono impedimento a futuri mali.

§. VII. Poste queste cose, non sarà difficile il congetturare il modo che l'incompleta idea di moralità, che finora è poco complessa nell'animo nel supposto fanciullo venga ad acquistare novelli elementi. Suppongo che la madre di lui abbia pattuito di dare a cinque lavoratori del suo campo un pane per ciascuno a ristoro della sofferta fatica. Il fanciullo giudicherà che una tal

fatica, che è fastidio, sia contrabbilanciata dal piacere, che apporta la pattuita mercede: e chiamerà questa un bene, e di questo bene prenderà piacere. Ma se un giorno accadrà che la donna per qualche capricciosa cagione privi uno dagli operai della mercede, e di quella faccia parte agli altri quattro, egli sentirà dolore del dolore del lavoratore, e con facile discorso potrà conoscere, primo, che l'azione della madre produce nel lavoratore suddetto un dolore nella sua intensità molto maggior dei piaceri, che ricevono i quattro altri lavoratori; secondo, che la detta azione può produrre nell'animo de' detti quattro operai il dolore intellettuale derivante dal considerare, che in avvenire ciascun di essi potrebbe pel capriccio della donna venire nella condizione del loro dolente compagno: potrà conoscere a dir breve che l'azione della madre apporta maggior quantità di dolore che di piacere, per queste e simili altre azioni, che il corso degli eventi porrà sotto la considerazione del fanciullo, esso verrà a comporre quest'altra proposizione generale - Cattive sono quelle azioni volontarie che producono in un certo numero di individui maggior quantità di dolori che di piaceri - Con ragionamenti consimili si formerà una proposizione generale relativamente alle azioni volontarie producenti maggior quantità di piaceri che di dolori a un determinato numero di individui. A questo effetto non fa bisogno d'altro, che delle naturali facoltà di astrarre e di comporre proposizioni generali secondo i suggerimenti dell'esperienza, il che è proprio di tutti gli uomini. Poniamo ora, che mentre l'operaio privato della sua mercede si sta dolente, sopravvenga il marito della donna e le dica: questi cinque lavoratori hanno tutti egualmente affaticato: non vi è motivo onde privarneli, e tu negando ad uno di questi la promessa mercede facesti opera cattiva, di qui innanzi darai a ciascuno secondo il patto. Questa sentenza del padre sarebbe (per le idee già acquistate dal fanciullo) giudicata buona; ed ecco in questo giudizio un'idea del bene morale alquanto

più complessa di quella di che dicemmo di sopra, ma ristretta ad un piccolo numero di individui. Veggiamo in che modo elle possa ampliarsi e farsi meno imperfetta.

§. VIII. Essendo l'utilità pubblica e la giustizia una cosa medesima, è chiaro che, se l'uomo potesse giungere naturalmente ad acquistare quelle idee, che sono sufficienti a poter giudicare che l'utilità pubblica vuole essere preferita alla privata, egli verrebbe ad avere un'idea della giustizia. Si è veduto negli antecedenti paragrafi, come un fanciullo potrebbe formarsi l'idea della bontà o della reità di azioni relativamente a pochi individui; ora dico che non sarà difficile il mostrare, che l'esperienza somministra a tutti quel tanto di cognizioni; che è sufficiente a far conoscere che l'ordine sociale vuol essere preferito al disordine. e il bene di tutti a quello di pochi. Suppongasi un uomo selvaggio, che abbia già acquistate quelle idee di bene e di male, delle quali dicemmo di sopra, e che sia condotto ad osservare lo stato di due città; nell'una delle quali si veggano pochi uomini vivere agiatamente a carico di tutti gli altri affaticati ed oppressi; che in essa sieno risse, furti, omicidii ed altre opere, i cui effetti sieno pianti, lamenti e disperazioni; nell'altra invece sieno cittadini operosi, agiati, solleciti del bene pubblico, sicchè in ogni famiglia si scorga l'ordine la pace, e l'allegrezza. Affinchè l'uomo selvaggio conosca la differenza di queste città, e preferisca lo stato della seconda a quello della prima, sarà bisogno di un particolar senso, di una coscienza primitiva, di una facoltà indipendente dall'esperienza e dal ragionamento? Da una parte egli vede quantità di dolori, dall'altra quantità di piaceri, per sentire la differenza di queste. e per sentire che molti piaceri vogliono essere preferiti ai molti dolori, farà bisogno di facoltà innate? Se nelle civili e nelle selvagge parti del mondo tutti gli uomini ricevono dall'esperienza quel tanto che basta per far giudizio che due cose uguali ad una terza sono

eguali fra loro; che dalle stessissime cagioni nascono gli effetti stessi, perchè non potranno eglino medesimamente giudicare che certe azioni sono utili all'universale, e certe altre nol sono, e che il bene di tutti è da preferirsi a quello di pochi? Sarà d'uopo di una particolare potenza per conoscere che la temperanza, la fedeltà, la gratitudine sono utili a tutti, e che l'intemperanza, la slealtà, l'ingratitude sono dannose? Che quelle vogliono essere preferite a queste? Ma a che mi stendo in parole per mostrare che a fine di venire a sì fatti giudizi basta un sufficiente numero di quelle idee, che la quotidiana esperienza somministra a tutti gli uomini? Coloro che vantano filosofie trascendenti, nè a poche, nè a molte ragioni si darebbero per vinti; e chi non ha l'animo preoccupato da false dottrine sarà persuaso che gli uomini più rozzi comunicando insieme si possono formare un'idea della giustizia: dico un'idea della giustizia, poichè dell'idea generale e perfetta di essa non si può fare acquisto se non con lungo e profondo studio. Che se questa fosse da natura, o si potesse acquistare con poche esperienze, e con poche considerazioni, che bisogno avrebbe il mondo di filosofi morali e di giureconsulti? Di che giovamento sarebbero le opere del Beccaria e del Bentham e di altri che ne insegnano il modo di misurare i gradi del bene e del male?

## CAPITOLO XXXVIII.

### *Si impugnano le dottrine della Scuola Scozzese*

§. I. Il principio dell'utile, o del bene pubblico, o della pubblica felicità (che tutte queste espressioni mirano a significare una cosa medesima) non fu inventato dal Bentham, come tutti sanno, ma fu riconosciuto per vero dai moralisti e dai legislatori antichi e dai moderni; e il detto delle dodici tavole *salus populi suprema*

*lex esto* ne fa testimonio. La novità della dottrina di questo filosofo sta nell'aver egli dichiarati i sensi, in prima oscuri, delle parole *bene, male, utile, pernicioso*, e nell'aver, mercè delle nuove dichiarazioni, misurati possibilmente i gradi della virtù, del vizio, e della colpa, e dimostrato che nessun altro principio, in fuori del predetto, non si dee intrromettere ne' ragionamenti che riguardano le materie morali, non avendo i moralisti ed i legislatori se non un fine unico. Alle costui dottrine comechè ben derivate dai fatti, si oppone oggi o per amore di novità o per boria o per fini d'inconsiderata politica, la setta scozzese; e ciò fa colla più sofisticata ed astuta eloquenza: ond'è che gli animi dell' gioventù si riscaldano e sono tratti in contrarie opinioni. Dandosi ella il vanto di unica e vera scuola sperimentale, guarda con occhio di compassione il Loke ed il Condillac, e schernendogli col nome di empirici, di sensuali e materialisti, li addita come uomini male accorti, che non videro i fatti primitivi della coscienza, di quella coscienza cioè che noi vedemmo essere nella bocca del signor Jouffroy un nome vuoto d'ogni significato. « Il giudizio intorno il Giusto e l'ingiusto, dice lo Stewart, (1) è un giudizio intuitivo, che implica idea semplice delle quali riesce impossibile lo scoprire l'origine fuorchè nella facoltà stessa, per la quale abbiamo il potere di fare i giudizi. Tale è il giudicare che tutte le sensazioni delle quali io mi accorgo o mi rammemoro, appartengono ad un essere unico che denomino *me stesso*. Questo giudizio è (come l'altro di che è detto) intuitivo, il quale comprende l'idea semplice dell'identità. Così queste percezioni di convenienze e di sconvenienze, non atte ad essere scomposte, sono originate dalla ragione. « Lo stesso filosofo in altro luogo contro le opinioni dell'Hutcheson si esprime nella maniera seguente, che pare in contraddizione con quello che di lui ho recato qui sopra. « Le parole giusto ed ingiusto esprimono qualità di azioni per-

(1) Compend. di filos. mor. Sezione VI Art. II.

ciocchè quando io dico opera giusta, non ho in pensiero di dire solamente che quell'opera mi reca piacere all'animo, comè un colore mel reca all'occhio, ma voglio esprimere una verità indipendente dalla mia conformazione; come lo è il dire che tre angoli di un triangolo equivalgono a due retti „ Consideriamo queste opinioni.

§. II. Le idee, come abbiamo dimostrato, sono composte di reminiscenze (se non sono tali spetterà alla Scuola Scozzese il farci conoscere quale altre specie di elementi contengano); e perciò è che a rigord di termine nessuna idea si può chiamar semplice. Di nessun giudizio dunque, che derivi da idee, si potrà dire che possa essere semplice. E in fatti, giudicare che una sensazione di odore per esempio appartiene a me, è sentire che essa sensazione è associata all'idea che ho della mia persona. L'idea dell'io, e la sensazione *odore* sono dunque gli elementi noti dai quali risulta il predetto giudizio; è dunque falso che esso non possa essere analizzato. Tanto più susoettivo ad essere analizzato sarà quello che si fa intorno la giustizia o l'ingiustizia dalle azioni. Se lo Stewart afferma che esso giudizio risulta dal confronto di idee semplici, e che perciò non può essere analizzato, cade senza avvedersene nell'errore dell'Utcheson da lui confutato. E in fatti chi afferma che giudicando del giusto e dell'ingiusto si ha il sentimento del rapporto di idee semplici, non viene egli ad ammettere in altri termini il senso morale? È veramente cosa che reca meraviglia che filosofi, e filosofi di gran fama, uou arrossiscano di sostenere che le idee confrontate da colui, che giudica essere buona o rea un'azione, sieno semplici, mentre che è manifesto che a fare un tale giudizio è necessario di por monte a molte qualità dell'azione stessa, cioè a molti elementi dell'idea che abbiamo di essa. Chi potrà far giudizio di qualsivoglia azione umana, se in essa non considera la volontà dell'operante, l'atto di lui materiale, gli effetti dell'atto, l'idea o della cosa o della persona, o delle persone sopra cui si producono gli effetti, ed altre qualità e circostanze? Una sola

di queste che vada inosservata; il nostro giudizio intorno le azioni riesce tosto. Basti per ora questa considerazione: per la quale è manifesto che le idee confrontate ne' giudizi morali sono compostissime. Dell'altra diremo in appresso, e mostreremo più manifesta la falsità della dottrina Scozzese.

§. III. La detta scuola dopo di avere stabilito con un'affermazione il suo principio; si studia di rassodarlo col vilipendere il principio dell'utile pubblico. A questo fine ella deduce da tal principio alcune conseguenze, che sono contrarie ad opinioni false, che la moltitudine ha per verissime, e ne conclude che un principio, il quale porta gli uomini a conseguenze sì fatte, non può essere principio vero. Quanto sia strana questo metodo di ragionare tutti sel veggono. Posciachè con questo e con altri modi la detta scuola si è studiata di screditare quello che essa chiama sistema dell'empirismo, (1) cerca di rafforzare il suo, dicendo che la facoltà di

(1) Sono molti ai tempi nostri, i quali, vantandosi di non appartenere ad alcuna scuola, dicono di prendere il vero ovunque lo trovano, e disprezzano la dottrina qui professata chiamandola *empirismo*, o *sistema*. Ma qual valore nella costoro bocca hanno sì fatti vocaboli? Se per *empirismo* intendono *congerie di fatti incompleta e male ordinata*; se per *sistema* intendono *ordinata serie di proposizioni dedotta da Principii fantastici* (come sono il sistema delle monadi, e quello della promozione fisica) noi di concordia con esso loro condanniamo l'empirismo e il sistema; ma se *empirismo* e *sistema* vagliono *serie di proposizioni logicamente dedotte da quelle verità, che ci sono somministrate dall'esperienza*, affermiamo con asseveranza che la scuola, che un sì fatto sistema tiene per buono, è la scuola verace, anzi la scuola unica. Vi hanno de'fatti che si chiamano *interni*, ed altri, che si chiamano *esterni*; ma e gli uni e gli altri si fanno manifesti a noi per interno sentimento, cioè per esperienza. I primi sono l'attenzione, il confronto, il giudizio, il comporsi e collegarsi delle idee, i desiderii, gli atti del volere ec. Quelli ch'è si dicono *esterni* sono i modi delle cose, e le relazioni di essi. Che differenza è dall'una all'altra sorta di fatti? I primi hanno la cagion loro nell'esser nostro, gli altri nelle cose fuori ma tutte questo cagionisi man-

giudicare intorno la bontà e la reità delle azioni è naturalmente (e senza bisogno dell'esperienza) propria di tutti, perciocchè tutti ne giudicano con somma rapidità. Quale sia l'idea che la moltitudine e gli uomini rozzi possono farsi intorno il giusto e l'ingiusto abbiamo veduto di sopra, e per le cose dette si può agevolmente comprendere come quel giudizio, in virtù delle idee composte in addietro, possa effettuarsi con molta rapidità. Se la rapidità de' giudizi bastasse a farci concludere, che il discernere il giusto dall'ingiusto è un sentimento semplicissimo, o fatto primitivo della coscienza, sarebbe forza di ammettere tanti sentimenti primitivi quante sono le arti belle, perciocchè accade che in tali materie si fanno giudizi sì rapidi che pare che l'uomo senta la bellezza delle cose, e la perfezione o imperfezione loro, come sente le differenze degli odori e dei sapori. Ma non è punto a meravigliare che rapidamente si giudichi in queste materie, se si considera che tali giudizi nascono dal confronto che l'uomo fa delle opere che ha dinanzi agli occhi coll'idee normali che ha nella mente. Non altrimenti avviene quando l'uomo giudica della giustizia o dell'ingiustizia delle azioni. Dice il Burlamacchi, e con lui sono altri filosofi Alemanni, che quel sentimento, che si chiama la Coscienza, è un giudizio, che procede dal confronto che l'uomo fa di una regola con un'azione, e che quindi *avere coscienza* che l'azione sia giusta o ingiusta, vale quanto avere il sentimento che essa è conforme o contraria alla regola. Conseguita da ciò che se la regola, alla quale paragoniamo l'azione, è conforme al bene

restano a noi in virtù di molti confronti, che facciamo di sentimenti con sentimenti; e per ciò bene avvisò quel filosofo che disse: *l'uomo non esce mai fuori di lui*. L'esperienza è dunque l'unica nostra maestra, e chi tiene che vi sieno altri fonti di verità, e dice di prendere il Vero ovunque lo trova, non sa quello che egli si dica; imperciocchè il vero non può derivare che da fatti bene osservati. E che cosa sarà la verità, se ella non è la conformità delle nostre idee coll'ordine de' fatti?

pubblico, la nostra coscienza è retta; se quella regola è contraria al bene pubblico la nostra coscienza è erronea. Questa dottrina del Barkmacchi noi vogliamo professare, ed avvisiamo di professare dottrina non solamente vera, ma utile: come quella, che fondandosi sopra i fatti, può agevolmente correggere le opinioni, dalle quali risultano le coscienze erronee; il che non può la dottrina Scozzese, della quale abbiamo fatta manifesta la falsità. Vero è che uno degli artifici usati dai seguaci di quella per iscreditare la dottrina dell'utile pubblico, si è di far credere che per questa gli uomini possano essere agevolmente travolti; ma noi in appresso procaceremo di mostrare che tali accuse facilmente si possono ritorcere contro la filosofia professata da' nostri avversarii.

## CAPITOLO XXXIX.

*Si mostra che il principio predicato dalla Scuola Scozzese è pernicioso, e si risponde a quanto dice lo Stewart contro la dottrina che ha per principio l'utile pubblico.*

§. I. Se la vantata dottrina trascendente fosse soltanto un'opinione innocua, poco importerebbe l'impugnarla; ma essa è di grave e pubblico danno, e perciò, mostratane la falsità, si conviene mostrarne ancora i pericoli.

§. II. Quante volte si ammetta che la norma per misurare le azioni buone e le ree sia un sentimento primitivo, che è quanto dire un sentimento indipendente dal ragionamento, conseguitarà che i rei potranno recare a difesa del delitto gli svariati sentimenti loro. In tal caso apporrete forse ad essi che il nostro particolar sentimento discorda dal loro? Noi abbiamo la nostra coscienza, risponderanno e ciascun altro ha la sua propria. Ma quella dei più, soggiungerete, discorda dalla vostra. Ed essi: non veggiamo ragione, per

la quale l'autorità di molti debba potere in noi più di quello che può il nostro sentimento. Se col principio della Scuola Scozzese, alcuno si proponesse di persuadere le donne Indiane a lasciare il costume di gittarsi vive nel rogo de' loro mariti, direbbe forse esser folle quel loro costume perchè tutti i popoli dell'Europa lo sentono tale? Il sentimento dell'onesto e del dovere, risponderebbero quelle matrone, parla altamente anche ai popoli dell'Indie, i quali non potranno mai credere che Dio abbia privilegiati gli europei di un sentimento infallibile. Voi sentite esser folle questa nostra deliberazione del morire, e noi magnanima la sentiamo e quasi divina. Ancora le opere più scellerate, a chi ti ne la coscienza qual sentimento primitivo, possono parer sane. Il giovane Sand, dal quale fu pugnalato il poeta Kotzebue, (1) venne al patibolo dicendo di essere stato micidiale per suggerimento della coscienza; di avere imparato alle scuole che la coscienza è un sentimento da Dio dato agli uomini per loro guida, e che perciò del fatto non si pentiva.

§. III. Tali di necessità debbono essere gli effetti di una filosofia, che pone il sentimento misuratore del bene e del male fra i sentimenti non soggetti all'autorità del ragionamento. Ella inoltre rende incorreggibili coloro che l'hanno per vera, ed è quindi pericolosissima; ma quella filosofia all'incontro, la quale reputa giuste le regole, che si propongono per fine il bene pubblico, stabilisce un principio indipendente da ogni arbitrio e da ogni convenzione, e in virtù di questo ella può spessissimo avere virtù di correggere gli errori delle coscienze, perocchè quelli, ai quali è noto che il sentimento chiamato la coscienza non è primitivo, possono dubitare della verità delle idee, da cui essa risulta, e quindi renderle vere di false che elle erano.

§. IV. Ma qui sorge lo Stewart a torcere contro la

(1) Ciò accadde in Mannheim nell'anno 1819.

nostra dottrina que' biasimi, che noi abbiamo dato alla sua, dicendo; come può mai essere acconcio a ben dirigere le azioni degli uomini un principio, per far uso del quale è bisogno di un calcolo più difficile di quelli che fa l'aritmico? Coloro, che stanno per operare e che il più delle volte sono da veemente impeto dell'animo concitati, saranno eglino abili a ponderare tutti gli effetti dell'azione, che stanno per imprendere? In somiglianti casi il vostro principio è inutile o pernicioso. A ciò si vuol rispondere che nessuna cosa sarebbe più contraria al principio da noi stabilito, che il dare all'uomo l'arbitrio di crearci le regole del Giusto e dell'Ingiusto nell'atto che sta per operare. Tali regole sono già state trovate coll'aiuto del detto principio dai filosofi naturali, e ricevute dal consentimento de' popoli: a questo fine di bene pubblico si vuole, senza farne controversia, ubbidire quante volte non appaisca che l'azione che li reputa conforme alla regola, non venga ad essere per straordinario caso manifestamente di pubblico danno; o che l'azione, riputata non conforme a quello, venga ad essere cagione unica di salvezza alla patria. E non sarebbe stolta cosa, se l'uomo quando sta per operare, non gli si manifestando apertamente il danno estremo della sua patria, ponesse in controversia se il mantenere la data parola, se l'essere veritiero, se l'astenersi dal fare ingiuria sieno o non sieno opere giuste? Le regole della morale e le leggi si stabiliscono coll'aiuto del principio dell'utile dai filosofi e dai legislatori, e in virtù della buona educazione si imprimono nell'animo dei popoli: noi affermiamo che in questa forma si generano le rette coscienze, e non pretendiamo che in altra maniera gli uomini sieno mossi ad operare il bene, e ad astenersi dal male.

§. V. Secondo il vostro principio, prosegue lo Stewart, non vi è azione per scellerata che sia, che non diventi lodevole, quante volte l'uomo giudichi che ella è mezzo necessario al buon fine. Rispondo che se il mezzo è scellerato non è di bene pubblico; e se è di bene

pubblico non è scellerato. Che se poi l'uomo giudicasse, contro verità, che il mezzo fosse di bene pubblico, non si dovrebbe di questo difetto accagionare la nostra teorica, ma la mente di coloro che ne fanno mal uso. Affinchè la verità della mia affermazione appaia manifesta, recherò quanto al proposito nostro dice Cicerone, il quale farà piena risposta alle parole dello Stewart, e a tutti coloro che sono in opinione contraria alla dottrina che noi professiamo. L'eloquente filosofo pone la controversia seguente - « Un figliuolo ha saputo che il padre suo spoglia i templi, e si fa strada sotterranea al pubblico erario, dovrà egli accusarlo? » Questa particolare questione, come palesemente si vede, entra nella questione generale, cioè se di un mezzo riputato scellerato si possa fare uso per la pubblica utilità. Ecco la risposta di Cicerone. « Per verità che accusare il padre è gran male: anzi il figliuolo dovrà l'accusato padre difendere. Non dovrà dunque l'utile della patria essere anteposto a tutti gli altri doveri? » Si certamente; ma ad essa patria è utile l'aver i cittadini suoi pietosi verso i padri loro. Ma se il padre macchinasse contro la patria per farsene tiranno, tacerà il figliuolo? Anzi dovrà srongiurare il padre, perchè si astenga da un così grande misfatto, e se lo scongiurare non giova, verrà ai rimproveri, e alle minacce ancora, e finalmente, non avendo niente di che sperare, anteporrà la salvezza della patria a quella del padre suo. » Nel primo dei due casi supposti da Cicerone il mezzo scelto con opinione che giovasse alla patria è scellerato, perchè nuoce alla patria; ma nel secondo caso questo stesso mezzo col procacciare indubitatamente l'utilità pubblica diventa pietoso. Il dovere verso la patria vince ogni altro dovere, perciocchè la salvezza pubblica è la legge suprema; ma se avvenisse (e ciò è avvenuto alcuna volta ai dì nostri) che alcuno vantandosi cittadino e tenero della patria, mosso dal principio dell'utile pubblico, incitasse il popolo alla ribellione ed alle stragi, o come fece non ha guari in

Francia il Louvel, si facesse arbitro della vita de' magistrati supremi e di quella dei re? Se questo avvenisse, ci dovremmo dolere dell'ignoranza, dell'errore, delle passioni degli uomini, che ogni cosa buona e santa possono rivolgere in male; ma il farne querela alle dottrine de' filosofi sarebbe consiglio da stolti, ed il medesimo che dolersi delle buone dottrine dei fisici o dei chimici per il mal'uso che di esse possono fare i medici malvagi o gli ignoranti. E di qual cosa non abusano gli uomini? Se alcuna volta fecero mal'uso del principio dell'utile pubblico, quanto più spesso non abusarono delle sante massime della morale? Quante volte non accade che ingannati dalle sembianze di qualche particolare virtù, non ponendo mente alla pubblica utilità, si condussero ad opere scellerate? La gratitudine verso i benefattori e gli amici é certamente cosa santissima; pure se taluno, abbagliato dallo splendore di lei, non pone mente al debito che ha verso la patria, può, d'uomo giusto ch'egli è, divenire scellerato ed empio: e di ciò abbiamo recentissimi gli esempi. I ministri di un principe avevano nell'esilio partecipato degli infortunii di lui, per lui di povero stato erano venuti in ricchezza, in dignità, e potenza; quindi avevano debito di amarlo, di riverirlo, e di essergli gratissimi per ogni maniera: ma per verità l'amore, la riverenza, la gratitudine furono negli animi loro senza misura; perciocchè venuto il giorno che fu in poter loro o di perdere in parte la potenza del principe, o l'autorità delle leggi, la gratitudine verso il benefattore potè più che la carità della patria, ed un'azione, che in altri casi sarebbe stata lodevole, diventò scellerata.

*Del principio, dal quale si deduce l'obbligo di conformare le azioni nostre alle regole della morale, ed alle leggi.*

§. I. Perché l'uomo è obbligato ad operare secondo le regole della morale, e secondo le leggi? Non sarà difficile lo sciogliere questo secondo problema esponendolo in più chiari termini così. Per quali motivi l'uomo sarà indotto ad operare secondo le regole della morale, e secondo le leggi? Dichiarato in questa maniera lo stato della questione, altro non ci resta che l'investigare gli accennati motivi.

§. II. È un fatto confermato dall'esperienza, che gli uomini (tranne quelli che sono da prave consuetudini corrotti) sono disposti a sentir dolore dell'altrui dolore, e piacere dell'altrui piacere, cioè ad avere i sentimenti di compassione e di simpatia. È similmente un fatto che tutto ciò che conoscono essere ordinato a buon fine reca loro naturalmente diletto, e ciò, che dal detto fine discorda, disgusto. Così è che i ben costrutti edifici, e tutte quelle cose che servono ad ottenere facilmente e prontamente gli effetti che si desiderano sono piacenti, ma non è quindi maraviglia se ci rallegriamo quando ci vengono veduti nelle famiglie i figliuoli rispettosi verso i padri loro, e i padri solleciti del bene di quelli; i servi premurosi pe' loro signori, e i signori amorevoli verso i servi; se ci rallegriamo all'aspetto delle concordi e bene ordinate città, e de' regni ben governati, difesi e pieni di gloria. Essendo questo amore dell'ordine naturale a ciascuno, interviene che le leggi e le opere, che reputiamo indirizzate a buon fine, ci riescono piacenti, e le contrarie dispiacenti; laonde conseguita che l'uomo sia naturalmente disposto a rallegrarsi allora quando conosce di aver fatta opera ordinata secondo le regole della giustizia, ed a rammaricarsi del contrario (1). Il desiderio di conseguire quel

nobite diletto, e di fuggire quel dolore è un motivo, pel quale possiamo essere spinti ad operare rettamente, e che denominerò *motivo o sanzione dell'onesto*, e uomini onesti dirò coloro, ne quali esso motivo esercita molto della sua forza. Uomo onorato si dee riputare colui che è giusto per amore della giustizia; che è misericordioso, perchè gli è peso l'altrui miseria, e diletto l'altrui felicità; che mantiene la data promessa, perchè gli è odiosa la slealtà e cara la fede; che è sobrio, casto, benefico, perchè la sobrietà, la castità, la beneficenza gli sono care. L'abito poi di operare onestamente diceasi virtù.

§. III. Vero è che nelle città corrotte sono pochi gli uomini, che sieno mossi dal detto motivo; ma ciò non fa che la sopraddetta disposizione non sia da natura, perciocchè di essa si veggono segni anche negli uomini di perduta vita. Con molti fatti potrei comprovare questa mia affermazione, ma voglio che mi sia sufficiente uno solo. Giunse Torquato Tasso, viaggiando nel regno di Napoli, ad una terra, poco lungi dalla quale era appostata una masnada di ladroni: ivi si

(1) Lo Stevart (Comp. di filos. mor. Lez. II. Cap. II.) così definisce nel suo più esteso significato la giustizia - Quella disposizione dell'animo, la quale fa che noi, in circostanze nelle quali entrano le nostre passioni e i nostri interessi, giudichiamo ed operiamo senza essere mossi da verun riguardo personale. Questa definizione è difettosa per più rispetti: non esprime la qualità dell'azione, la quale, se non fosse imposta da regola o legge alcuna (che è quanto dire se fosse senza utilità), non sarebbe nè giusta nè ingiusta: racchiude una falsità, ed è che per esser giusto sia d'uopo di operare senza la considerazione a' propri interessi. Sarà forse ingiusto colui, che osserva le leggi per timore o dell'infamia o della pena? Si potrà dire che egli non è onesto, ma non già che non sia giusto. Secondo le teoriche da me dichiarate è manifesto che colui, che osserva le regole morali e le leggi (qualunque siasi il motivo che lo induca ad operare), è giusto; chi è mosso dall'amore verso gli uomini e verso la giustizia è onesto: ogni uomo onesto è giusto; ma ogni giusto non è onesto

feruò per timore di essere assassinato, ma non andò guari che un messo dei masnadieri a lui venne dicendo, che non si rimanesse dal proseguire il suo viaggio, perocchè al Tasso non si faceva ingiuria. Qual motivo potè frenare la costoro cupidigia, se non il presentimento di quel dolore, che essi avrebbero avuto del fare ingiuria ad'un uomo quale era il Tasso? Parve ai ladroni che l'ingiuriare un tal uomo sarebbe stato per essere misfatto più grave de' consueti, ed un sì fastidioso pensiero potè più nell'animo loro che il desiderio della preda. Questo caso, a mio giudizio, comprova che quel certo amor del bene, a che la natura dispone gli uomini, non si estingue del tutto per le più ree consuetudini, e che se questa natural disposizione fosse aiutata dagli educatori della gioventù, dagli oratori sacri, dai poeti tragici e dai comici, e da altri scrittori, gli uomini onesti sarebbero meno rari di quello che sono, ma le società, siccome dissi, sono per la più parte corrotte. Giova sperare che mercè delle cognizioni, che sono sparse per l'Europa, vengano tolte le cagioni di questo male, e che sieno rafforzate per le buone leggi, insieme con questa sanzione, quelle delle quali ora dirò.

§. IV. Altri quattro motivi di schivare il male, e di operare il bene vengono in aiuto del motivo dell'onesto, operando nell'universale più che il primo non fa, e questi sono; il timore di alcun male nella nostra persona, il quale naturalmente deriva dall'azione volontaria, come si è il timore dell'infermità che proviene dal soverchio mangiare, o dal soverchio bere e simili, e come si è la speranza di un qualche bene qual sarebbe la sanità. Questo motivo chiamasi *sanzione naturale*. 2. Il timore di incorrere nella disapprovazione, o nell'odio degli uomini, e la speranza di acquistare onore, lode e gloria, motivo che si denomina *sanzione morale*. 3. Il timore di andar soggetto alle pene minacciate dalle leggi ai colpevoli, e la speranza de' premi e degli onori promessi alle opere utili; e

questo motivo chiamasi *sanzione civile*. 4. Quello finalmente di cadere nell'odio di Dio, e di incontrare le pene che sono dopo la morte, e la speranza della grazia Divina e de'premi eterni, che si denomina *sanzione religiosa* (1)

§. V. Coloro, nell'animo de' quali hanno forza i detti quattro motivi, e quello dell'onesto, si astengono dal fare ingiustizia, e si movono ad operare rettamente perciocchè, facendo altrimenti, incontrano fastidio o dolore. Quindi è che si dice essere gli uomini obbligati ad operare secondo le regole morali, e secondo le leggi politiche o le religiose, e con questa espressione metaforica si vuol dire essere loro di necessità l'operare il giusto per isfuggire quel dolore che dal-

(1) La sanzione religiosa ha suo potere sopra tutte le genti, dal che si vede che essa non dalla religione rivelata soltanto, ma dalla naturale procede. Discorriamo con brevi parole questa verità. Tutti i popoli anche i più selvaggi sono presi da gran meraviglia all'ordine costante che si vede nella natura. Il collegarsi degli effetti colle cagioni, il convenir concordemente di tutti i fenomeni alla temporanea conservazione delle cose, e al loro riprodursi; il sublime spettacolo de' Cieli, e mille e mille altre meraviglie. persuadono agli uomini tutti, che una suprema cagione sapientissima e giustissima regge e governa l'universo. Quindi è che le regole di equità e di giustizia sono riguardate come voleri divini, e come leggi inviolabili. Non è questa una fallace o incerta opinione, imperciocchè qual'altra cosa può essere nella volontà di Dio, e a lui più accetta che il vedere gli uomini che sono dotati di libertà dirigere le loro azioni al fine a cui intende la natura loro! Noi siamo stati formati da Dio di guisa che incessantemente ci affatichiamo per la felicità, la quale si può conseguire, per quanto è dato alla mortal nostra condizione, solo coll'osservare le regole della morale. Se dunque Dio fece l'uomo bramoso di felicità, certo è che non potrebbe essendo egli la stessa bontà non volerlo felice, che è quanto dire non voler le dette leggi, e non voler l'uomo a quelle sottoposto, ed ubbidiente. Questo argomento stabili tra tutti i popoli la credenza che le regole della morale sono leggi divine, le quali non si possono vilipendere e trasgredire, senza incontrarne riprovazione, e castigo.

l'operare in contrario conseguirebbe. L'obbligazione adunque, che si denomina anche dovere, si può definire così - L'obbligazione o il dovere è quella necessità in che l'uomo ragionevole si trova di operare secondo le regole morali e le leggi, o per quel piacere immediato che è nelle opere giuste, ed a scanso di quel dolore immediato che è nelle ingiuste, o per conseguire i beni, che dall'osservanza delle regole morali e delle leggi derivano, o per scansare i mali procedenti dalla trasgressione delle medesime - (1).

(1) „ Siccome l'uomo opera sempre mosso dal desiderio di  
 „ conseguire il piacere ed evitare il dolore, fu detto che egli  
 „ opera per interesse; e che essendo l'interesse il motore di  
 „ tutte le azioni umane, anche l'uomo onesto opera per interes-  
 „ se. Con questa espressione si viene a fare della virtù e del  
 „ vizio una cosa medesima: è dunque bisogno di mostrare in che  
 „ ella sia difettosa. Chi osserva le regole morali, e le leggi per ti-  
 „ more della pena, o per la speranza del premio, non ha altra  
 „ considerazione che a sè medesimo, ed ha per nulla l'ordine il  
 „ bene e il male altrui. Uomini sì fatti si denominano amatori di  
 „ sè stessi, perciocchè non si propongono l'azione giusta come fine  
 „ ma come un mezzo per procacciarsi un piacere, o per evitare un  
 „ dolore quand'anche ciò fosse col danno d'altri. All'incontro  
 „ l'uomo, che sente amore dell'ordine, prova diletto nell'operare  
 „ il giusto, e dolore nell'operare l'ingiusto, senza considerare,  
 „ gli effetti che sono per conseguire a lui medesimo, sieno buon;  
 „ sieno tristi: essendo il giusto il piacer suo, ei si propone l'azio-  
 „ ne giusta siccome fine. L'uomo di questa tempera è il vero  
 „ amico degli altri uomini; che vero amico è colui, come dice  
 „ Aristotele, che ama l'amico per l'amico, e non per altro  
 „ bene che gliene conseguiti. Amico nostro non sarebbe certa-  
 „ mente colui, che si conducesse a beneficarci o per timor del  
 „ castigo o per isperanza di guadagno, ma sarebbe amatore di  
 „ sè stesso spregiatore d'altrui. La differenza dunque di queste  
 „ due sorte di piacere e di dolore è manifesta. L'una, per la  
 „ quale gli uomini si dicono onesti, è riputata nobilissima; e vi-  
 „ lissima l'altra; non si debbono dunque sotto una stessa de-  
 „ nominazione confondere. Sta bene che il piacer vile si demo-  
 „ mini col nome già avvilito di *interesse*. Il piacer uobile si  
 „ dovrebbe con uobilissimo nome distinguere; ma non essendo stato

§. VI. Poichè abbiamo determinato la significazione delle parole *dovere* o *obbligazione*, veniamo a fare il medesimo della parola *diritto*; perciocchè il diritto nasce insieme col dovere da una medesima fonte, cioè dalla regola giusta. Per le cose discorse qui sopra si può conoscere agevolmente che le regole morali e le leggi, comandando di fare o di non fare alcuna cosa, assicurano a ciascuno quegli esercizi piacevoli dei poteri naturali che non sono contrarii al bene pubblico. Posto ciò è facile il determinare con precisione la parola *diritto*. Esso è la facoltà di operare tutto che non è contrario alle leggi, e che per le stesse leggi è protetto colla pubblica forza. Così avviene che l'uomo ha la facoltà di alimentarsi, di conservarsi, di perfezionarsi, di procacciare la propria prosperità e i proprii comodi, e di industriarsi per accrescere i suoi averi, e di respingere le violenze colla sua propria forza, quando

„ inventato a ciò particolar vocabolo, possiamo mantenergli  
 „ il nome generico, e chiamarlo piacere, e dire non già che l'uomo  
 „ operi sempre per interesse, ma per il piacere; \*\* che così  
 „ dicendo non si avvilisce l'umanità, perciocchè il piacere in sè  
 „ medesimo non è vile, ma tale diventa quante volte è in oppo-  
 „ sizione col bene pubblico. Vero è che alcuni si pensano che  
 „ si venga ad avvilire l'uomo anche col dire che egli desidera la  
 „ virtù per il piacere che è in lei: ma costoro non si accorgono  
 „ che facendo del piacere una cosa vile in sè medesima vengono  
 „ ad avvilire la stessa virtù. La temperanza allontana i dolori  
 „ della intemperanza, proaccia i piaceri della sanità; la giustizia  
 „ intende a lasciar tutti nel godimento dei loro diritti; la fortezza  
 „ a sostenere i dolori per bene del prossimo e a far contrasto  
 „ agli appetiti, che sarebbero contrarii al vivere quieto, che è  
 „ quanto dire al piacere, o sia alla felicità della famiglia umana  
 „ Tutte le virtù in somma, se ben si considera, hanno per loro  
 „ obbietto il piacere degli uomini, e la remozione del dolore.  
 „ Se dunque questo obbietto della virtù fosse cosa vile, sarebbe  
 „ forza di concludere che cosa vile fosse la virtù medesima, il  
 „ che nessuno certamente vorrà concedere.

\*\* *Piacere intendo che sia anche l'evitare il dolore.*

gli manca altro legittimo soccorso. Tali e somiglianti altre facoltà sono i diritti, i quali suppongono le regole dedotte dalla considerazione dell'utile pubblico di onde conseguita che nessun potere si vuole denominare *diritto* prima della detta considerazione.

§. VII. Grave e pernicioso errore, per le cose dette, si dee tenere che fosse quello dell'Assemblea costituente di Francia, che pubblicò i diritti dell'uomo prima di por mente alla vera utilità della nazione. Quei legislatori ebbero dinanzi all'animo un'idea assai generale dell'uomo, vale a dire un'idea di pochissimi elementi, e da questa ricavarono certe leggi (che denominarono leggi di natura), e con esse i *diritti imprescrittibili*, come dicevano, dell'uomo in società: ma non appena furono pubblicati in nome della natura si fatti diritti, che si conobbe essere impossibile lo stabilire alcune leggi veramente utili alla Francia; laonde fu necessità di prescrivere gli imprescrittibili diritti, e di pubblicarne altri in nome della stessa natura.

§. VIII. Non voglio tralasciare di avvertire, che si possono considerare speculativamente molte regole utili al consorzio civile, secondo le quali sarebbe convenevol cosa l'accordare all'uomo certi diritti, che in alcuni paesi non gli sono conceduti dalle leggi positive. In somiglianti casi, essendo la regola soltanto speculativa, manifesto è che speculativo similmente rimane il diritto: affinchè esso diventi positivo, uopo è di una legge che lo protegga colla forza pubblica. E per verità che mi gioverebbe il dire. È giusta cosa che io possa esprimere liberamente ciò che penso quando non nuoco a persona; che io debba essere giudicato pubblicamente, e pubblicamente difeso, se nessuna legge positiva venisse in mio soccorso? Se non vi può essere diritto positivo senza la protezione della pubblica forza, è chiaro che non potrebbe essere libertà dove non fosse governo, non altro essendo la libertà se non il complesso dei diritti positivi. Favolosa dunque si dee riputare quella libertà naturale, sopra di cui Giangiaco-

po. Rousseau fondò il sistema del contratto sociale. Dalla legge speculativa nascono i diritti speculativi; ma dalla positiva i positivi; ond'è manifesto che dove non fosse legge positiva non sarebbe alcuna libertà, e che dove le leggi sono cattive, la libertà è poca, e che ella si aumenta col migliorare delle leggi civili, delle criminali, e delle politiche.

§. IX. Non lascierò questa materia senza far menzione di una controversia che uomini di acuto ingegno oggi promovono. Dicono alcuni esservi un diritto di natura: altri essere questo diritto una cosa immaginaria; e non darsi altro diritto fuor quello che nasce dalla legge positiva. Questa questione, secondo me, si può risolvere con brevi parole. Se per diritto naturale, o leggi di natura, si vuole intendere un complesso di regole speculative dedotte da quella idea astrattissima dell' uomo, della quale toccammo di sopra, dico che un sì fatto diritto è un puro concetto della mente nostra inutilissimo nella pratica: se poi cogli stessi vocaboli si vogliono contrassegnare quelle regole similmente speculative, che si deducono dalla considerazione de' veri bisogni del consorzio civile, quelle cioè che sono secondo il principio, dell' utile pubblico, si può concedere volentieri ad esse il nome di naturali, perciocchè i fatti, dai quali si deducono, sono ciò che viene denominato la natura umana. Quelle poi fra cotale regole, che sono munite della sanzione naturale o della morale, si dovranno denominare naturali e positive; perciocchè l' uomo le ha per leggi stabilite da Dio, e sono riconosciute per tali dovunque è alcuna immagine di vita civile: ma quelle che, abbisognando della sanzione civile, ne sono prive, dovranno tenere la denominazione di regole naturali speculative. Così determinati i vocaboli, parmi tolta ogni controversia.

## CAPITOLO XLI.

*De' principii normali della bellezza  
delle cose naturali.*

§. I. Se ad alcun uomo del vulgo si mostri uno di que' fiori che spontaneamente nascono pei campi, ed a lui si domandi se al vederlo provi diletto, e che cosa gliene paia, risponderà che quella vista gli è grata, e che quel fiore è bello; se poi gli sia posta dinanzi anche una rosa, e gli si domandi quale dei due fiori gli paia più bello: certo è che egli darà il vanto di maggior bellezza alla rosa. Similmente dirà che la colorata farfalla, che va di fiore in fiore, è più bella che la sparuta ed oscura che vola intorno al lume la notte: dirà più bello il canarino che la passera, il papagallo che il falco, e farà altri somiglianti giudizi di concordia cogli uomini i più istruiti; ma se porremo dinanzi a costui quella testa del Giove Olimpico, che è la maraviglia dell'arte, e con essa una goffa immagine di Sileno rozzamente scolpita, l'uomo zotico dirà per avventura essere più bella la testa di Sileno che quella di Giove; così dirà che le dipinture che brillano per varietà di colori, sono più belle di quelle che dagli artefici sono lodatissime. Ciò che accade ne' casi qui esposti, accade fra popolo e popolo, e fra una generazione ed un'altra; che certe cose, riputate belle in un luogo e in un tempo, non si hanno per tali in un altro. Dovremo noi per si contrari giudizi inferire che l'idea del bello dipenda dall'umano arbitrio, e che non sieno veramente belle quelle cose, che dai savii sono avute per tali? Che debba chiamarsi bello tutto ciò che piace senza por mente alla qualità delle persone a cui piace? Se così fosse, il giudizio di chi ebbe in pregio le più strane poesie dell'Achillini andrebbe del pari con quello di chi reputa divine quelle di Dante e dell'Ariosto. Nessuno di mente discreta si troverà, che non abbia per

falso il primo di questi giudizi, e per vero il secondo, e perciò nessuno terrà che *cosa piacente e cosa bella* sieno espressioni sinonime; ma che *cosa bella* significhi *cosa piacente* sì, ma *piacente con ragione*, cioè fornita di tali prerogative che la rendano piacente di necessità a chi è dotato di sensi non viziati, e provveduto di buoni principii per ben ragionare. Se dunque ci verrà fatto di ben distinguere le prerogative, per le quali le opere della natura e quelle dell'arte debbano necessariamente piacere alla sopraccennata condizione di persone, potremo agevolmente conoscere di quali elementi si componga l'idea normale della bellezza. Io mi studierò di far questo, ma con brevità, essendo che troppo mi dilungherei dal proposito mio, se mi facessi a discorrere i particolari di sì vasta materia.

§. II. Escludendo dall'impero della bellezza tutte le cose piacenti ai sensi dell'odorato, del gusto, le quali sono denominate buone, porrò mente a quelle che dilettono la vista, l'udito ed il tatto, ed a quelle nozioni, che sogliono presentarsi all'animo sensibilmente, quasi aventi forma e figura. E cominciando dalla vista mi farò a considerare una delle percezioni più semplici, e che riesce dilettevoli a tutti. Non vi è chi non senta essere piacente ciascuno dei colori del prisma, e tanto più, quanto è più vivace ma senza offendere il senso; e piacente altresì l'ordine in che sono naturalmente disposti per virtù del medesimo prisma. E perchè sono eglino piacenti? A questa domanda non si può rispondere se non dicendo; essere ciò un fatto primo, la cagion del quale è riposta nella natura del sensorio umano: lasciata l'investigazione di cotal cagione, ci fermeremo al fatto, e diremo che un elemento della percezione, per cui alcuna cosa denominiamo bella, è la vivacità del colore, e l'ordine con che i colori sono disposti, e questo ordine, denomineremo *armonia*. L'effetto, che producono nell'animo i colori per certa loro disposizione nello spazio, lo producono i suoni per il loro seguitarsi nel tempo, o nel loro consonare nel-

Postante: quel seguirsi piacente chiamasi *melodia*: quel consonare piacente *armonia*. Si fa ora questo cenno per la similitudine che è tra i colori ed i suoni: ma di questi ultimi si dirà particolarmente quando si avrà discorso del bello musicale. Veniamo a considerare un altro elemento della bellezza delle cose.

§. III. I corpi, manifestandosi a noi per la via degli occhi, ci danno l'idea di certi confini, che ne determinano le diverse forme o rotonde, o ovali, o quadrate, o rettangolari, o non rettangolari, o triangolari, ed altre di numero indefinito, che alle dette più o meno si rassomigliano. L'idea astratta di tali confini è chiamata linea, la quale può essere retta, o curva in modi varii. La retta e quelle, che a poco a poco per tal modo si incurvano, come le circolari, le ellittiche, le paraboliche, le spirali, sono piacenti; all'incontro quelle, che si piegano e si ripiegano e si frangono aspramente, facendo angoli diversi, sono spiacenti, onde è che le forme de' corpi, che dalla prima sorta di linee risultano, sono dilettevoli a vedere, spiacevoli quelle che dalla seconda: e più o meno dilettevoli secondo che all'una o all'altra sorta più o meno si accostano. Più dilettevole pertanto si è la linea circolare che la quadrata, e qualsivoglia altra poligona: e più le poligone regolari che le irregolari. Bastano queste poche considerazioni per stabilire che vi è una sorta di armonia di linee e di forme (1)

§. IV. Molti colori e molte e diverse linee in armonia dilettevano più che pochi colori e poche linee similmente in armonia, quante volte però non sieno tante, che soverchiano la capacità del sensorio. Questa molteplicità di elementi diversi in armonia è ciò che dicesi la *varietà*.

§. V. Dei fatti fino qui osservati si può stabilire che le prime prerogative della bellezza relativa alla

(2) L'Hogarth ha mostrato con molti esempi quello che qui si accenna.

cose naturali sono <sup>1</sup>. Il color vivo fino ad un certo grado, che non offenda il senso. <sup>2</sup> Quella disposizione dei colori, e quella delle linee, che si denomina armonia. <sup>3</sup> La varietà. Dico che queste sono le prime prerogative della bellezza, perciocchè considerate in astratto, cioè senza altra relazione colle cose, alle quali appartengono, sono piacenti a tutti coloro, che non hanno viziati i sensi; ma queste possono cessare di recar diletto, considerate come parte della percezione di alcuna cosa. Vegliamo come ciò avvenga.

§. VI. Se le sensazioni si rinnovassero sempre in noi nella primitiva semplicità loro, saremmo dilettrati sempre da tutti i colori vivaci, da tutte le armonie, da tutte le varietà; ma ogni sensazione ritorna all'anima accompagnata da complessi di reminiscenze. a dir breve, quando le cose fanno impressione sui nostri sensi, non ne abbiamo solamente sensazioni, ma percezioni; perciò accade spesso che i colori, le armonie, e le varietà, che sarebbero per se medesime piacenti, diventano spiacenti per una sconvenienza loro coll'idea, che abbiamo della cosa, cui si riferiscono. Piace per se stesso l'azzurro, piace il verde, piace l'armonia loro; ma se alcuno dei setti colori, o tutti in armonia apparissero in un volto umano dispiacerebbero, perciocchè discorderebbero dall'idea che abbiamo de' volti, nella quale è compreso soltanto il vermiglio, cui è associata l'idea della sanità. Bella è per se la linea circolare, ma sarebbe assai brutta se desse forma alla testa di un cavallo. Per quanto bella fosse in se stessa la linea, che desse forma ad un braccio umano, diventerebbe brutta, se il braccio per quella nuova forma ci facesse giudicare che non fosse acconcio ai naturali uffizii suoi.

§. VII. Non basta che i colori, le armonie, e le varietà si concordino con quei fini, che giudichiamo essere secondo natura, ma uopo è che si concordino ancora con quelli i quali giudichiamo ben confacenti agli usi, a cui destiniamo le cose per nostro servizio. Non si richiedono le stesse forme nel cavallo corridore, che in

quello che si cavalca, o che serve a tirare i pesanti carri, o gli agili cocchi: diversi usi diverse bellezze.

§. VIII. Per le cose discorse fin qui l'idea normale della bellezza relativamente alle cose naturali si compone degli elementi che seguono. Vivacità di colori, armonia di colori e di linee, e varietà; e tutto ciò ordinato si fini, ai quali giudichiamo che le cose sieno, o servano. La concorrenza di sì fatte cose ad un fine è quella unità, di cui disse S. Agostino. *Omnis pulcritudinis forma unitas est.* (Epist. XVIII. n. 2.)

§. IX. Ma rispetto alla bellezza dell'uomo e dei bruti un altro importantissimo elemento si vuole aggiungere. L'uomo è senziente, ragionevole, e suscettivo di virtù o di vizii: ha per dir breve, oltre le qualità corporali, le qualità dell'animo; quindi una bellezza corporale, ed un'altra intellettuale e morale, che per segni visibili si manifesta nell'aspetto, e negli atti del corpo. Prima di parlare di questi segni parliamo della bellezza intellettuale, e della morale.

§. X. Tutte quelle operazioni della mente, le quali o per la difficoltà che è in esse, o per la facilità con che sono poste ad effetto, ci recano maraviglia, sogliono denominarsi belle, poichè, come dicemmo altrove, la maraviglia è diletto. Così avviene che belli si dicono i ragionamenti chiari e brevi, e belle le chiare e brevi soluzioni de' problemi difficili. Similmente bello si suol chiamare l'ingegno di alcuni o per la facilità, o per la speditezza, o per la forza, onde essi immaginano, ordinano, inventano; o nuove cose scuoprono. Queste ed altre simili sono le prerogative che costituiscono la bellezza intellettuale; che tale si dee chiamare, perciocchè, sebbene non sia conosciuta dal volgo, viene ammirata da tutti coloro, che hanno sso intendimento.

§. XI. Dicemmo altrove che l'uomo piacendosi dell'ordine si piace della giustizia, e più della onestà. Le azioni oneste pertanto, essendo dilettevoli a tutti coloro, che hanno intelletto per conoscerne il pregio, meritano il nome di belle, quando si conosca che a porle

ed effetto sia mestieri di rinunciare alla privata utilità, che questo rende le azioni maravigliose e perciò dilettevoli. Quelle azioni dunque, per mettere ad effetto le quali si richiede la vittoria sopra qualche passione, sono naturalmente piacenti più che le altre, cioè sono belle. Se alcuno per esempio metterà a pericolo propri averi, o la propria vita per la salvezza della patria, se si priverà de' suoi comodi per misericordia verso i poveri, il suo operare sarà cagione di maraviglia a tutti coloro che non sono corrotti da consuetudini prave. Tutte le virtù adunque per essere maravigliose dilettevoli; e tanto più dilettevoli in quanto che l'immaginazione suole rappresentarcele sovente all'animo, come se elle avessero material forma e splendore.

§. XII. Nè solamente le azioni virtuose ricevono il nome di belle; ma bello viene detto anche l'abito di quelle azioni puramente oneste, le quali, sebbene considerate separatamente non sieno maravigliose, pure vengono ad esser tali, fatte che sieno abituali, perciocchè somiglianti abiti difficili a contrarre, sono rari. Bello pertanto si chiama ogni costume onesto, sia nell'individuo, sia in una gente, e perciò ben disse il poeta: *a così riposato, a così bello viver di cittadini, a così fida cittadinanza, a così dolce ostello Maria mi diè ec.* Ora che abbiamo veduto che cosa si voglia intendere per la bellezza intellettuale, e per la bellezza morale, ritorniamo a considerare gli uomini e i bruti per vedere come le mentovate due sorte di bellezza entrino negli elementi dell'idea normale che serve a fare diritto giudizio intorno alla bellezza degli animali.

§. XIII. Manifestandosi la bellezza intellettuale e la morale negli uomini per certi segni nella fisionomia, e segnatamente negli occhi, nel movere della bocca, nell'andare, e negli altri atti delle membra, avviene che quando alle materiali prerogative sopra menzionate aggiungasi alcun indizio di bellezza intellettuale, o morale, più bella venga ad essere la persona, e quando si mostrano indizii contrarii, assai meno bella. Sia una

fanciulla di bel colore, di belle chiome; abbia volto e persona di greche forme; se nel movere degli occhi, o della bocca, darà segno di malignità, o di superbia, perderà molto della sua bellezza. Ma all' incontro se negli occhi e nel volto di lei trasparirà l'innocenza dell'anima, la modestia e il pudore, quella fanciulla ti apparirà cosa celeste.

§. XIV. L'immaginazione naturalmente ci porta ad associare le idee; che ci siamo formate dell'uomo anche agli animali bruti, e ad attribuir loro i nostri pensieri ed affetti. Quindi avviene che ci piace il guardo mansueto della colomba, e ci dispiace quello che ci pare pieno di malignità nel serpente. Ci piace il guardo amorevole e sincero del cane; e quello all'incontro, che si gira negli occhi piccoli della volpe, parendoci pieno di astuta malignità, ci dispiace. Ci diletta il tardo movere degli occhi del Leone, perchè ci risveglia l'idea di animo grave e generoso.

§. XV. A schiarimento maggiore di quello che abbiamo detto, formiamoci l'idea normale della bellezza di uno di quegli animali che noi giudichiamo essere sopra tutti gli altri bellissimo, voglio dire del Cavallo. Questo quadrupede è maravigliosamente bello allora quando tutte le sue forme hanno tra loro tale convenienza, che ben corrispondono, non solo ai fini ai quali stimiamo che la natura abbia prodotto sì fatto animale, ma a quelli ancora, ai quali lo destiniamo per nostro servizio. Quindi è che desideriamo che esso abbia il pelo liscio e di piacente colore; e conveniente alla natura de' cavalli; che se è macchiato; si trovi armonia e ne'colori, e nella forma delle macchie: che abbia la testa nè tanto grande da far nascere timore che non possa esser mossa facilmente, nè tanto piccola che non paia soverchia la grossezza de' muscoli del collo, che l'hanno da muovere, che le orecchie sieno corte, acciocchè non ci risvegliino l'idea del pigro giumento, che l'occhio sia vivo: acciocchè risveglia l'idea dell'ardire e della prontezza: che il collo, il ventre, le gambe sieno asciutte, che

strimenti essendo ricorderebbero la infermità, la tardità, la debolezza. Desidereremo che le gambe non sieno troppo corte, perciocchè darebbero segni di poca attitudine al corso: non troppo lunghe, che metterebbero timore che il corpo non potesse stare sui piedi. Siccome noi ci serviamo de' cavalli ad usi diversi, è manifesto che diverse specie di forma si richieggono in essi. (\*).

§. XVI. Restringendo le cose dette fin qui, concludiamo che l'idea normale della bellezza degli animali si compone degli elementi che seguono. Qualità piacente ne' colori, armonia di colori e di forme, varietà, segni esterni di bellezza intellettuale e morale; e tutte queste cose concordi col fine, a cui giudichiamo che natura abbia destinato l'animale, o a cui lo destiniamo noi stessi.

§. XVII. Le cose che non hanno sentimento, e gli animali, si dovranno giudicare più o meno belli, secondo che avranno in sé più o meno delle prerogative accennate nelle idee normali sopra dichiarate: nulladimeno vi sono alcuni oggetti, o alcuni aspetti della natura, che o non hanno le dette prerogative, o ne hanno appena alcuna parte, e tuttavia belli sono denominati;

(\*) Il Burk sostiene, che nell'idea della bellezza non sono quella della proporzione. Il cigno è bellissimo, egli dice, sebbene abbia il collo lunghissimo, e sproportionato al piccolo corpo. L'errore di questo filosofo derivò da un'idea falsa che egli ebbe della proporzione. Toglieva forse l'esempio d'ogni proporzione da quella del corpo dell'uomo o d'altri animali; ed ignorava che proporzione è convenienza delle parti tra loro, e convenienza di esse col fine, al quale giudichiamo che elle sieno fatte. Se il detto filosofo avesse conosciuta questa verità avrebbe conosciuto ancora che il collo del cigno non è sproportionato, perocchè benrisponde ai bisogni di quell'uccello, fatto, non solo per volare, ma per nuotare nell'acqua, e per pescarvi nel fondo. Avrebbe considerato che la lunghezza da lui biasimata è congiunta all'armonia delle linee che descrive movendosi; che non impediscono l'agilità de' movimenti necessari, e che non è sostegno di un capo, che mostri peso maggiore di quello che esso collo può comportare.

e ciò avviene perchè ci dilettono per le idee che traggono in loro compagnia, e che presentano all'animo vivamente. La smisurata grandezza di alcuni corpi ci diletta; ci diletta la vastità dei cieli e de'mari; l'oscurità delle antiche selve, l'orridezza delle immense rupi; il mar burrascoso: il cielo pieno di nubi e folgoreggiante, e la notte serena. Tutti questi e simili aspetti della natura sono determinati belli, e spesso sublimi, per ciòchè molti e diversi pensieri ed affetti ci recano all'animo. Similmente avviene che la molta piccolezza de' corpi naturali ci empie di meraviglia pel sottil magistero onde sono formati, e quindi li denominiamo belli. Secondo poi i differenti pensieri, e i differenti affetti che le cose risvegliano, diamo alla bellezza loro diversi nomi; quindi il delicato, il gentile, il grazioso, il magnifico, il patetico, il forte e simili. Il ragionare largamente di tali specie è ufficio di coloro che trattano dell'estetica.

§. XVIII. Resta a fare un cenno di quello che si denomina *bello relativo*. Sono alcune cose, che dilettono più un uomo, che un altro uomo, più un popolo, più una generazione che un'altra. E da che procede questo? Dalla qualità delle idee, che gli uomini per abitudine hanno associate, a diversi oggetti. Un tale per esempio stima, come stimano i più, che la rosa abbia maggior pregio di bellezza che la viola; un altro pensa all'opposito. Il primo giudica in virtù della diretta norma della bellezza; l'altro avendo veduto spesso a seno della sua donna la viola, associò all'idea di questa mille voluttuosi pensieri, ed alla vista di quel fiore sente un diletto che non gli proviene dalle rose, e da questo è spinto a pronunziare quel suo giudizio. Per somiglianti associazioni riescono diversamente dilettevoli ai popoli, ed alle generazioni i diversi oggetti della natura e dell'arte, e quindi acquistano, a proporzione del diletto che recano, lode di bellezza. Ma questa lode non è diuturna, perciocchè cessate alcune consuetudini, e caduti alcuni errori, risorge nelle menti l'idea normale

della vera bellezza; e fa sì che ritornino in pregio le cose degne. Nel secolo decimò settimo e nel decimo ottavo i falsi principii avevano travisti gli scrittori, e il poema di Dante era caduto in oblio. Nel decimo nono la buona filosofia ci aperse gli occhi, e quel poema oggi va per le mani di tutti.

## CAPITOLO XLII.

### *Dei principii normali delle belle arti.*

#### ARCHITETTURA.

§. I. Prima si vuol dire dell'idea normale dell'architettura, perchè è la meno complessa fra quella delle belle arti. Gli edifici si erigono per sicura e comoda stanza degli uomini, ond'è che l'armonia e la varietà delle forme debbono in essi concordarsi col fine per cui sono fatti, e dar segno di essere solidi, ed acconci ai diversi usi a che sono destinati. L'armonia e la varietà delle forme in questa concordia fanno quell'unità dell'edifizio che è bellezza. Belli saranno pertanto i muri, le colonne, i pilastri a linee diritte e perpendicolari non solo perchè queste sono piacenti per sé, ma perchè porgono l'idea della solidità: le colonne spirali all'incontro, gli architravi, e i frontoni piegati in linee bizzarre, che presentano l'idea della debolezza, non sono belli. Belli sono gli archi perchè armonica è la linea circolare, e perchè è associata ad essi l'idea della robustezza: belli i portici, gli archi de' quali sono sostenuti da pilastri e non da colonne, perchè nel primo caso appaiono robusti, e deboli nell'altro. Bello è il vedere la porta dell'edifizio posta nel mezzo, le finestre in una stessa linea orizzontale ripartite in egual numero da ciascun lato e poste l'una sopra l'altra, perchè in somiglianti disposizioni si mostra l'armonia, la varietà, la solidità e la comodità. Non sono belle per la più parte le fabbriche denominate gotiche, perciocchè

quelle minute membra loro, e quelle sottili colonne risvegliano l'idea della debolezza, e perchè gli ornamenti troppo minuti e soverchi affaticano e confondono la vista e sdeguano la mente, non mostrando manifesta la convenienza di quelli coi fini dell'edificio.

§. II. Conciossiacchè gli usi, a cui si destinano le fabbriche, sono diversi, conseguita che diverse sieno le specie della bellezza architettonica. Gli edifici sono o pubblici o privati. I pubblici, o tempj, o teatri, o spedali, o carceri, o porte di città, o palagi per uso di principi e di magistrati; i privati sono case convenienti alle diverse condizioni de' cittadini. Maestà e sontuosa magnificenza si dee mostrare ne' tempj, magnifica leggiadria ne' teatri, gravità e semplicità negli spedali, e il robusto e il terribile nelle carceri, il grandioso e robusto nelle porte delle città. La sontuosità poi e magnificenza nei pelagi dei principi e dei magistrati debbono mostrarsi secondo i gradi delle loro maggioria. Per ben conseguire i detti fini è da sapere che ciascuno degli ordini dell'architettura ha carattere suo proprio. Il toscano, mostrando semplicità, risveglia l'idea dell'agiata mediocrità, il dorico, che è sodo e robusto e poco ornato, risveglia l'idea della gravità; il ionico, che è mezzano, quella della gentilezza; il corinto, che è ornato e leggiadro, ispira festività ed allegrezza. L'accorto Architetto sceglierà ora questo ora quell'ordine secondo i varii casi a cui destina gli edifici, imitando gli antichi che del decoro furono diligentissimi osservatori. Le case dei privati hanno il pregio della bellezze quando si confanno alla condizione di coloro, pei quali sono fatte; che altra forma si vuol dare alle case de' signori, altra a quella dei negozianti, perciocchè queste condizioni hanno bisogni ed usi diversi.

§. III: Avendo gli edifici una parte interna ed una esterna, uopo è, (per non offendere l'unità nella quale principalmente consiste la bellezza) che l'una parte si concordi coll'altra. L'esterno dovrà pertanto dare indizio dell'interno di modo che si conosca a quali

usi è destinata la fabbrica, e che ella mostri tale che non faccia nascere nel riguardante immagini contrarie alla realtà della sua costruzione interna. Sono alcuni tempj, che al di fuori hanno due ordini di colonne l'uno sopra l'altro interrotti dalla cornice, la quale indica l'interno palco: entri nel tempio, e il palco che ti era stato indicato non trovi. Sono ancora alcuni palagi, che un palmo sotto le finestre hanno la cornice: ti avvisi quindi che ivi sia il palco, e vedi tosto affacciarsi alla finestra una persona, che ti sembra nell'indicato palco commessa dalla cintola in giù. Queste sconvenienze, e direi quasi menzogne dell'esterno, togliendo l'unità alla percezione dell'edifizio, gli tolgono gran parte della bellezza.

§. IV. Per quello che è detto fin qui si può agevolmente risolvere un dubbio, che si suol fare, cioè se l'Architettura sia arte imitatrice della natura. Alcuni dicono che è imitatrice in quanto che l'edifizio è costruito ad imitazione della selvaggia capanna; la colonna ad imitazione del ceppo dell'albero, che sostiene l'architrave della capanna stessa; il capitello ad imitazione della sommità fronzuta del ceppo, e così con altre similitudini presumono di provare il loro assunto; ma per verità niente altro vengono a dire se non che l'architettura fu selvaggia e rustica prima di essere civile. Noi diremo che ella è imitatrice in quanto che dispone e proporziona le parti degli edifici secondo certi fini, come fa la natura, e perciò gli elementi dell'idea normale della bellezza architettonica sono quegli stessi, onde è formata quella delle cose naturali, cioè l'armonia delle forme (e dei colori quando sono posti in uso marmi diversi), e la varietà, ambe in concordia coi fini per cui sono fatti gli edifici.

## CAPITOLO XLIII.

*Principii normali della bellezza  
della dipintura.*

§. I. La dipintura imita a fine di utile diletto le forme delle cose, e le azioni degli uomini con linee, lumi ed ombre, e con varii colori sopra la superficie piana delle tavole, delle tele, e di altri corpi. Si vogliono in essa distinguere più parti, cioè il subbietto, l'azione o composizione, i contorni, il chiaroscuro, il colorito; della bellezza di queste parti diremo partitamente.

§. II. Prima di tutto è da por mente che qualunque naturale imitazione fatta dal pittore ci diletta (fosse anche di quelle cose che a vedere son spiacevoli) e questo avviene, perchè è cosa mirabilissima il vedere apparire gli oggetti nella superficie piana con rilievo, solamente in virtù di lumi e di ombre. La fedele imitazione del vero è dunque per sè sola una delle molte prerogative della bellezza pittorica. Ma se bella è una dipintura, che non abbia altra qualità fuor quella di ritrarne fedelmente il vero, assai più bella diventerà quando le si aggiungano le bellezze proprie delle altre parti qui sopra indicate, cioè quelle che possono ricevere il soggetto, la composizione, il chiaroscuro, ed il colorito.

III. Il soggetto sarà tanto più bello quanto sarà più importante. Importante si è poi quello che è acconcio ad innalzare il pensiero alla contemplazione di qualche virtù e ad accenderlo nell'amore di essa; o ad indignarlo contro i vizii umani; quante volte adir breve ci pone dinanzi que' casi della vita umana, e que' costumi, dai quali si può trarre alcun fruttuoso documento.

§. IV. Nella composizione la prima cosa da considerare è la scelta del momento dell'azione. Le azioni tutte dal loro cominciare al loro finire hanno più mo-

menti, e non potendo il pittore fare quellò che fa il poeta, cioè dipingere nella successione del tempo, è costretto, fra molti momenti, di sceglierne uno solo: perciò egli dovrà ben considerare quale tra i molti sia il più valido a fare negli animi impressione dilettevole ed istruttiva. Poscia studierà il modo di dare al subbietto unità, poichè più subbietti in un solo dipinto divertono l'attenzione del riguardante e scemano il diletto: e gli darà unità se la disposizione delle figure operanti sarà per tale maniera, che ciascuna, secondo la sua naturale indole e costume, intenda all'azione principale.

§. V. Non basta che la composizione sia bene scelta, e sia una, ma coverrà che sia armonica; e sarà tale quando le figure sieno secondo le leggi della prospettiva distribuite e collocate in modo, che le linee risultanti dalle loro movenze non riescano spiacevoli a vedere, come sarebbe l'incrocicchiarsi delle braccia o delle gambe ad angoli spiacevoli, il seguitare di linee diverse in una medesima direzione, e simili bruttezze che producono, confusione, uniformità, e fastidio. Anche il vedere folla di gente da una parte del quadro, e solitudine dall'altra, è cosa spiacevole. L'importanza del soggetto, la scelta del momento nell'azione, l'unità, e l'armonia nella composizione sono elementi della bellezza pittorica. Veniamo ad altri.

§. VI. I contorni e il chiaroscuro, che fanno apparire più o meno rilevate le parti degli oggetti, quante volte ciò facciano rappresentandoli con verità, producono diletto, e per ciò solo acquistano alle rappresentazioni il nome di belle: nulladimeno è manifesto che se a questa prerogativa si aggiungeranno negli oggetti rappresentati le forme e le altre qualità scelte secondo la perfetta idea della bellezza naturale, della intellettuale e della morale, le dette rappresentazioni maggiormente belle diventeranno. Tanto più lodevoli adunque saranno le dipinture, quanto più le forme rappresentate saranno scelte, e quanto più avranno di

convenienza col pensiero, cogli affetti diversi degli uomini: sarà bella la figura dell'atleta se la forma eletta, se la movenza, se l'espressione del volto risveglieranno nell'animo de' riguardanti l'idea della robustezza, dell'agilità e dell'ardire. Bella l'immagine di Priamo ai piedi di Achille, se nel bel volto senile e negli atti di lui trasparirà colla dignità reale la tristezza e l'espressione di chi prega misericordia. Bella Ifigenia se andando al sacrificio mostrerà nell'aspetto grazioso animo virile, e devoto alla morte. Bella l'immagine di Giove, se avrà forme gravi, maestose, sì che diano segno della forza, della sapienza, della giustizia, e ti mettano in cuore un religioso timore. Bella Medea, se avendo elette forme, esprimerà negli sguardi e nella movenza sublime ferocia. Altri elementi adunque dell'idea normale della bellezza pittorica sono *il bello delle cose naturali, il bello intellettuale, e il morale*. Sebbene il bello intellettuale e il morale accrescano pregio alla dipintura, non è perciò che i loro contrarii non possano spesso volte piacere: se il pittore esprimerà la crudeltà nel volto di Nerone, il tradimento in quello di Catilina, o cose simili, farà pregiatissime le opere sue, perciocchè i riguardanti si piacciono di tutto ciò, da cui traggono utile documento; che utilissima cosa essendo il sapere come sono fatti i malvagi, tutti gli uomini traggono con grande curiosità per conoscerli, e di questa verità sono infiniti gli esempi.

§. VII. Il chiaroscuro, che dà, siccome dicemmo, il rilievo agli oggetti, potrebbe generare questo effetto, e mostrare in essi parti bellissime, ma nulladimeno riuscire dispiacevole per non essere nei lumi e nelle ombre certa armonia. La luce, secondo che ne mostra l'esperienza, si può diffondere nei corpi in più maniere, che alla vista non sono gradite; perciocchè se ella è troppo sparsa, è cagione di stanchezza agli occhi; se con uniformità, non fa dolce impressione; se qua e là disseminata senza regola, genera confusione; uopo è dunque che la cosa imitata abbia luce che si

diffonda in modo armonico, e che dolcemente contrasti colle ombre senza affaticare la vista. Sogliono i pittori prendere il raggio illuminante nell'inclinazione di 45 gradi a fine che, restando ombrate le parti, che si addentrano, ed illuminate le sporgenti in fuori, le forme de' corpi rappresentati si manifestino; e gli oggetti collocano a certe distanze l'uno dall'altro, per le quali nasca ripartizione tale di lumi e d'ombre che l'occhio del riguardante rimanga riposato e contento. *Le forme elette secondo l'idea del bello naturale, l'espressione del bello intellettuale e del morale, e l'armonia del chiaroscuro sono dunque altri elementi dell'idea normale della bellezza pittorica.*

§. VIII. Gli oggetti d'ogni maniera si possono rappresentare colla sola virtù del disegno e del chiaroscuro, ma se a questo fine si farà uso anche del colore, essi acquisteranno più di verisimiglianza e di vita. A rendere piacenti le dipinture a colore tre cose principali si richieggono: proprietà, armonia, e degradazione di colori. Proprietà sarà nel colore quante volte esso sia quello è ne' corpi rappresentati nè più nè meno. Sarà armonia ne' colori se, osservate le regole del chiaroscuro, si osserveranno anche quelle che la natura ci manifesta nel prisma, o in simili corpi, che piacevolmente riufrangono e riflettono la luce. Sarà in essi degradazione, se questa sarà secondo i gradi della distanza che è dall'uno all'altro oggetto rappresentati.

§. IX. Ristringendo ora le cose discorse, stabiliremo che gli elementi dell'idea normale della bellezza pittorica sono: *l'imitazione del naturale, la buona scelta del subbietto, e del momento dell'azione, l'unità di questa, la scelta delle forme de' corpi secondo l'idea del bello naturale; l'espressione ne' volti e ne' gli atti secondo il bello intellettuale, e il morale; e spesso ancora l'espressione de' costumi viziosi; l'armonia nella disposizione delle linee secondo le leggi della prospettiva; l'armonia del chiaroscuro; la proprietà e l'armonia de' colori, e il loro degradare*

*secondo le distanze diverse degli oggetti rappresentati. Con questa norma si può far giudizio delle opere de' pittori, e secondo che più o meno elle avranno degli accennati elementi si diranno più o meno belle.*

## CAPITOLO XLIV.

### *Dell'idea normale della bellezza della scultura.*

§. I. Se ci fosse posta dinanzi l'immagine di un frutto fatto in cera o in sasso, ed un'altra con naturali colori dipinta in tela, quale delle due ci recherebbe maggior diletto? Certamente la dipinta, perciocchè reca gran meraviglia il vedere apparire con rilievo nella superficie, piana ciò che veramente non ha rilievo alcuno; ma poca o nessuna il vedere imitate con altri rilievi le cose rilevate: essendo che questo si può agevolmente fare anche con mezzi meccanici. Da ciò si conosce che per aver lode di buono scultore non basterà il ritrarre ne' marmi il vero, ma sarà bisogno che questa operazione abbia in sè alcune mirabili qualità, e queste saranno le prerogative del bello naturale, dell'intellettuale, e del morale. Senza alcuna di queste ogni scultura sarebbe spregevole. E chi loderà uno scultore che ritragga il deforme e rugoso volto di una vecchia decrepita colle più vere sue deformità? All'incontro chi non pregerà grandemente colui che, figurando in marmo alcun volto senile, tralasci quei difetti che sono spiacevolissimi a vedere, e formi l'opera sua di maniera che si possa dire, che ella non è copia; ma bella imitazione del naturale?

§. II. Se ne toglia la prerogativa di ritrarre il naturale co'suoi difetti ( il che può fare la pittura con qualche lode ), e l'armonia del chiaro-scuro e de'colori ( che la scultura non adopera ), avendo questa i fini medesimi che la sorella sua, ha in comune con lei tutte le altre prerogative, e perciò la stessa idea normale della bellezza.

## CAPITOLO XLV.

*Principii normali della bellezza poetica.*

§. I. La sapienza de'più antichi popoli non venne per diligente osservazione di fatti dedotta, ma fu generata secondo le apparenze che i sensi presentano, e prese vita, forma, e colore, come dice il Vico, secondo la diversità di quelle prime robustissime fantasie. Niente era in essa di sottile, niente di astratto, ma tutto vi appariva sensibile, e direi quasi palpabile. Iddio non parve quel puro spirito, che la Teologia ci mostra, ma corpo animato, che in umana sembianza scorse per l'aere sulle ale de'venti, e al suo passare fumarono e si liquefecero i monti. Ogni attributo divino ebbe corpo e figura, ed ogni parte del creato fu piena di spiriti. i concetti della mente, le virtù ed i vizii ebbero corpo e sentimento; le cose materiali intelligenza ed affetti: quindi molti dei, e molte dee. Le grazie furono donne, e donne la notte e l'albeggiare del mattino; donne le ore, uomini i fiumi. Le selve le rupi, le fonti diedero albergo alle ninfe. Così quella selvaggia ed animata sapienza fu poesia; cioè creazione di fervide fantasie, e creazione così efficace e sublime (secondo il sopraddetto scrittore), che fece forza a quegli animi vulgari, perturbando persino coloro che ne erano stati gli autori. Tale naturalmente fu creata la poesia dai popoli selvaggi, e tale poscia fu conservata ed eletta dai filosofi per accendere nell'amore dell'onesto le genti de'tempi civili, le quali sebbene abbiano accresciute le forze dell'intelletto, e sieno per accrescerle ancora, nulladimeno avranno in perpetuo viva l'immaginazione, e le passioni gagliarde, ed in perpetuo saranno acconcie ad essere mosse dagli artifici d'accorto poeta.

§. II. Abbiamo divisata l'immagine della poesia; procacciamo ora di penetrare nella sostanza di lei, e di scoprirne le intrinseche e necessarie sue prerogative. Tre

cose sono da distinguere in essa; cioè la materia, la forma, l'elocuzione. Consideriamole ad una ad una, a fine di conoscere quali sieno gli elementi dell'idea normale della bellezza di lei.

§ III. La materia può essere intorno a' tre regni della natura. A quello delle cose puramente corporee; a quello delle intellettuali e morali; a quello delle divine. Le materia del primo regno, atteso il diletto che i poeti si propongono come fine, vuole essere scelta secondo quell'idea del bello naturale, di che abbiamo parlato, e talvolta secondo l'idea del deforme istruttivo e mirabile; vuole essere sensibile, perciocchè le materie astratte e sottili, affaticando la mente, sono contrarie al diletto. Quante volte la materia si tolga dal secondo dei predetti regni, vuole essere scelta similmente secondo l'idea del bello intellettuale e del morale, o secondo l'idea di quel vizioso che porta istruzione e meraviglia; perciò di grande virtù poetica sono le rappresentazioni, che ci palesano i chiusi pensieri ed affetti degli uomini buoni, e quelli de' malvagi; che ci mostrano avvenimenti o lieti o compassionevoli, e i tristi effetti delle passioni umane, e i ludibrij della fortuna. Non essendo poi i naturali eventi sempre acconci a generare il diletto spesso è bisogno di mettere innanzi o cose, o azioni non vere: in casi somiglianti il finto dee esser tale che falso non paia, poichè del falso l'uomo naturalmente si sdegna, e non parrà falso, cioè parrà verisimile, quando non sarà contrario alle opinioni del popolo, pel quale si scrive. Gli eventi straordinari, e quelli ancora che sono impossibili, diventeranno dilettevoli fatti che sieno credibili, e credibili si faranno, se dalle genti saranno tenuti come effetti di sopra umane potenze; e in questo il regno delle cose divine accompagnaasi agli altri due prendendo da essi l'essere suo proprio, essendo che l'uomo non può immaginar cose, i cui elementi non sieno ricavati dal senso. Lo straordinario, ed il sopra naturale, nella detta grisa fatti verisimili, sono la parte più sublime della poesia; e concorrono

a produrne il maraviglioso, e segnatamente nell' Epopea.

§. IV. Come il filosofo e l'oratore mirano a volgera ed a fermare le menti in alcuna sentenza, così il poeta mira ad imprimere negli animi un qualche affetto o di amore o di odio, o di timore o di speranza, o di compassione o di allegrezza, e spesso per avvalorare alcuna verità morale; quindi è che gli è d'uopo di ordinare la materia per modo che tutte le parti di essa ad alcuni dei detti fini convengano. Nella disposizione della materia ad un fine consiste quella che si denomina *unità* del componimento, la qual unità si vuole essere variata, essendo che l'uniformità, per le ragioni recate altrove, sarebbe cagione di tedio

§. V. Posciachè il poeta avrà dato forma alla materia colla variata unità, procaccerà di significarla in modo evidente ed armonico. I vocaboli sono alle idee, come si disse altrove, cioè che le sensazioni ottiche sono alle percezioni, cioè l'anello, cui si attengono i principali elementi onde sono composte le idee de' corpi. Questa considerazione ci conduce a stabilire che il poeta, volendo rappresentare il regno delle cose materiali, dee far uso de' vocaboli, che risvegliano nell'animo le reminiscenze di quelle sole sensazioni, che sarebbero gli anelli principali delle percezioni di coloro che avessero veramente dinanzi agli occhi le cose, ed ordinarli secondo il procedere naturale delle sensazioni, che gli oggetti ci sogliono porgere. Il particolareggiare oltre questi termini non presenterebbe all'immaginativa gli oggetti interi, ma divisi in minute parti e confuse. In quanto all'esprimere i concetti e gli affetti, che sono materia del regno morale, dovrà il poeta prima di tutto schivare gli insulsi, e i plebei, e trascegliere quelle sentenze, che hanno in se alcuna grandezza e peregrinità, e quelle che sono o ingegnose o piacevoli o facete, e gli affetti nobili e passionati, e tutto ciò esprimere con parole con nomi illustri e con armonie convenienti alla disposizione dell'animo di lui stesso che favella, e delle

sone che introduce a favellare. Quando i concetti e gli affetti sono in se grandi e peregrini appariranno in tutta la loro bellezza, espressi che sieno con parole semplici, e colie frssi più naturali, ma quando essi sieno comuni (che è pur forza toccare anche le cose umili e comunali), potranno acquistare grandezza e peregrinità in virtù dell'abito fantastico, onde può adornarle il poeta. Così da Orazio il concetto comune—*Gli uomini d'ogni condizione sono soggetti alla morte*—fu vestito meravigliosamente con questa nobile immagine evidentissima—*Mors aequo pulsat pede pauperum tabernas Regumque turres.*

§. VI. Raccogliendo quanto si è qui toccato diremo, che gli elementi dell'idea normale della bellezza poetica sono; la materia in immagine sensibile, mirabile e passionata: la forma varia nell'unità; la significazione con parole e modi illustri che portino verità ed evidenza con armonia. In questo poco è chiusa la molta materia, che partitamente potrete conoscere quando darette opera allo studio dell'arte poetica. Qui come ho dettò più volte, si fa cenno de' principii, sui quali si fondano le belle arti, e non se ne dichiarano le teoriche.

## CAPITOLO XLVI.

### *Principii normali della bellezza della musica.*

§. I. Molti sono i piaceri che la musica reca all'animo, i quali rivolti che sieno per la virtù de' valenti maestri ad un solo fine, si confondono in un piacere unico, che all'opera dell'arte procaccia il nome di bella. Per formarci dunque l'idea normale della bellezza musicale verremo considerando partitamente quali sieno gli accennati piaceri, ed a qual fine debbano essere rivolti.

§. II. Si consideri primieramente che se un suono non fosse grato per se medesimo, siccome è quello che viene prodotto dal battere di un martello sopra una

tavola, ma venisse replicato più volte di seguito tenendo certa legge tra i tempi che intercedono da una battuta all'altra, quel seguitare di un medesimo suono non grato per sè stesso, a cagione di quella legge osservata nei tempi diventerebbe piacente. L'esperienza ci mostra che piacevole è l'alternare delle battute che si genera per l'agitare delle dita di colui, che scherzando si fa a percuotere un sordo legno.

§. III. Se al suono non grato, che con proporzione di tempi producono le dita che percuotono un legno si sostituirà quello che si genera da metalli o da corde d'istrumento, il piacere si raddoppierà avendo esso due cagioni cioè la proporzione de'tempi e la qualità del suono.

§. IV. Il suono può essere tenue, o gagliardo, o come si suol dire *piano* o *forte*; l'alternare de'piani o dei forti con certa legge produce piacere, ond'è che aggiungendo alle altre soprannominate questa terza qualità, il piacer nostro si viene ad accrescere.

§. V. Le corde sonore (e con esse le fibre di tutti i corpi sonori) producono la sensazione del suono diversamente secondo la diversità del numero delle loro oscillazioni: e il numero di queste si accresce, o diminuisce secondo che sono più o meno tese, o più o meno sottili, o più o meno lunghe, o grosse le corde. Le corde lunghe, le grosse, e le poco tese danno le voci gravi, e le corte, le sottili, e le molte tese danno le voci acute. Se toccherai successivamente i tasti lunghi di un piano-forte troverai che dal grave all'acuto sonosette suoni, che vengono significati così: *do, re, mi, fa, sol, la, si*. Se porrai le dita sul *do*, fino al *do* seguente, avrai una serie di suoni che, per l'arcana correlazione dell'oscillare delle fibre sonore coll'organo acustico, è piacevole, sia che dal grave proceda all'acuto, o dall'acuto al grave.

§. VI. Il sentimento piacente, che si ha pel passaggio da un suono al suono prossimo, dicesi o *tuono*, o *semituono*. Nella scala naturale sono cinque tuoni, e

e due semitoni. I tuoni sono dal *do* al *re*, dal *re* al *mi*, dal *fa* al *sol*, dal *sol* al *la*, e dal *la* al *si*. I semitoni dal *mi* al *fa*, e dal *si* al *do*. La serie dichiarata, che comincia dal *do*, si denomina scala diatonica o naturale per distinguerla dalla cromatica, della quale ora dirò.

§. VII. Volgi lo sguardo al piano-forte, e vedrai che i cinque tasti corti della scala sono posti fra i cinque tuoni sopra nominati. Poni le dita dal *do* al primo tasto corto, e da questo al *re*, e dal *re* al prossimo tasto corto, e da questo al *sol*, e dal *sol* al prossimo corto, e da questo al *la*, e dal *la* al prossimo corto, e da questo al *si*, e dal *si* al *do*: per sì fatta operazione avrai una serie piacevole di suoni, la quale comprende dodici semitoni. Questa è la scala cromatica.

§. VIII. Non è piacevole soltanto il succedere dei suoni di grado in grado nei modi che abbiamo testè dichiarati, ma ancora quando i suoni delle dette scale vengono l'uno dopo l'altro per salto, ma con certe proporzioni. Queste proporzioni si distinguono con diversi nomi. Quella dal *do* al *re* dicesi *seconda*: terza quella dal *do* al *mi*, quarta dal *do* al *fa*: quinta dal *do* al *sol*; sesta dal *do* al *la*; settima dal *do* al *si*; ottava dal *do* al *do*.

§. IX. Ogni qual volta i suoni si succedono con le dette proporzioni o leggi, ed in concordia con certe proporzioni di tempo (1), si produce nell'animo di chi ode un piacere composto. Questo è quel piacere, cui fu dato il nome di *melodia*.

§. X. I suoni che si generano in un medesimo istante possono corrispondere con certe proporzioni rispetto al grave ed all'acuto, le quali si trovano nelle dette scale. Queste corrispondenze piacevoli si dicono ac-

(1) Dico in questa concordia, perciocchè mostra l'esperienza che non tutte le proporzioni di tempo si affanno a tutte le successioni di suono.

cordi. Il piacere che nasce dagli accordi chiamasi *armonia*

§. XI. I piani e i forti, le melodie, e le armonie sono modi suscettivi di varietà; perciò è che colla varietà si possono accrescere i gradi della bellezza musicale.

§. XII. Se la musica non avesse altro fine che il diletto dell'orecchio, l'idea normale della bellezza di lei sarebbe composta degli elementi che seguono. Suoni piacenti, melodia, armonia con piani e forti, e con varietà; ma essa, mercé di que'rapporti, che ha col muovere, e col romneggiare delle cose, e colle voci degli animali e degli uomini, e con tutte le espressioni degli affetti loro, può imitare la natura. L'uomo ragionevole desidera che ella sia volta a questo meraviglioso e nobilissimo fine; perciò è che essa farà uso, ora delle note acute, ora delle gravi, ora de'piani e dei forti, ora dei movimenti rapidi, ora de'tardi con quella varietà che si conviene alle diverse cose naturali. Per sì fatto modo sarà imitatrice della natura materiale e dell'animata.

§. XIII. Per quanto industriosa sia l'arte dei maestri, la predetta imitazione riuscirà sempre per sè medesima indeterminata; perciocchè ben potrà esprimere in genere i rumori o forti o leggieri, i movimenti o rapidi o lenti, gli affetti o tenui o gagliardi, o tristi, o lieti, ma non potrà significare giammai nessun particolare rumore, movimento, ed affetto. Vero è che coloro, che odano nella musica istrumentale quelle generali imitazioni, potranno fingersi nella immaginazione alcuna cosa imitata, ma queste immaginazioni, dalle quali sarà generato in gran parte il diletto, faranno prova novella della imperfezione dell'arte; essendo che tante verranno ad essere le cose immaginate, quante saranno le menti e gli affetti diversi degli ascoltatori. Essendo dunque la musica un' arte per se medesima imperfetta, richiede il soccorso delle imitatrici sorelle. La pittura le porge ne'teatri alcun soccorso col metterci dinanzi agli occhi o la ridente campagna, o il

mare burrascoso, o simili oggetti, che possono in parte dar segno della cosa imitata dagli istrumenti; ma l'arte de'pantomimi, e la poesia principalmente sono quelle che rendono la musica imitatrice perfetta. I pantomimi composta che sia la musica, fanno sì cogli atti e col gesto che l'uomo subito intende la cosa, e l'affetto espresso dalla melodia; e in questo caso la pantomima è ministra della musica. All'incontro quando la musica si unisce colla poesia, di questa si fa ministra, ed è tenuta a seguirlo passo passo le cose e gli affetti, che essa le porge ad imitare.

§. XIV Per le considerazioni fatte si può stabilire che l'idea normale della musicale bellezza ha per suoi elementi la melodia e l'armonia dei suoni piacenti, l'alternare de'piani, e de'forti, e la varietà di tutti questi elementi congiunti nell'unità, che è costituita dall'imitazione della natura, che è il fine più maraviglioso e più nobile dell'arte.

§. XV Vi ho posto innanzi le idee normali, o principii generali onde si misura il pregio della bellezza, che è nelle opere della natura, e in quelle dell'arte. Avrete conosciuto che essi principii non sono composti ad arbitrio, ma derivati dalla natura dell'uomo e delle cose che fanno dolce impressione sull'animo di lui: il che è quanto dire che hanno un rapporto cou fatti, i quali se alcuna volta si modificano in parte per cagioni fortuite, non cangiano mai l'essere loro; perocchè gli uomini e le cose hanno qualità loro proprie in tutti i secoli, fra tutti i popoli, in tutti i climi, e questa è la ragione per la quale saranno sempre bellissime le opere di Raffaele, del Correggio, di Tiziano, di Michelangelo e d'altri pittori, e quelle del Palladio e del Sansovino Architetti, e di Omero e di Virgilio e di Orazio, di Dante, del Petrarca, dell'Ariosto, di Livio, di Cicerone, di Cesare e di altri scrittori denominati Classici. Si falsificheranno le idee per alcun tempo nelle menti or di questa or di quella nazione, ma il vero bello risplenderà redi-

se prima le opere e le lingue non sono distrutte dal tempo.

§. XVI. Quelli che avranno composte nella mente le dette idee generali, se ne gioveranno per acquistare quell'attitudine a ben giudicare del pregio delle opere, la quale è chiamata buon gusto; dico che potranno acquistarla, perciocchè le sole idee generali non sono sufficienti a fare gli uomini periti nelle arti belle: esse idee indicano quali debbono essere le qualità delle opere per attribuir loro il nome di belle: ma il ben conoscere esse qualità ne' particolari è cosa meno facile di quello che di prima giunta ne sembra, ed acciocchè questo si possa manifestamente conoscere, voglio addurne un esempio. Pongasi che alcuno intenda di voler dare sentenza intorno il pregio di una pittura. Egli ridunendosi a mente l'idea normale della bellezza pittorica si farà primamente a considerare, se l'azione rappresentata sia importante, e se sia scelto il momento migliore di essa. Per venire intorno ciò a diritta conclusione gli sarà bisogno di avere cognizioni non false della virtù e del vizio, di esser fornito di imaginazione assai viva per recarsi al pensiero l'azione stessa, come se gli accadesse dinanzi agli occhi: senza queste condizioni il principio generale gli riuscirà infruttuoso. Poscia io penso che si faccia a considerare se in detta azione sia unità, e questo non gli sarà forse difficile di ben conoscere, ma quando sarà per far giudizio della bellezza delle forme, degli atti, dell'espressione dei volti e della convenienza di tutte queste cose coll'indole, e coi costumi delle diverse persone rappresentate, quando vorrà far giudizio se sia verità ed armonia nel chiaroscuro, se i lumi e l'ombre sieno degradati secondo la distanza supposta fra cosa e cosa, se ne' colori sia verità ed armonia, allora si accorgerà quanto di pratica gli sia bisogno per ben distinguere le qualità de' particolari. Ciò che qui dico della pittura si vuol dire di tutte le arti. Non si diventa buon critico per la sola virtù dei principii generali, ma è forza di fare lungo studio

nella considerazione delle cose naturali, e delle opere dei più valenti artefici; di confrontare questo con quell'autore, di osservarne le diverse bellezze, e i diversi difetti, e le più minute differenze; e quando l'uomo sia provveduto di molte delle mentovate cognizioni potrà direttamente ragionare delle belle arti. A che giovano dunque i principii generali? A guidare i giovani nel diritto cammino, a far sì che non sieno traviati da falsi principii. E che gioverebbe la molta cognizione de' particolari a colui, che, avendo nella mente principii falsi, si facesse a giudicare delle opere altrui, o a scrivere, o a dipingere? Certamente a nulla. Molti Poeti, Prosatori ed Architetti del Secolo decimo settimo erano certamente ricchi di cognizioni particolari, nulladimeno mal giudicavano degli antichi, e producevano opere mostruose; e cagione di questo traviamiento erano i falsi principii loro. Udii già raccontare da alcuni vecchi, che quando gli architetti avvezzi alle colonne spirali, ai frontoni troncati nel mezzo, alle linee curve nelle cornici, al lusso degli ornamenti, guardavano il palazzo Magnani edificato in Bologna, il quale tiene della semplicità antica, dicevano ridendo: gran meraviglia si è questa! Poche linee rette e senza più! E dov'è chi non sappia fare altrettanto? Coloro che così giudicavano, non erano uomini, cui fossero ignoti gli edifici antichi, e quelli che in Venezia, sulla Brenta, ed in Vincenza furono eretti dal Palladio e dal Sansovino. Egliino avevano queste e molte altre cognizioni de' particolari, ma tenendo sempre fissa nell'animo un'idea fin da' loro primi anni falsamente composta ed associata al vocabolo *bellezza*, questa usavano come norma di tutti i loro giudizi. ed erravano.

## CAPITOLO XLVII.

*Del Ragionamento.*

§. I. Alcuni chiamano ragionamento il sillogismo; ma io reputo miglior consiglio distinguere con questo nome quella serie concatenata di sillogismi, per la quale ci si fa manifesta una verità, che altrimenti non ci si manifesterebbe. (1) A fine di ben conoscere in che modo i sillogismi si concatenino per formare la detta serie mi gioverò di un esempio. Suppongono che mia sia in cospetto una torre, alla cui cima non mi è dato di salire. Vorrei saperne l'altezza. Con qual mezzo, non avendo traguardo, o altro istrumento, potrò venire a fine del mio desiderio? Stando in questo pensiero mi occorre alla mente che le ombre gettate in pianura dai corpi posti in linea, che sia perpendicolare al piano dell'orizzonte, e sotto uno stesso meridiano, hanno fra loro quella stessa proporzione che è tra i corpi che le gettano: allora io dico: questa torre è perpendicolare al piano in che getta l'ombra sua; i corpi perpendicolari al piano stanti sotto uno stesso meridiano hanno le ombre loro proporzionate alle loro altezze; dunque l'ombra di una canna di tre piedi posta perpendicolarmente a questo suolo starà all'ombra della

(1) Sembra che il sillogismo sia proprio ancora degli animali; bruti. Quando il cane va sulla traccia del lepre sta sempre intento, ed aspetta l'istante di vederlo uscire dal covo; egli fa dunque quel sillogismo, che noi sperimentammo colle parole così: sento un tal odore; quando senti questo odore uscì fuori il lepre: dunque ora uscirà fuori il lepre. Se daremo il nome di ragionamento a questo sillogismo, converrà chiamar ragionevole il cane. È dunque necessario distinguere con diversi nomi il semplice sillogismo dalla serie concatenata de' sillogismi. Pare che l'uno sia proprio anche de' bruti: l'altro è proprio solamente dell'uomo, e perciò sta bene che l'uomo solo sia detto animal ragionevole.

torre, come la lunghezza della canna alla lunghezza della torre starà (esprimendomi all'uso de' geometri denominando  $o$ , l'ombra della canna,  $O$  l'ombra della torre,  $c$  la canna, e  $T$  la torre)  $o : O :: c : T$ . Osservo tosto che questa è una proporzione geometrica, e (per gli studii fatti in addietro) m'occorre all'animo la seguente proposizione generale, che diventa la maggiore di un nuovo sillogismo — In ogni proporzione geometrica il prodotto de' termini di mezzo equivale a quello degli estremi, dunque  $O \times c = o \times T$ . Avendo sotto gli occhi questi prodotti uguali m'occorre all'animo quest'altro principio generale — Dividendo quantità uguali per quantità uguali, i risultati della divisione restano uguali; e ne derivò la conseguenza che dividendo per  $o$  i detti due prodotti i risultamenti

uguali saranno  $\frac{Oxc}{o} = T$ . Dunque la lunghezza certa della torre sarà  $\frac{Oxc}{o}$  frazione significata con termini

noti, cioè col segno della nota ombra della torre, con quello della nota lunghezza della canna, e con quello della nota ombra della canna stessa. Supponendo pertanto che l'ombra della torre sia di piedi 30, la canna di piedi 3, e di 1 piede l'ombra sua, e facendo col numeri arabi il calcolo espresso di sopra con lettere, si avrà nel modo seguente l'altezza della torre  $\frac{30 \times 3}{1} = \frac{90}{1} = 90$ . L'altezza della terra sarà dunque di piedi 90.

§. II. Si consideri la catena de' sillogismi nel sopra recato ragionamento, e si vedrà che la conseguenza nata dalle premesse del primo sillogismo diventa la minore del secondo, la quale poi confrontata con un'altra proposizione risvegliatasi nell'animo, e che si fa la maggiore, dà origine ad un'altra conseguenza, che diventa la minore di un terzo sillogismo, e così via via. Il concatenamento dunque de' sillogismi, che si chiama comunemente ragionamento, o raziocinio, o dimostrazione, consiste in ciò che la conseguenza di un

**sillogismo diventa la premessa di un altro. Quindi è che proposizione dimostrata si dirà quella, che dipende da una serie di altre concatenate nel modo qui dichiarate, e che ha sue prime radici in idee conformi all'ordine de' fatti, o in quelle altre proposizioni similmente conformi al detto ordine, le quali denominammo normali.**

§. III. È da avvertire, che nei ragionamenti accade spesso che la catena delle proposizioni rimane sospesa nel mentre che l'attenzione si rivolge ad altro discorso per cercare alcuna maggiore, che ci manca per concatenarla all'ultima conseguenza del ragionamento sospeso. Trovata che sia cotale proposizione, si prosegue il detto ragionamento, ponendo in esso per muovere del sillogismo *novello* quell'ultima conseguenza, e per maggiore la proposizione trovata.

§. IV. Per le cose discorse si può conoscere la falsità della dottrina del Condillac intorno a quella che egli chiama *evidenza di ragione* (1). Questo filosofo fa consistere una tale evidenza in una serie di proposizioni identiche, cioè di proposizioni enuncianti con espressioni diverse una stessissima cosa. Ma qual virtù può avere la diversità delle espressioni per produrre l'evidenza nell'ultima conclusione del ragionamento? Questa non potendo essere nella material forma delle parole, è forza che sia nelle idee modificate in virtù delle diversità di esse parole; e se le idee di proposizione in proposizione vengono modificate, manifesto è che la Condillaciana identità non ha luogo. E di vero la proposizione minore ha più elementi della maggiore, che è più generale, e manca dell'attributo che si enuncia nella maggiore: la conseguenza, come si mostrò, è la minore stessa colla giunta di un attributo che ella acquista in virtù della maggiore; è dunque manifesto che queste tre proposizioni non sono identiche. L'i-

(1) Questo errore del Condillac fu conosciuto dal Tracy. ved. Long. I. Cap. I. p. 128, Bruxelles 1826.

dentiva, che il celebre filosofo si avvisò di scorgere nelle proposizioni, non è nella totalità loro, ma negli attributi delle minori coi soggetti delle maggiori, come manifestamente si è veduto quando si parlò de' sillogismi (1)

§. V. Da quanto è detto della dimostrazione si possono ricavare più vantaggi. 1. Si può venire facilmente in chiaro delle falsità di molte conclusioni, perciocchè, quando ben si conosce il carattere delle dimostrazioni vere, si conosce di necessità quello delle false. 2. Non si cadrà nell'errore di coloro, che dimandano dimostrazione di quelle verità prime, in che si fondano le dimostrazioni; nel quale errore cadde il Cartesio quando stimò necessario di dimostrare col sillogismo la propria esistenza. 3. Non si domanderà dimostrazione di quelle cose, che trascendono i fatti, poichè non sarebbe dimostrazione quella che non prendesse dai fatti o da principii normali cominciamento; e di ciò discorreremo più particolarmente in appresso.

§. VI. L'uomo, dopo la dimostrazione di alcuna verità, sebbene non abbia più all'animo ad uno ad uno tutti i giudizi fatti, nulladimeno ha coscienza di essere passato sillogizzando da evidenza in evidenza fino ad un'ultima conclusione; e talvolta saprà ancora che la minore e la maggiore nel suo primo sillogismo furono secondo l'ordine de' fatti, e che secondo lo stesso ordine furono ancora tutte le maggiori del ragionamento: lo stato, a cui nel supposto caso l'uomo perviene dopo la dimostrazione, denomiно *convincimento*. (2) Se poi alla dimostrazione sia mancata alcuna delle sue necessarie condizioni, lo

(1) Le proposizioni, che il Condillac chiama identiche negli esempj da lui recati, sono proposizioni equivalenti, come si è veduto dove si parlò delle definizioni.

(2) Convincimento si suole denominare lo stato di colui, che si trova confuso per gli altrui ragionamenti, e non sa rispondere. Ma chi è in questo stato non sempre ha per vera la proposizione, che gli viene inculcata; e quando l'ha per tale non conosce

stato, è cui perviene l'uomo dopo la dimostrazione è *opinione*.

§: VII, Le opinioni possono essere o false, o vere. Opinioni false erano le seguenti = Il sole si gira intorno la terra = Alcune idee sono innate = Il giusto e l'ingiusto si conoscono per un sentimento primitivo. — Questa ed altre simili proposizioni sono conclusioni derivate da principii composti a fantasia; e talvolta derivate per sì lunga catena di sillogismi che prendono apparenza di essere il risultamento di moltissima sapienza, ond'è che dopo aver elleno persuaso il falso, rendono ostinati coloro che pongono mente al ragionamento senza conoscere la falsità delle idee fondamentali. Opinioni vere saranno quelle proposizioni, che si derivano da altre, delle quali non si conosce la dipendenza loro dai fatti. Tali erano in antico quelle verità, che furono poscia dimostrate dai filosofi, e che Bacone denominò *anticipazioni della mente umana*: fra l'altre le seguenti. L'emisfero opposto al nostro è abitato. La terra gira intorno al sole, e moltissime altre.

## CAPITOLO XLVIII.

*Che le dimostrazioni si possono ripartire in due ordini. Conseguenza di questa ripartizione.*

§. I. Essendo le verità di due ragioni, una cioè delle verità reali, e l'altra delle normali, ne seguita che due similmente sieno i generi delle dimostrazioni. Il primo è di quelle che provano o ciò che fu, o ciò che è, o ciò che sarà; ovvero provano per induzione o per analogia ciò che probabilmente fu, è, o sarà. Il secondo abbraccia le dimostrazioni matematiche, le dimostrazioni circa il giusto, e quelle circa il bello. Se le dimostrazioni del primo genere avranno premesse secon-

come ella si attenga ai fatti; perciò non si può dire con proprietà che sia convinto.

do l'ordine de'fatti, le conseguenze loro saranno di verità reale o di probabilità: quelle del secondo genere, fondandosi sopra idee derivate dai fatti, ma poscia nella astrattezza loro diventate assolute e necessarie, cioè indipendenti dalla mutabilità delle cose, hanno conseguenze similmente assolute e necessarie, e che si possono approssimare più o meno alla realtà, ma non mai farsi verità reali. Il perfetto circolo, la legge perfettamente giusta, il vero savio, il perfetto oratore sono idee normali assolute, che, poste per fondamento de' nostri discorsi, ci danno conseguenze della medesima natura assoluta. Chi per esempio conclude che il solo savio è felice, conclude bene secondo il posto principio, ma non dice cosa, che precisamente si avveri in alcun individuo. Vera è quindi quella sentenza che dice — Il cercar l'ottimo è un cercare l'impossibile. Possono gli uomini fingersi in mente la perfetta libertà civile, ma queste, e simili altre saranno sempre idee della ragion pura, né mai si conformeranno perfettamente all'ordine de'fatti. A che giovano dunque, si dirà, queste astrattezze? Ripeteremo che giovano agli uomini come esempi per fare meno imperfette le opere loro, o per far giusto giudizio delle opere stesse; e questa è la ragione per cui le abbiamo denominate idee normali.

§. II. Essendo palese per le cose dette, che qualsivoglia verità o appartiene al genere delle reali, o a quello delle normali, conseguita che ogni conclusione, che non derivi da principii di questo o di quel genere, deriva di necessità dal genere di principii composti a fantasia, e che quindi è proposizione fantastica. È già da questo cenno si possono antivedere i confini dell'umana ragione; de'quali parleremo più particolarmente a conveniente lungo.

## CAPITOLO XLIX.

*Si accenna la strada, per la quale dall'ignoranza e dall'opinione si può venire alla verità.*

§. I. Il più degli uomini sono soliti di fondare i loro ragionamenti ora sopra principii veri ricevuti dall'autorità de'sapienti, ora sopra altri ben formati mercè della quotidiana esperienza, ma il più delle volte sopra opinioni false ereditate dagli avi, e sopra altre similmente false composte da loro medesimi; dal che si vede che più spesso debbono essere guidati dall'opinione che dalla verità. Per condurli da quella a questa sarebbe d'uopo di ricomporre il sistema delle loro idec, ma ciò non è possibile di praticare se non con que' pochi, che si danno di professione agli studii; e perciò è palese che a guidare la più parte degli uomini sarà bisogno dell'eloquenza e di altre arti, e che imprenderebbe opera disperata colui, che si avvisasse di poter convincere la moltitudine rispetto alle difficili verità: essa moltitudine vagherà in perpetuo tra le opinioni e gli errori e potrà essere convinta soltanto intorno a que' veri che si attengono ai più generalli principii di fatto, e potrà essere persuasa ad operare secondo le vedute de' filosofi colle arti proprie della buona politica (1)

(1) L'opinione, diceva Pascal, é la regina del mondo. Se costà è, è manifesto che il mondo sarà tanto meno infelice quanto meno le opinioni saranno lontane dal ben generale. Ma si potrà mai care che le opinioni si concordino col bene generale? Io penso che si potrà quante volte la politica ponga in opera i mezzi acconci al buon fine. Le leggi, la religione, i libri possono molto; e col migliorare di queste esgioni di bene o di male miglioreranno le opinioni i costumi, e si menomeranno i mali, onde è affitta l'umanità. = Questa nota fu stampata nel 1831. Si sgannino dunque coloro che dicono che i principii, coi quali ho combattuto i Mesmeriani, e l'Abate De Lamennais, sono diversi da quelli che io professava.

I giovani poi che si danno agli studii si vogliono condurre alla verità dal noto all'ignoto, cioè col mostrar loro come le idee si compongono incominciando dagli elementi più semplici, noti per intuizione. Questa è la strada spedita che conduce direttamente al vero di elemento in elemento, di proposizione in proposizione. Non è perciò che un'altra strada non vi sia, che al predetto fine possa essere alcuna volta utilissima. Per le considerazioni fatte in addietro si può facilmente conoscere, che dai principii alle conclusioni de'sillogismi intercedono serie più o meno lunghe di proposizioni concatenate, e che, essendo nella catena due estremi, il rapporto fra questi costituisce o la verità, o la falsità delle conclusioni predette. È perciò manifesto che per conoscere un tale rapporto si può scorrere coll'attenzione cominciando or dall'uno or dall'altro dei due estremi predetti. Se così è, le strade per conoscere la verità sono due: queste furono dai filosofi denominate metodi L'uno sintesi, l'altro analisi. Noi ci estenderemo alcun poco a parlare e dell'uno e dell'altro, perciocchè questa materia è ancor piena di oscurità e di errore, come le cose che sono per dire dimostreranno.

## CAPITOLO L.

### *Della Sintesi.*

§. Della sintesi abbiamo avuto manifesto esempio nell'esposizione della materia trattata in questo libro. Io cominciai dall'osservare come volgeudo noi l'attenzione ai corpi ne riceviamo sensazioni diverse; come queste si facciano reminiscenze; come si associno; come si formino le idee degli individui e le astratte e le generali ec. In questi esempi è il primiero modo di composizione, nel quale l'osservazione de' fatti (cioè l'attenzione data ai fatti nel loro naturale ordine successivo) precede la composizione dell'idee. Il Condillac chiamò analisi l'osservazione de' fatti successivi, e ciò fece improprio

priamente. imperciocchè sarebbe stato ragionevole, per non confondere sotto uno stesso nome cose diverse, di chiamare analisi solamente la scomposizione che si fa delle idee in una maniera retrograda rispetto a quella che fu tenuta nel farne la composizione.

§. II. Il secondo modo di composizione vedemmo essere quello delle idee fantastiche; il terzo quello delle false che si fanno mediante l'astrazione e l'associazione di elementi non conforme all'ordine de' fatti. Finalmente facemmo conoscere che il quarto modo di composizione è quello che si fa col ragionamento, per lo quale si generano molte idee reali e normali, ed anche molte fantastiche e false, quando esso ragionamento prende principio da idee fantastiche e false.

§. III. Il Condillac, che ebbe della sintesi un'idea non vera, disse che essa è un metodo tenebroso, il quale comincia sempre dal punto in che dovrebbe finire, cioè dalle definizioni; dal che si vede che egli chiama sintetico il metodo di coloro che danno principio ai trattati colle definizioni composte di vocaboli che abbisognano di essere definiti, e non quel metodo regolare, che prende spesso principio dai fatti; ma che lo prende senza biasimo anche dalle definizioni le quali, come si disse altrove, possono essere sovente buoni principii; il che stimo qui pregio dell'opera di dichiarare più largamente.

§. IV. Composte che sieno regolarmente nei modi sopra indicati le idee, le contrassegniamo con vocaboli. Tali vocaboli, come altrove si notò, si dicono collettivi, perchè ci ricordano le composizioni già fatte; questi si possono ripartire in tre ordini. Il primo è di quelli, che ci presentano le idee per modo che la composizione loro si offre sensibilmente all'animo di chi le compone; e tale per esempio è il vocabolo *cinque*, che ci mette subito dinanzi l'idea significata col ricordarci le cinque dita di una mano. Il secondo è di quelli, che ci ricordano solo che la composizione delle idee significate fu fatta regolarmente; e tali sono i vocaboli

mille, dieci mila o simili, i quali non recano sensibilmente all'animo gli elementi dell'idee significate, ci ricordano che esse idee furono composte aggiungendo l'unità all'unità un determinato numero di volte. Moltissimi sono i vocaboli di questa sorta in tutte le scienze, e tali sono nell'ideologia le parole *intelletto*, *ragione*, *libertà* e simili, in morale le parole *coscienza*, *legge*, *giustizia*, *dovere*, *diritto* ed altre molte. I termini collettivi del terzo genere sono quelli che pongono all'animo idee indeterminate, cioè si fatte che colui che proferisce que'vocaboli non sa distinguere gli elementi dell'idea, che presume di significare. Tali sono la più parte delle parole che suonano nella bocca degli uomini vulgari, le quali essi appresero nel civil conversare, ed associarono ad esse fantasticamente or un'idea ora un'altra secondo le diverse circostanze, in che le udirono proferire. Queste sono denominate termini vaghi, o indeterminati. Con termini somiglianti non si vuol dare principio ad alcun ragionamento, come vedremo palesemente quando si parlerà del metodo di insegnamento; ma quante volte i termini collettivi sieno di idee regolarmente composte possono servire di fondamento a sintesi novelle, poichè si comincia sempre bene quando dal noto si procede all'ignoto, cioè dal composto noto si procede a formare altro composto.

§. V. Se i termini collettivi possono servire di fondamento al discorso, è chiaro che in luogo di essi potranno stare anche le definizioni, purchè le parole usate in quelle sieno termini di significazione ben determinata; anzi si vuol considerare che si prende incominciamento dai termini collettivi e dalle definizioni più spesso che da parole esprimenti i semplici fatti; perciocchè quasi sempre si procede a nuove composizioni da quelle che conserviamo raccolte nella memoria. Si ingannò dunque il Condillac avvisando che la sintesi cominci sempre male, e perchè non è vero che cominci sempre dalle definizioni e perchè non solo può cominciar bene

dalle definizioni, ma dai termini collettivi ancora, quando di essi ci è noto il preciso valore. Se questo filosofo avesse considerato che le idee si compongono mediante l'osservazione e mediante il ragionamento, avrebbe veduto ancora che, composte che elle sieno regolarmente, si possono scomporre con ordine retrogrado, ed allora avrebbe dato il nome di analisi a questa seconda operazione, lasciando il natural nome di osservazione all'attenzione, che l'uomo porge successivamente ai fatti quando compone le idee. Vedute queste cose, avrebbe dovuto confessare che non l'analisi, ma la sintesi è quella che va di cognizione in cognizione o per via di osservazioni, o per via di ragionamento; che va dalle sensazioni e dalle idee di pochi elementi a comporre quelle di molti, e che perciò ella è il vero ed unico metodo di invenzione e di dottrina, e che l'analisi può essere soltanto un metodo di verificazione, come vedremo fra poco.

§. VI. Alcuni hanno detto (ed è fra questi il Tracy) che la sintesi e l'analisi sono semplici operazioni e non metodi, perciocchè ora della composizione si fa uso continuo nel ragionamento. Vero è che per ragionare fa d'uopo di scomporre ora un'idea, ed ora un'altra, ma è vero altresì che queste scomposizioni sono mezzi alla composizione che successivamente si viene facendo nel ragionamento stesso; di maniera che si può dire che la sintesi è una graduata serie di idee sempre più composte, che risultano dalla scomposizione di altre idee. Non è dunque questa una semplice operazione, ma una sequela di molte che hanno per fine la composizione; perciò ad una tal sequela ben si può convenire il nome di metodo: ma quello che ora io dico si vedrà più chiaramente, conosciuta che sia la natura del metodo retrogrado, cioè dell'analisi.

## CAPITOLO LI.

*Dell' Analisi.*

§. I. Pesciachè le idee saranno state composte nei modi indicati di sopra, e contrassegnate dai termini collettivi, l' uomo potrà rivolgere l' attenzione alle parti loro e scomporle per venire gradatamente di scomposizioni in scomposizioni ai loro elementi più semplici. Giovi rinnovare gli esempi. Odo proferire il vocabolo collettivo *pomo*: tosto mi vengono all'animo congiunte in uno tutte, o per la più parte, le reminiscenze relative alle sensazioni che furono prodotte in me dai corpi denominati *pomi*; poscia pronuncio la parola *sapore*: volgo l' attenzione alla reminiscenza relativa alla sensazione che ha questo nome, e medesimamente, pronunciando le parole *odore, colore, rotondità ec.*, separo nella mente mia tutti gli elementi della detta idea, i quali esprimono i miei modi, e le qualità del frutto. Egli è chiaro che non avrei potuto fare questa analisi se prima non avessi composta nell' animo per mezzo della osservazione de' fatti l' idea significata dal vocabolo *pomo*. Odo proferire la parola *mille*, e so che essa denota un complesso di unità, ma non so quale esso siasi precisamente. Per averne l' idea che desidero, interrogo un aritmetico. Questi al richiesto fine potrà far uso o della sintesi o dell' analisi; farà uso della sintesi se cominciando dall' unità, che mi è nota, verrà aggiungendola più volte a sè stessa, e dando gradatamente a ciascun composto un nome diverso così: uno, due, tre, quattro, cinque, sei, sette, otto, nove, dieci; e considerando poscia il vocabolo collettivo *dieci* come un' altra unità verrà aggiungendo questa a sè stessa altre dieci volte e ne formerà un' altra unità a cui darà nome di *cento*; e similmente formerà i complessi contrassegnati dai vocaboli collettivi *mille, dieci mila, cento mila, un milione ec.* Così le

idee di cotali numeri verranno ad essere determinate per sintesi; ma l'Aritmetico potrà determinarle nella mente dell'india (poichè per sintesi le avrà determinate nella mente sua) per via di analisi nel modo seguente: l'indicata domanda; che cosa è il mille? Ar. Il mille è un composto di dieci centinaia. Che cosa è il centinaio? È un composto di dieci decine. Che cosa è una decina? È un composto di due volte cinque. E che è il cinque? È un numero di unità uguale a quello delle dita di una mano. Ecco in qual modo dall'idea compostissima del mille (ben composta prima nell'aritmico) si può giungere per via retrograda a'suoi elementi noti all'idiota, ed a far sì che la parola mille diventi nella costni mente un segno di un'idea ben composta. Vedremo a suo luogo i difetti e i vantaggi di questo metodo.

§. II. Gli esempj sopra recati confermano la verità più volte ripetuta, cioè che non si può dare analisi prima della sintesi, e non si può dare buona sintesi senza la previa osservazione de'fatti. Però è che coloro, che non conoscono gli elementi delle idee, e che fanno uso di molti termini collettivi indeterminati, possono dare di essi vocaboli alcune definizioni, ma queste riescono di vocaboli oscuri come quelli che si studiano di *definire*. In fatti che monterebbe il dire che il mille è dieci volte cento, quando l'uomo non sapesse che il cento fu composto di dieci decine, e che ogni decina esprime il doppio del numero della dita di una mano? Il Locke al lib. 3. Cap. II. parlando dei rimedj contro l'abuso delle parole ci dà un insegnamento, che io recherò qui colle sue stesse parole. Il vocabolo *giustizia*, dice egli, è nella bocca di tutti; ma esso viene usato pessissimo in una significazione assai indeterminata; il che deve intervenire sempre a tutti coloro, che non hanno distinte in mente tutte le parti, onde è composta la complessa idea della giustizia; che se le dette parti sono composte di altre, l'uomo dee saper dividerle ancora fino ai loro più semplici elementi; che se questo

non sa, egli farà mal uso del vocabolo *giustizia*, o di qualsivoglia altro somigliante. Io non dirò già, prosegue il filosofo, che ciascuno sia obbligato di fare minutamente questa analisi ogni volta che fa uso della parola *giustizia*, o di altre simili, ma dico essere d'uopo che quelli, che fanno uso di un vocabolo collettivo, ne abbiano prima ben considerata la significazione, e ben precisate le idee che fanno parte dell'idea espressa dal detto vocabolo, di maniera che eglino possano, volendo, farne la più minuta scomposizione. Se per esempio alcuno definisce la giustizia (1) così: *giustizia è un operare secondo la legge rispetto alle altrui proprietà e alle persone*, e poi non abbia idea precisa di ciò che egli denomina *legge*, e che fa parte dell'idea *giustizia*, manifestò è che un tal uomo avrà della giustizia un'idea imperfetta e vaga. Da questo discorso del filosofo inglese si può comprendere che per fare buon uso de' vocaboli è necessario di saper bene definirli, ma qual regola ci porge egli a tal fine? Nessuna. Noi diremo che la regola per ben definire si è di comporre regolarmente le idee, Quante volte elle sieno composte bene riesce facile lo scomporle; ma come si potrebbe egli dividere in parti un'idea, se ci fosse ignoto il come ella si compone? Oltre di questo a che monterebbe lo scomporre un'idea che fosse stata composta fantasticamente? Per sì fatta scomposizione si verrebbe forse in chiaro che essa fu

(1) Qui il vocabolo *giustizia* è preso dal Lock a significare il rapporto delle azioni colla legge; è però manifesto che questo stesso vocabolo ha un altro significato quando è usato per esprimere la giustizia della legge: perciocchè in questo caso chi dicesse, per esempio, che la giustizia della legge positiva è la conformità di essa colla *legge naturale*, resterebbe da sapere in che consista questa legge naturale ed a che ella sia conforme. Veggasi da ciò la necessità di ben determinare il senso dell'espressione *legge naturale*. E come si potrà far questo, se prima non si determina, come ha fatto il Bentham, il significato delle parole *utilità pubblica*?

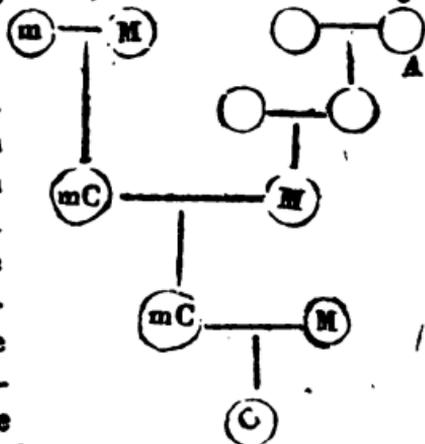
composta da un ordine discordante da quello de' fatti. Forse questo ci potrebbe riuscire fatto alcuna volta, ma non sempre, perciocché a tal fine ci è d'uopo della considerazione de' fatti istessi, la quale dee procedere la sintesi. Gli antichi filosofi si occuparono più nello studio del definire che in quello di ben comporre le idee, e spesso trascurarono l'osservazione che è il fondamento della sintesi; e questa fu la principal cagione dei tardi avanzamenti della vera filosofia, e del lungo durare di molti errori nelle scienze che riguardano l'intelletto, la morale e la legislazione. Concludiamo dunque che a ben determinare i vocaboli sono necessarie le definizioni: ma che queste non possono riuscire buone se le idee, che si definiscono, non sieno prima state composte regolarmente.

§. III. Affinchè nessuno si pensi che le definizioni, e scomposizioni retrograde si possono effettuare nelle scienze matematiche e non in altre materie, recherò qui un esempio acconcio a toglier una sì falsa opinione. Poste le sintesi da noi fatte, ristrette nell'idea significata della parola *ragione*, mi farò a domandare, che cosa è la ragione? È l'attitudine di fare de' ragionamenti. Che è ragionamento? È una serie concatenata di sillogismi. Che è sillogismo? È un discorso composto di due premesse concatenate, e di una conseguenza. Che sono le premesse concatenate? Sono proposizioni, l'una delle quali è chiamata la minore, e l'altra la maggiore: sono concatenate, perciocché l'attributo dell'una è identico al soggetto dell'altra, o inclusiivi identicamente. Che è la conseguenza? È una proposizione esprime il rapporto delle due premesse, o in altri termini è la proposizione minore colla giunta dell'attributo della maggiore. Che è una proposizione? La manifestazione di un giudizio. Che è il giudizio? Il sentimento del rapporto di due idee confrontate, la prima delle quali si chiama *soggetto*, ed *attributo* l'altra. Che è un'idea? Un complesso di reminiscenze. Che è il confrontare? L'attendere a due idee. Che è l'attendere? Il dirigere i

sensi verso la cosa che fa impressione sull'anima, o il fare un atto, o sforzo interno per mantenere vive alcune reminiscenze a fine di avere il sentimento col loro rapporto. Che è il sentimento del rapporto dell' idee confrontate? È il sentire che una reminiscenza o un'idea è l'elemento di un'altra idea, ovvero il sentire che le sensazioni, le reminiscenze o le idee sono uguali, disuguali, simili, dissimili ec, dipendenti, o indipendenti dai fatti esterni. Che è finalmente la reminiscenza? Un modo dell'anima simile alla sensazione, il quale nasce senza l'immediata esterna ragione, che produce la sensazione. Ercoci pervenuti dall'idea significata dal vocabolo collettivo *ragione* all'ultimo elemento, cioè alla sensazione che non si può scomporre. Nel modo stesso si potranno analizzare le idee spettanti alla filosofia morale quante volte sieno state composte regolarmente.

§. IV. A fine di mostrare chiaramente la scomposizione che si può fare ne' ragionamenti, mi gioverò di una figura. Il cerchio a sinistra rappresenta la minore; quello a destra la maggiore; l'altro, che deriva dai due, la conseguenza. Ogni conseguenza, in una serie di sillogismi, diventa, come si vede

nella figura stessa, la minore del sillogismo seguente. Questa conseguenza è una verità reale se dipende da idee conformi all'ordine dei fatti: è una verità probabile se dipende da principii probabili: è una verità normale se dipende da principii normali: è una verità puramente relativa se procede da idee false o fantastiche. Se dunque prenderemo a considerare una proposizione derivata da ragionamento, e vorremo sapere di che genere ella sia, converrà risalire alle due premesse. Queste saranno proposizioni, o evidentemente conformi ai fatti o ai principii normali, o a principii fantastici o falsi: in



somiglianti casi saremo giunti al termine cercato, e la loro verità reale, o puramente relativa verrà a farci nota; ma può accadere che la premessa maggiore sia conseguenza di altre premesse, e in questo caso sarà di uopo di salire alle dette premesse, e così via via fintanto che, passando per diverse ramificazioni (come si vede nella figura alla lettera A) si giunga da intuizioni primitive, a fatti semplici, a principii normali bene stabiliti per lo innanzi, o ad idee, la falsa composizione delle quali sia manifesta. La catena delle proposizioni può dirarsi moltissimo, e perciò è chiaro che spesso è assai difficile il conoscere se una conseguenza derivata da molti sillogismi sia vera o falsa, e che quindi per giungere al convincimento è mestieri d'infinita diligenza.

§. V. Ho fede che per le cose esposte sarà palese, che da una conseguenza si può salire alle sue premesse, e che da queste, se sono conseguenze, ad altre premesse ancora fino ai buoni principii o ai fatti primi, e che questa analisi è operazione retrograda, rispetto alla sintesi fatta per ragionamento, e che per conseguente ogni sorta d'analisi suppone la sintesi avanti di sé; nulladimeno la confermadi questa verità mi è forza di aggiungere alcune parole, e di rispondere ad un' obbiezione, che alcuni male accorti cervelli fecero alla mia teorica la prima volta che fu pubblicata. L'obbiezione fu questa: tu dici che la sintesi precede sempre l'analisi; ma non è egli vero che il chimico fa l'analisi prima che la sintesi? Rispondo che il chimico scompone ciò che prima era composto dalla natura, e che perciò anche in questo caso la sintesi precede l'analisi; e che nel caso contemplato dagli ideologi non si tratta di composizione o scomposizione di corpi, ma di idee; e che perciò nella mente del chimico, che scompone i corpi, non si fa alcuna scomposizione di idee; impereiocchè la scomposizione del corpo è alla mente di lui una successiva osservazione dei fatti che gli si presentano, e nulla di più, poi quali fatti si genera un'idea composta secondo l'ordine di essi. Analizzare nel linguaggio de' chimici vale separare le

molecole, onde la natura aveva composti i corpi: analizzare nel linguaggio degli ideologi è dissociare gli elementi delle idee già composte per mezzo dell'osservazione, o del ragionamento. Altra dunque è l'analisi de' corpi, altra quella delle idee. Queste due analisi, che non si vogliono confondere in una, sono confuse da coloro che si ermano sulla materialità delle parole, e non considerano i diversi significati, in che sovente elle sono adoperate.

## CAPITOLO LII.

### *Dell'utilità dell'Analisi.*

§. I. Utile è l'analisi. 1. Quando i disputanti hanno bisogno di ritrovare nella catena delle loro idee un punto, intorno al quale non sia controversia. 2. Quando alcuno essendosi accorto dell'errore, in che altri è, vuol fargli conoscere l'idea falsa, che dell'errore è principio. Parliamo dell'utilità del primo caso.

§. II. Suppongo che fra due persone sia controversia circa alcuna proposizione dipendente da molte altre. Certo è che questa costerà di termini collettivi che ne suppongono molti altri avanti di loro. In qual modo que' disputanti potranno venire a concordia circa il significato di essi termini? Vi sarebbe la via sintetica: ma chi non vede che questa verrebbe ad essere il più delle volte assai lunga e noiosa? Noi meschini se ogni quarta volta siamo discordi nelle nostre opinioni ci fosse bisogno di cominciare il discorso dalle prime idee elementari, e dai fatti pure a questa necessità saremmo condotti se l'analisi non venisse in nostro soccorso. Quando è disputare in alcuna materia che cosa si vuol fare per brevità? Si definiscono i vocaboli collettivi, cioè si scompongono le idee significate da quelli, e se nelle definizioni sono altri termini collettivi, si definiscono ancora in fine a tanto che si perviene all'idea, intorno le quali i disputanti sono di concordia. Similmente se uno de' disputanti

non ha per vera una proposizione, vuole sapere dall'altro quali sieno le premesse da cui ella nasce, e saputele nega o l'una o l'altra, e vuol sapere ancora da quali altre premesse o questa o quella derivi, e così seguitando sforza l'avversario a salire per metodo retrogrado dalle conseguenze alle premesse, finchè egli giunga a proposizioni, sopra le quali non cada dubitazione veruna. Il cammino, che avrebbe dovuto fare l'attenzione ricomponendo la catena de'sillogismi per venire alla composizione della proposizione controversa, sarebbe stato lunghissimo: quello della via retrograda e breve; dunque nel primo caso l'analisi è utilissima. Veniamo al secondo.

§. III. Se vi ha chi sia in alcuna falsa opinione, quale altra maniera troverai per trarlo d'errore più facile della sopraddetta? Forse dirai che per venire alla buona composizione di un'idea, che sia essersi formata con errore nell'altrui mente, tu puoi cominciare il tuo discorso coll'uomo ingannato da un'idea intorno la quale non sia controversia, e da questo procedere alla formazione della vera, col nome della quale col detto uomo era contrassegnata la falsa. Io non nego che ciò ti possa venir fatto alcuna volta: ma sei tu certo di trovare in ogni controversia, quasi a tentone ed a caso, un'idea sì fatta? Certo no, dunque spesso ti sarà forza o di ricomporre l'idea cominciando da suoi primi elementi (e questa è via lunghissima), o di scomporre quella dell'avversario fino che si trovi quel punto, nel quale appaia manifesta la sconveniente associazione di alcun elemento, o la doppia o incerta significazione de' vocaboli. Ma vi è di più. In qual miglior modo potrai convincere di errore coloro, che cominciano i loro ragionamenti con definizioni formate di vocaboli indeterminati? D'arte più accoucia sarà quella di obbligarli a definire tutte le parole, cioè a scomporre le idee significate da quelle fino al punto che se ne ritrovi il vano. A dichiarazione di ciò che io dico giovi un esempio. Un professore di diritto criminale pose per fondamento delle sue teoriche l'inde-

terminato principio seguente della Scuola Scozzese —  
 • Esiste un ordine morale — e da questa proposizione, fra gli altri assurdi corollari, dedusse che i malfattori debbono essere puniti anche indipendentemente dal bene, che dalla costoro punizione deriva alla umana società. Si fatta opinione si confuta coll'obbligare il giureconsulto a definire l'idea espressa dal termine collettivo *ordine*. Che cosa è ordine? A tale domanda sarà forza di rispondere, che con questa parola si vuole esprimere convenienza di cose, o di operazioni ad un qualche fine. Se alcuno domanda che cosa sia l'ordine in un qualche poema, si risponderà che esso è la corrispondenza di tutte le parti dell'opera ai fini pei quali è fatta: e che i fini della poesia sono il diletto e l'utilità. Se si domanda che cosa sia l'ordine in un criuolo, si dirà che esso è la concordia delle ruote e degli altri ordigni nel produrre l'equabile girare dell'indice, acciocchè il tempo venga ripartito in ventiquattr'ore. E rispetto all'ordine delle azioni umane che cosa si dirà? Noi affermiamo che esso è la concordanza di esse azioni deliberate nel produrre il bene comune, o vogliam dire la felicità pubblica (1). Se dunque ordine morale significa convenienza delle azioni deliberate col bene comune, non conseguiterà essere falso, che i malfattori debbano aver male anche indipendentemente da questo fine? Ma qui sorge la Scuola Scozzese dicendo: il fine dell'ordine morale è il perfezionamento delle umane facoltà; e noi ci facciamo di nuovo a domandare in che consista questo perfezionamento? Il perfezionamento presuppone un fine; perciocchè perfetta dicesi una cosa le cui parti intendano ad un dato fine. A qual fine dovranno intendere le facoltà nostre per avere il nome di perfette? Quale sarà il fine dell'intelligenza umana? Certamente la cognizione del vero. Ma di qual vero? Certo di quello che giova, poichè altrimenti sarebbe da preferire al sapere l'ignoranza. Quale sarà il fine de' costumi?

(1) La parola felicità è stata determinata altrove.

Certo il bene generale, poichè se fosse altrimenti, la società sarebbe stato di miseria e di guerra. Quello che ho detto delle due accennate facoltà dicasi di tutte le altre; e si concluda che la Scuola Scozzese introducendo per fine delle azioni nostre, in luogo del bene comune, il perfezionamento delle facoltà, introduce una espressione oscura, alla quale se vorrai dare un significato, ti converrà por mente ad un fine. E quale sarà questo fine se non è il bene generale? Dalla teorica, che stabilisce un cotal fine, si deduce chiaramente il diritto di punire, e si determinano i gradi delle colpe, ed a queste si proporzionano i castighi, come si può vedere nelle opere moderne di que' filosofi che trattano della Legislazione criminale, ma dalla teorica del sopraccennato professore, il quale ponendo per fine delle azioni il perfezionamento delle facoltà, che è mezzo ad un fine, non possono derivare che false e tenebrose dottrine. E fossero elle solamente tenebrose o false, ma io temo forte che sieno di grave e pubblico danno; perciocchè gli uomini alla indeterminata espressione *ordine morale, e perfezionamento delle facoltà* possono associare, secondo le passioni loro, diverse e stravaganti idee, e giustificare le leggi più abbominevoli col dire, che all'ordine si conformano. Nerone, martoriando in crudel modo i Cristiani, avrebbe potuto scusarsene col dire che ciò era secondo l'ordine morale stabilito dagli Dei, e nessuno (senza determinare con precisione il significato della parola *ordine*) avrebbe potuto confutare l'opinione sua.

§. IV. Parmi che sia mostrato a sufficienza che l'analisi è utile ai disputanti per trovare quel punto non controverso, che è il meno lontano dalla proposizione della quale si disputa: utile per trovare la radice di alcun errore, e per costringere gli autori di falsi sistemi a sopporre la catena delle loro idee fino a quella, nella quale si veggia palese la vanità della vantata dottrina. Resta ad osservare che per ben comporre e scomporre i ragionamenti può essere di grande aiuto l'arte sillogistica a quelli, che non ignorano la vera origine

delle idee; e che a que'tali, che le hanno per innate, e che confondono i sentimenti derivati coi primitivi, può nuocere moltissimo.

§. V. Può essere ai primi di grande aiuto, perciocchè la forma sillogistica dispiega, dirò così sotto gli occhi della mente in ordine aperto la catena de' sillogismi spogliati da ogni ornamento, e da tutto che può far velo alla verità, di guisa che rende assai facile il discernere il collegamento di tutte le proposizioni, e il loro diramarsi fino alle ultime radici. La forma sillogistica fa rispetto alla mente quello che la figura sopraccitata fa agli occhi di chi la guarda; laonde è chiaro che quel disprezzo, nel quale oggi è venuta la dialettica, non è meno fuori di ragione di quello che fosse la cieca fiducia che in essa ponevano gli antichi. Non è ancora dimenticato quel tempo, nel quale si teneva che mercè della dialettica l' uomo potesse farsi eccellente ragionatore; e che la dialettica si acquistava i pomposi nomi di logica e di filosofia; allora accadeva spessissimo che i più versati in quest' arte erano i meno acconci a conoscere la verità. E da che ciò procedesse non sarà difficile intendere coll' aiuto delle teoriche da noi stabilite. Abbiamo fatto osservare che il sentimento del rapporto delle idee false è verità relativa; e posto ciò rimane palese che si può sotto le forme sillogistiche significare una catena di verità relative, del pari che un' altra di verità reali; di maniera che in quanto alla forma non sia difetto nè in questa nè in quella. Se così è (e non è a dubitarne), come si potrà coi soli precetti della dialettica scoprire quell' errore che sta nascosto nelle idee fondamentali del ragionamento? Chi, ignorando l' origine delle idee, deriva proposizioni da principii falsi, non solo erra, ma viene sovente ad ostinarsi nelle false opinioni, perchè le ha per dimostrate. E come potrebbe egli accadere altrimenti? Chi sa di essere passato coll' attenzione di evidenza in evidenza, chi sa di aver composte molte catene di ragionamenti senza difetto nella forma si tiene per un eccellente logico, E se

per avventura avrà composto alcun libro ragionato nella medesima forma, tanto più certo si terrà del suo proprio valore, e sempre più pertinacemente nell'errore si conformerà. Così nell'errore si confermavano i capi delle antiche sette filosofiche; e così nell'error si confermano tutti gli autori di metafisica trascendente, e quelli de'ben allogizzati sistemi.

## CAPITOLO LIII.

*Che il vero metodo d'insegnamento è il Sintetico.*

§. I. Ottimo anzi necessario (per quanto fu detto ove si parlò de'principii) si dee tenere che sia l'uso dei matematici, che pongono come fondamento delle dottrine loro le definizioni; ma si dovrà tenere per buono il consiglio di quelli che dicono, che ogni buon libro dee prendere cominciamento dalle definizioni? lo ho già mostrato che non tutte le definizioni si deono avere per buoni principii; nulladimeno stimo che non sarà inutil cosa il ritornare sopra questa stessa materia, e discorrerne più largamente. Pare da non credere che si trovino de' filosofi, i quali si avvisino di ben fondare le loro dottrine sopra definizioni espresse con vocaboli non determinati per sintesi; pure a vergogna dell'umana ragione così praticano la più parte. Predicando eglino che per cominciar bene si debbono far precedere le definizioni, cominciano dal definire, cioè dallo scomporre alcuna idea nelle sue parti, senza por considerazione se ella sia stata o bene o male composta, o se i lettori abbiano collegate idee precise ai vocaboli della definizione. I lettori poi si appagano di questo falso metodo, poichè alle parole delle dette definizioni associano una qualche idea che ella si sia, e per tal guisa sono condotti inavvedutamente all'errore. Nè per questo metodo cadono in errore solamente i lettori, ma vi cadono gli scrittori medesimi, i quali si avvisano che col dividere in parti le idee si possa

giungere per via d'analisi alla verità; quindi è che vanno ripetendo essere necessario prima d'ogni cosa lo analizzare le idee, e non si avveggon che spesso quelle idee, che analizzano, sono composte male, cioè senza l'aiuto della osservazione, o senza quel diritto ragionamento che prende principio da idee composte in virtù dell'osservazione. In questo vizio cadono sopra tutti gli altri i metafisici ed i filosofi morali, che invece di comporre le idee delle scienze loro secondo il procedere de'fatti bene osservati, ed invece di assegnare a mano a mano a ciascuna idea ben composta un singolare vocabolo, cominciano dal definire i vocaboli (1) già da loro prestabiliti ed assegnati ad idee mal composte, ovvero sostituiscono a vocaboli oscuri altri similmente oscuri. Esempio della prima sorta si può avere in una definizione del P. Escobar Gesuita, recata nelle lettere provinciali, ed è questa = L'accidia è una tristezza, per cui ci dispiace che le cose spirituali, sieno spirituali, come sarebbe l'aver dispiacere che i sacramenti sieno le fonti della grazia: e questo è un peccato mortale = Oh se ella è così, dice il Pascal, non credo che alcuno abbia mai pensato di essere in cotal guisa accidioso. A cui risponde l'interlocutore gesuita, e così la pensa puranche l'Escobar dicendo, confessò che rarissimi sono coloro che cadono in questo peccato: vedete quindi quanto sia necessario il ben definire. Ma sì, ripiglia il Pascal, e mi ricordo a questo proposito della vostra definizione dell'assassinio proditorio, e di quella de'beni superflui; ma d'onde nasce che non usate la stessa regola in ogni sorta di casi per definire tutti i peccati, che con quest'arte potremmo a tutte le vostre voglie soddisfare senza peccato = Esempio

(1) Vedi nelle lettere provinciali del Pascal le definizioni che alcuni davano de'peccati, ed avrai una prova manifesta che colle definizioni delle idee mal composte si possono stabilire perniciosissime dottrine, e giungere a persuaderne gli uomini. Per le costoro definizioni l'usura, la ritenzione delle cose rubate, e l'omicidio diventavano opere lecite, e poco meno che sante.

più della seconda sorta, cioè di quelle definizioni, che sostituiscono vocaboli oscuri a vocaboli oscuri, se ne trovano senza numero ne' metafisici, e ne recherò qui parecchi = L'idea è immagine dell'obbietto = L'idea è forma, ovvero ragione stabile delle cose. = L'idea è forma e natura universale. = L'intelletto è la parte più nobile dell'anima, per la quale noi intendiamo = (1). Colui, che insegnando ai giovani si proponesse di cominciare un trattato con somiglianti definizioni, potrebbe egli confidarsi di essere inteso? Che cosa è l'immagine? Che cosa è l'obbietto? Che è la forma, e la natura universale? Che sono le cose? Venendo all'intelletto, che è una parte dell'anima, per la quale intendiamo, se l'anima è semplice ed indivisibile? che è l'intendere per chi non sa che cosa sia l'intelletto? = Il giudizio, dicono alcuni logici, è un atto dell'anima, che afferma o nega una cosa di un'altra. = Si noti primieramente che questa potrebbe dirsi piuttosto definizione della proposizione che del giudizio, quante volte fossero determinate prima le parole *affermare* e *negare*. Secondariamente che, se si ridurranno al giusto loro valore le dette parole, si vedrà che l'affermazione e la negazione sono due giudizi; e per conseguente che colui, che dice che giudicare è affermare o negare, dice che giudicare è giudicare. Altri sono, che sostengono che il giudizio è la sentenza della mente sulla convenienza, o la ripugnanza delle idee, e non si avvegono che essi pure per tal modo definiscono la proposizione. Infiniti esempi di somigliante natura si potrebbero recare, i quali apertamente mostrano che le definizioni delle idee, non bene determinate prima dalla sintesi, sono scomposizioni vanissime, e solo acconcie ad illudere le menti degli inesperti, e a dare apparente forma di dimostrazione al discorso.

§. Altro metodo biasimevole è quello, che comincia da definizioni significate con termini collettivi

(1) Vedi il Vocab. della Crusca alle voci Idea ed intelletto.

esprimenti idee vere, ma assai lontane dai principii loro, e determinati solo nella mente dell'insegnatori. Quelli che tengono questa via e sono i più affaticano la mente de' loro alunni, e li conducono al vero con infinita noia e rassomigliando a quell'aritmico, che, volendo far comprendere il valore della parola *millione*, incominciasse dal definirla, e da questa gradatamente passasse alle parole cento mila, dieci mila ec. Quando tu proferisti il vocabolo collettivo *millione*, potremmo dire a costui, sapevi pure di avere in addietro compostal'idea significata da quello; è perché dunque non mostrasti agli altri il cammino che tu stesso tenesti? Perché non cominciasti dall'unità; elemento semplicissimo dell'idea compostissima indicata dalla parola *millione*? Così adoprando avresti condotto i tuoi discepoli non per una via cieca enoiosa, ma per quella chiara e dilettevole che dal semplice va al composto, e dal noto all'ignoto. Questo, che con ragione si direbbe a biasimo dell'aritmica, si può dire del pari degli ideologi, e de' filosofi morali, i quali incominciano con definizioni, o con termini collettivi non determinati nella mente, de' loro alunni, e da queste ascendono per analisi ai lontani particolari, da cui derivano. Se in questo mio libro è alcuna chiarezza come io penso che sia, questa risulta mercè del metodo sintetico da me seguito. Mi sarebbe egli stato possibile il rendermi chiaro, se invece di prendere principii dalla sensazione, che sta all'è idee di ogni sorta come l'unità all'idea del numero. lo avessi preso da una definizione o da una proposizione espressa con termini collettivi di significazione ignota ai lettori? se avessi, a cagion d'esempio, cominciato dalla definizione del pensiero? Chi non è al tutto ignaro di questo genere di studi sel vegga.

§. III. Se il metodo sintetico da me descritto, che è metodo d'invenzione, è anche il metodo d'insegnamento, ond'è che tanti professori di scienze cominciano i loro trattati dal definire nell'una o nell'altra delle due sopra indicate viziose maniere? Io mi penso che così

si pratici, per cui così si è praticato de quegli antichi i quali si tenevano che vi fossero da' principii innati da cui procedessero tutte le verità. Per questa loro falsa opinione erano condotti ad invertire l'ordine vero dell'insegnare mettendo sempre le proposizioni astratte e le definizioni per fondamento del discorso. Questo costume fu seguitato di tempo in tempo, e quantopiu divenne antico, tanto acquistò di ripulazione, ma ora sembra venuto il tempo in che (essendo conosciuta da molti la natura de' principii veri) i filosofi, non ambiziosi di parere sublimi, terranno nel mostrare il vero quella medesima via che da loro fu tenuta quando lo ritrovarono.

§. IV. Biasimando quelli, che incominciano dalle definizioni composte di vocaboli indeterminati, e quelli, che cominciando da buone definizioni vanno per metodo retrogrado a ritrovare i principii; non intendo di biasimare chi fa uso di quelle semplici definizioni, che indicano il genere e la differenza della cosa, di che si vuol ragionare; perciocchè si propongono solamente di fare cenno di essa cosa e niente più. Non biasimerò, per esempio, quel filosofo che, volendo trattare della poesia metrica, additi la materia, di che vuol parlare, della definizione dettataci da Giampetro Zanotti dicendo, la poesia metrica è un discorso in versi composto a fine di recar diletto. Costui non ha certo in animo di mostrare con sì poche parole la natura di quella sorta di poesia, come se dal corpo di sì fatta definizione si proponesse con altre successive definizioni di trarre tutti i precetti dell'arte poetica, ma vuol porre dinanzi al lettore il genere e la differenza della cosa di che ha in animo di parlare: e ciò fa a similitudine del notomista, che mette sotto gli occhi degli spettatori quella parte del corpo umano, della quale vuol far conoscere ad una ad una le molte particolarità, che a prima vista non si manifestano. Non così arvedutamente procedono que' retori e quei metafisici, che si studiano di formare definizioni tali, che in compendio abbiano la scienza, che essi intendono di insegnare, e cecudo manifesto che i termini

collettivi di quelle non hanno significato nella mente di coloro, che della detta scienza sono ignoranti. Pure questo fanno il più degli scrittori, laonde avviene che la gioventù sopraffatta da una oscurità, che ha le apparenze del sublime, si pensa di essere insufficiente all'acquisto della dottrina, e per questa sua pusillanimità tiene per sapientissimi coloro, che non si fanno intendere, e sprezzano come scrittor volgare chi con bell'arte deduce cosa da cosa in chiare e semplici parole. Le definizioni, che racchiudono in compendio la scienza, non sono utili nel principio ma nel fine de' ragionamenti, dichiarata che sia la dottrina; perciocchè riescono di grande aiuto alla memoria, la quale in esse, quasi come nell'indice de' libri, trascorre rapidamente le cose apparate.

## CAPITOLO LIX.

### *Si rettifica un'opinione del Condillac.*

§. I Prima di porre termine alle considerazioni intorno la sintesi e l'analisi stimo necessario di rettificare un'opinione del Condillac, affine di togliere occasione di errore, e di mettere maggior luce in questa materia. Ecco le parole del filosofo. „ Uno di questi metodi (secondo che osserva un celebre scrittore) è diverso dall'altro, come la strada che si fa dal basso all'alto è diversa da quella che si fa dall'alto al basso. A questo parlare io veggio due metodi contrarii; e che, se l'uno è buono, l'altro è cattivo: perciocchè non potendosi procedere che dalle cose cognite alle incognite, certo egli è che, se l'incognita è all'alto, non si può giungere ad essa calando al basso; nè, se ella è al basso, andando in alto: chiaro è pertanto che non vi possono essere due strade che conducano alla verità. „ Il Condillac, come si è veduto altrove, intendeva colla parola *analizzare* di significare l'osservare i fatti; e se perciò egli, dicendo che non vi può essere che una strada che conduce al vero, vuol dire che solo coll'osservare i fatti si

possono stabilire i principii, dai quali si derivano tutte le verità reali, o normali, la sua sentenza è indubitabile. Ma se volesse dire che la verità di una proposizione non si può conoscere che tenendo quella via, che conduce dal semplice al composto, direbbe il falso. L'osservazione ed il ragionamento sono le vie, per le quali l'uomo compone le idee secondo verità, e perciò è che il metodo di composizione, o sia la sintesi è il solo metodo di invenzione e il buon metodo d'insegnamento; ma l'analisi è spesso metodo di verificaione, cioè metodo per cui possiamo scorgere il rapporto che le idee già composte hanno colle proposizioni non controverse. In questo caso conoscere la verità val quanto conoscere il detto rapporto. È dunque chiaro che ad una tal verità possiamo pervenire tanto col volgere l'attenzione al primo anello della catena del ragionamento, passando da questo al secondo, dal secondo al terzo, e così di seguito (vedi la figura alla pagina 218), quanto col volgerla all'ultimo salendo da questo all'altro che gli sta innanzi, e di anello in anello procedendo fino ai principii con cammino retrogrado rispetto a quello della sintesi. Se così è, come non è a dubitare che sia, la proposizione del Condillac, racchiudendo un senso troppo generale, diviene falsa. Questo filosofo ebbe delle due operazioni mentali un'idea assai confusa, e nessuno di ciò che io dico dubiterà, se consideri che esso filosofo chiamando analisi l'osservazione dei fatti congiuntamente alla composizione dell'idea, che all'osservazione conseguita, perdé di vista la vera analisi che si fa per via retrograda rispetto alla sintesi: e perdé di vista quella vera sintesi, che si fa per via di ragionamento. Se egli avesse veduto che il ragionamento compone, avrebbe mai stabilito la falsa teorica *della identità delle proposizioni*? L'errore, nel quale egli cadde, mostra palesemente quanto ho testè affermato di lui, e che per conseguente la differenza che è dalla nostra teorica a quella de' Condillacchiani non è, secondo che alcuni opinarono, solamente nelle parole.

*Quanto sia il potere del ragionamento.*

§. I. Bacone di Verulamio avvertì gli uomini che per tutto quello che riguarda l'ordine delle cose, onde è composto l'universo, ci è guida l'esperienza, e che non si può avere dottrina intorno di cose, se non recando l'attenzione ai particolari per formare le proposizioni generali. In seguito di questo avviso fu considerato che il sillogismo ci conduce dal generale al particolare, il qual particolare, in luogo di essere una derivazione della proposizione generale, è supposto in quella; e si concluse che il sillogismo non ci può dare aiuto per conoscere la natura (Stewart Elem. filos. Genev. tom. 3. p. 144) Una sentenza espressa in termini così vaghi potrebbe condurre alcuni a pensare che il ragionamento sia da riputarsi di nessuna virtù. Per togliere una sì falsa opinione dovrebbe bastare ciò che dicemmo, quando fu mostrato che il ragionamento compone; nulladimeno stimo di aggiungere alcuna cosa a schiarimento di questa materia importantissima.

§. II. Vero è che il sillogismo ci conduce per via di una proposizione generale a far giudizio di una particolare, ma non è ufficio suo di renderci sicuri più di quello che eravamo delle verità particolari, d'onde fu ricavata la proposizione generale, cioè a dire il ragionamento non ci conduce dal generale ai particolari che ci erano già noti, ma ad un particolare ignoto, ad un particolare che nel subbietto non si mostra intuitivamente. Giovi un esempio. Ignoro di quanti piedi sia l'area del quadrato A; lo confronto col parallelogramma C, e conosco che questi due parallelogrammi hanno la stessa base e la stessa altezza. Se nella mia mente non fosse registrata la proposizione generale, di che ora dirò, non potrei venire in cognizione della quantità



dell'area che cerco: ma mi occorre all'animo che i parallelogrammi aventi la stessa base e la stessa altezza sono uguali, e dico: il quadrato A è uguale al parallelogramma C; ma il parallelogramma C ha l'area di cinque piedi (suppongo che ciò pure mi sia noto), dunque l'area del quadrato A da me cercata è di cinque piedi: ecco che per via di sillogismo io ho aggiunto all'idea, che era in me del quadrato A, un elemento che essa non aveva, cioè l'idea dell'estensione *cinque piedi*, la quale non mi poteva essere manifesta per intuizione primitiva. Questo esempio dimostra che ufficio del sillogismo non fu di rendermi più certo dei particolari, dai quali derivò la proposizione generale, cioè che tutti i parallelogrammi aventi la stessa base e la stessa altezza hanno un'area stessa, ma che l'area del particolar quadrato A è di cinque piedi, la qual verità erami ignota. Per aver paragonati i due parallelogrammi mi venne all'animo un sentimento nuovo e fu questo = Hanno la stessa base e la stessa altezza. Cotal giudizio, che non era nella mente mia prima del detto confronto, fu quello, pel quale all'idea preesistente del quadrato A venne ad aggiungersi quel nuovo elemento, cioè l'idea *cinque piedi*. È dunque manifesto che il sillogismo genera idee nuove, e che falsa è l'opinione di chi afferma che per esso nulla impariamo.

§. III. Hanno opinione falsa anche quelli che dicono, che l'uomo che ragiona, altro non fa che togliere fuori dal noto l'ignoto, la quale proposizione è equivalente a quest'altra = l'uomo toglie fuori l'idee, che non ha, da quelle che ha = il che è manifestamente assurdo: ovvero equivalente a quest'altra = nella mente degli ignoranti sta chiusa la sapienza, di modo che l'uomo sa quello che non sa di sapere. = Seconda assurdità simile alla prima. Se alla proposizione *l'uomo toglie fuori del noto l'ignoto* si sostituisca quest'altra, sarà tolta l'occasione a vane dispute, e ai dubbii nati intorno la potenza del sillogismo. = *L'uomo, col mezzo delle idee che ha, in virtù di nuovi confronti, compone idee nuove.* =

§. IV. Sono alcuni i quali dicono che nelle idee, che si paragonano per fare il sillogismo, esistono le qualità, per le quali risulta la conseguenza, e che perciò è chiaro che nel noto sta l'ignoto. Rispondo: essere verissimo che nelle idee paragonate stanno le qualità, per le quali si genera la conseguenza, ma che queste non sono l'ignoto. L'ignoto è il sentimento del rapporto delle idee paragonate; l'ignoto è il composto, che si viene a generare dopo il paragone di esse idee. Nell'esempio de' parallelogrammi le qualità di ciascuno di essi considerati separatamente, non sono l'ignoto; ma l'ignoto è il giudizio che nasce dal paragonare l'uno coll'altro parallelogramma, il quale giudizio è il seguente = *i parallelogrammi hanno la stessa altezza e la stessa base* = Tale giudizio, che viene nuovo, porta con sè quest'altro = *sono uguali* (*A è eguale a C*); e questo secondo ne porta un terzo ancora, cioè *C uguale a cinque piedi*.

## CAPITOLO LVI.

*Si recano due esempi contro l'opinione di coloro, che dicono il sillogismo essere invalido a scoprire cosa alcuna nella natura.*

§. I. Quantunque non paia necessario l'estendersi più oltre a dimostrare che la ragione non è un nome vano (quale ella sarebbe se vero fosse che il sillogismo, sostanza del ragionamento, non ci insegna più di quello che già sapevamo), pure considerando che uomini di grande autorità nelle scuole hanno sostenuto che il sillogismo non vale a scoprire alcuna cosa nella natura, stimo non superfluo il contrapporre a tale opinione due esempi. Il primo mostrerà come per virtù del sillogismo sia stata scoperta la cagione per cui le trombe assorbenti portano l'acqua a trentadue piedi di altezza e

non più; il secondo come similmente per sillogismo il Galilei ritrovasse il canocchiale.

§. II. Sia esposta all'aria la superficie di una qualsivoglia quantità d'acqua o d'altro fluido: essendo l'aria, come insegna l'esperienza, fluida, pesante ed elastica, premerà colle sue colonne per egual modo tutti i punti della detta superficie, laonde non produrrà sopra di essa movimento alcuno. Collochiamo sopra essa superficie (poniamo che il fluido sia l'acqua) la bocca inferiore di un tubo, indi per l'altra bocca superiore di questo assorbiamo l'aria racchiusavi: certo è, in questo caso, che le parti dell'acqua poste alla bocca inferiore resteranno sgravate da una parte del peso che le premeva, mentre quelle altre che esteriormente circondano il tubo saranno, siccome dianzi, gravate. Posto ciò, appare manifesto, per le conosciute leggi dell'equilibrio, che l'acqua circondante il tubo premeva dall'aria dee premere in su col proprio peso quella che sta dentro al tubo sgravata dell'aria che fu assorbita, e spingerla in su intanto che il peso della colonna di essa acqua alzata (congiuntamente alla forza di elasticità della poca aria rimasta nel tubo dopo l'assorbimento) faccia una pressione uguale a quella che l'aria esteriore fa sulla superficie dell'acqua circostante al tubo: ottenuta tale eguaglianza, tutti i punti della superficie dell'acqua (tanto esterni che interni al tubo) saranno egualmente premeuti, e non vi sarà cagione per cui debbano porsi di nuovo in movimento: sarà in una parola effettuato l'equilibrio. Per le cose dette si vede che, se fosse possibile di estrarre dal tubo tutta l'aria, l'acqua potrebbe salire fino a tanto che il peso della sua colonna stesse in equilibrio con quello dell'aria premente la sua superficie esterna. La forza che l'aria esercita sulla detta superficie non è maggiore di quella che è necessaria ad alzare una colonna d'acqua alta trentadue piedi; onde conseguita che le trombe assorbenti non possono portarla ad altezza maggiore di questa. Con tale ragionamento il Torricelli pervenne alla conclusione qui riferita; nè per altra via sarebbe dato

agli uomini di perverrirvi; imperciocchè una tal verità non si manifesta all'osservatore per intuizione primitiva. Gli antichi, non avendo posto mente al peso ed alla elasticità dell'aria (fatti sui quali il discorso del Torricelli si fonda), non poterono fare il sopra recato discorso: perciò affermavano che l'acqua si reca pel vano dei tubi, perchè il vuoto è in orrore alla natura.

§. III. Affinchè si conosca il ragionamento, col quale il Galilei ritrovò il canocchiale, recherò quanto egli stesso scrisse ad un amico suo per difendersi dalla malignità di quel gesuita, che si studiava di togliergli l'onore dell'invenzione, perchè un Olandese fabbricatore di occhiali aveva formato a caso quell'istrumento. „ Noi siamo certi, dice' egli, che l'Olandese, primo inventore del telescopio, era un semplice maestro di occhiali ordinarii, il quale casualmente maneggiando vetri di più sorte, si abbattè a guardare nello stesso tempo per due, l'uno convesso e l'altro concavo, posti in diverse lontananze dall'occhio, ed in questo modo vide ed osservò l'effetto che ne seguiva, e vi derivò l'istrumento: ma io, mosso dall'avviso dato, ritrovai il medesimo per via di discorso, e perchè il discorso fu anco assai facile, io lo voglio manifestare a V. S., acciocchè raccontandolo dove cadesse in proposito, ella possa rendere colla sua facilità più creduli quelli che col Sarsi volensero diminuirmi quella lode, qualunque ella sia, che mi perviene. Fu dunque tale il mio discorso. Questo artificio o consta di un vetro solo o di più d'uno. Di un solo non può essere, perchè la sua figura o è convessa, cioè più grossa nel mezzo, o è compresa tra superficie parallele: ma questa non altera punto gli oggetti visibili col crescerli o col diminuirli; la concava di diminuisce, la convessa li accresce bene, ma li mostra assai indistinti ed abbagliati; adunque un vetro solo non basta per produrre l'effetto. Passando poi a dire esapendo che il vetro di superficie parallele non altera punto, come si è detto, conchiusi che l'effetto non poteva per auco seguirne dall'accoppiamento di questo con alcuno degli altri due;

onde mi strinsi a voler sperimentare quello che facesse la preposizione degli altri due, cioè del convesso e del concavo; e vidi come questa mi dava l'intento; e tale fu il progresso del mio ritrovamento, nel quale di niun aiuto mi fu la conseguita opinione alla verità della conclusione. Ma se il Sarsi e altri stimano che la certezza della conclusione arrichi grande aiuto a ritrovare il modo di ridurla ad effetto, leggano le istorie, che ritroveranno essere stata fatta da Archita una colomba che volava, da Archimede uno specchio che ardeva in grandissime distanze ed altre macchine mirabili; da altri essere stati accesi lumi perpetui, e cento altre conclusioni stupende, intorno le quali discorrendo potranno con poca fatica e grandissimo onore ed utile ritrovarne la costruzione, o almeno, quando ciò loro non accada, ne caveranno un altro beneficio, che sarà il chiarirsi meglio che le agevolezze che si promettevano da quelle preconizzazioni della verità dell'effetto erano assai meno di quello che credevano „.

§. IV. Questi due esempi bastano a dimostrare essere falsissimo che il sillogismo (1) non ci porga aiuto alcuno a conoscere la natura. Esso non ci discopre certamente un'infinita quantità di fatti primitivi, ma, quando si fonda sopra idee conformi all'ordine de' fatti, esso è che genera le scienze tutte. Dirò di più; che moltissime verità fisiche si resterebbero ignote, se l'uomo non deducesse, in virtù de' principii generali, quelle conseguenze, per le quali sono poi costrutti gli istrumenti onde la natura è obbligata a svelarci molti de' suoi profondi segreti. Il sillogismo trovò il telescopio, il telescopio scoprì le stelle medicee, e poscia tanti altri corpi celesti; il sillogismo trovò il microscopio, e il microscopio mostrò ai filosofi naturali molte generazioni di insetti, che sarebbero state sempre ignote, ed infiniti mira-

(1) Per sillogismo non intendo la materiale sua forma, quale ella si sia, ma la sua sostanza, cioè il confronto delle idee significate nelle premesse, ed il sentimento del rapporto.

bili organi, onde hanno vegetazione e vita piante ed animali. Il medesimo si può dire di altre macchine, senza delle quali molte proprietà de'corpi ci sarebbero ancora nascoste.

## CAPITOLO LVII.

*Se in tutte le scienze si possa ottenere il convincimento come nelle Matematiche.*

§. I. Acciocchè le forze dell'intelletto si palesino quali veramente sono, sarà pregio dell'opera il mostrare falsa un'opinione assai divulgata, che è questa: dicono alcuni che solamente le dimostrazioni matematiche sono atte a produrre il convincimento, e che in nessun'altra scienza si può venire a conclusione evidentemente certa. Veggiamo se l'opinione di questi novelli pirronisti sia con solide ragioni. Le premesse fondamentali della matematica o sono assiomi, o definizioni espresse con vocaboli determinati per chi li usa e per chi li ascolta, o proposizioni derivate da sì fatti indubitabili principii; e perciò è che le conseguenze loro sono relative ai detti principii, cioè aventi lo stesso valore di quelli. All' incontro le premesse de'fisici, degli ideologi e de' filosofi morali (quando sieno regolarmente dedotte) sono proposizioni relative alle leggi della natura, le quali teniamo per immutabili, perchè non è esempio che si sieno mutate in addietro, ma che non possiamo sapere assolutamente che non sieno per mutarsi nell'avvenire. Queste sono proposizioni condizionali e le altre assolute; ma non conseguita perciò che le conclusioni, che derivano dalla prima sorta di principii, non sieno atte a produrre, come quelle di verità assoluta, il convincimento. Finchè la natura sarà tale, quale ella è di presente, tutte le proposizioni dedotte da principii conformi alle leggi della natura saranno indubitabili come le conclusioni de' matematici. È egli forse meno indubitabile che tre angoli di un triangolo sieno uguali a due retti, di quello che un corpo cadendo ac-

celerì il suo moto con certa determinata legge? Che la somma degli angoli di un parallelogramma sia eguale a quattro angoli retti, di quello che sia indubitabile che un uomo non possa vivere senza il cuore, che un pesce muova fuori dell'acqua? Delle predette verità e di moltissime altre somiglianti possiamo avere certezza pari a quella delle verità matematiche. Nè meno certi siamo delle altre verità normali; perciocchè elle sono, come altrove si dichiarò, proposizioni relative ad idee da noi composte a certi nostri determinati fini. La verità delle proposizioni normali dedotte consiste nell'essere elleno concatenate alle fondamentali per non interrotta serie di altre; laonde avviene che ogni qualvolta i termini usati nel discorso sieno bene determinati per sintesi, si può ottenere anche nelle dette scienze per via di perfetta dimostrazione il convincimento. Vero è che queste verità normali, essendo del genere delle assolute, non si accordano perfettamente colla realtà delle cose. All'idea, che i filosofi morali si fanno della giustizia, non corrisponde mai perfettamente, come dicemmo altrove, alcuna legge umana, nè l'abitudine di alcun uomo: ma non avviene egli la stessa cosa rispetto alle idee della matematica? All'idea, che il geometra ha della sfera, si concorda forse quella di alcuno dei corpi sferici, comechè sia configurato dai più industriosi artefici colla più compatta e levigata materia? No certo. Per le cose discorse parmi chiaro abbastanza che la matematica non è la sola fra le scienze, che possa somministrarci dimostrazioni perfette.

§ II E non sarà dunque vero, siccome è universale opinione, che alle matematiche ben si convenga il nome di esatte e perfette? Rispondo che la materia delle matematiche sono le idee astratte della quantità, le quali, come dicono gli ideologi, hanno poca compressione, e questa loro semplicità è ragione che i principii di tali scienze si possono molto facilmente stabilire e molto facilmente intendere. Il metodo che tengono i matematici è quello che va rigorosamente dal noto all'ignoto, dal meno composto, al più composto, e che contrassegna ciascun nuovo composto con vocabolo talmente proprio che non può mai rice-

vere doppio significato, e questo genere la esattezza e la perfezione della scienza matematica; esattezza e perfezione che finora non furono vedute nelle altre scienze astratte. Sono moltisecoli che gli uomini parlano di morale e di legislazione, e di altre normali teoriche, ma i fondamenti di queste dottrine non sono ancora stabiliti colla chiarezza che è a desiderare, sia perchè i fatti non furono ancora osservati con tutta diligenza, sia perchè i filosofi nell'investigare la verità non hanno proceduto con quel metodo che faceva di mestieri, ma questo fu difetto degli uomini e non della scienza. (1). Verrà tempo che

(I) Coloro, che a questi giorni dicono di essere eclettici si vantano di avere fatto grandi scoperte in queste scienze e di averle meravigliosamente avanzate; ma se porrai mente al linguaggio loro vedrai a che si riducono questi vantamenti; vedrai che le proposizioni fondamentali della loro dottrina sono di vocaboli esprimenti idee, nelle quali indarno si cercano que'determinati elementi, che si trovano nelle idee significate nel linguaggio di chi viene dileggiato col nome di *sensuale empirico*. Eccone un esempio. Se io dico, *ho coscienza che la tale azione è ingiusta*, posso nel linguaggio degli *empirici* dichiarare questa proposizione così = Giudico che la tale azione è contraria all'idea che ho della giustizia = Se mi viene domandato che cosa sia l'idea, che ho della giustizia, dirò; esser ella un'idea generale, che mi ricorda che ogni azione volontaria dee essere diretta all'utilità del consorzio civile, o vogliam dire, de' prossimi. Se mi viene domandato in che consiste questa utilità, risponderò; che consiste in tutto che tende a far sì che nel consorzio civile la quantità dei piaceri corporali e degli intellettuali sia, per quanto è possibile, maggiore della quantità dei dolori dell'una dell'altra sorta. Per sì fatta maniera pervengo di idea in idea ad elementisemplici e notissimi a tutti. Per l'opposito se domanderemo ad uno di questi moderni eclettici la dichiarazione della proposizione surriferita, risponderà; = la coscienza mi assicura che la tale azione è ingiusta = Ma che è la Coscienza? = Un sentimento primitivo dato; dalla natura per distinguere il giusto dall'ingiusto = In che dunque differisce il giusto dall'ingiusto? = la loro differenza è sentita dalla coscienza = Vedi, o lettore, a qual vanità si riduce quella filosofia che si vanta di avere avanzata la Psicologia e la Morale. Oh deplorabile condizione degli umani intelletti!

i filosofi, meglio conosciuta la via che si vuol tenere nel formare la vera dottrina, giungeranno a formare anche nelle dette scienze un linguaggio preciso, ed allora potranno venire a conseguenze evidenti al pari de'principii, imperciocchè i vocaboli, tenendo nell'idea come altrove si notò il luogo che tengono le sensazioni nella percezione, presenteranno all'animo loro chiaramente e distintamente le idee stesse, che essendo state regolarmente composte potranno coll'aiuto d'altri vocaboli essere scomposte fino ai loro primi elementi. La fisica sola non sarà mai perfetta come la matematica, perchè avendo il suo fondamento sopra un numero di fatti assai scarso, rispetto a quello che la natura ci nasconde nel suo segreto, avrà sempre, fra le molte verità raccolte, molte ipotesi, moltissime incertezze ed errori.

## CAPITOLO LVIII.

### *Dei limiti del ragionamento.*

§. I. Il Signor Beguelin Accademico di Berlino, in un suo discorso posto negli atti di quella illustre compagnia ci fa sapere che il Sulzer aveva in animo di comporre un'opera per insegnarci a conoscere con sicurezza di che natura sieno i problemi insolubili, e dopo di avere lodato un sì fatto divisamento (come quello che avrebbe persuaso agli uomini di non perdere in vane investigazioni quel tempo, che vuole esser dato alle utili ricerche, procaccia egli stesso di darci un tale profittevole insegnamento; ma in fine del suo discorso conclude che basta il senso comune per decidere se la proposta questione sia o non sia del novero delle solubili; con che viene a stabilire implicitamente che la più parte de' filosofi antichi erano privi del senso comune: imperciocchè quale fu dei famosi uomini dell'antichità, che moltissime questioni al di là delle forze della ragione non avesse per solubili? Essi disputarono dell'origine dell'universo, della natura degli dei, dell'essenza de'corpi, e dell'a-

nina, del fato, e di altre cose somiglianti, aggiungendo col loro disputare tenebre a tenebre. Oltre di che se il senso comune fosse sufficiente a conoscere i problemi trascendentali da quelli che nol sono, accadrebbe che gli uomini i più vulgari, anzi i selvaggi, potrebbero dare intorno ciò sicura sentenza; perciocchè chi dice senso comune intende certamente di denotare una facoltà di cui tutti siamo partecipi; e quale può ella essere questa facoltà? Tutti gli uomini sono atti a sentire, a ricordare, ad associare più o meno bene le idee, ad attendere, ad astrarre, a sentire i rapporti delle idee, a formare principii generali coll'aiuto della quotidiana esperienza; ed i più rozzi hanno de' principii secondo i quali vengono a conseguenze certissime: conoscono per esempio che i corpi pesano, che il fuoco scotta ed abbrucia, che l'acqua bagna, e molte altre simili verità generali, secondo le quali senza errore argomentano. Ecco ciò che si appella il senso comune. Ora è chiaro (e non è bisogno di spendere in ciò molte parole) che una tal facoltà non è sufficiente per distinguere se i problemi sieno o non sieno trascendentali, e che la regola dell'Accademico di Berlino è vanissima.

§. II. Potrà darsene una che chiaramente mostri fin dove si estendano le forze del ragionamento rispetto alle cose della natura? Non sarà difficile il ricavarla dalle teoriche da me stabilite. Eccola. Poni mente se la conclusione del problema, che ti è dato a risolvere, dipende da principii ricavati dall'ordine de' fatti; e tieni per fermo che se la detta conclusione non ha relazione con tali principii, il problema è insolubile. E di vero se il sillogismo non vale a scoprire i fatti primi, potrà esso valere a dimostrare ciò che sta oltre questi fatti? Saranno forse dotati di tanta virtù i principii assoluti, o vogliamo dire, i principii scolti dalle qualità delle cose mutabili. Le idee, come fu detto altrove, o sono reali, o sono nominali, o ipotetiche, o fantastiche, o false: dalle idee reali non possono discendere se non conclusioni relative ai fatti; dalle altre idee non possono similmente discendere se

non conclusioni relative ai loro principii, cioè o normali, o ipotetiche, o fantastiche, o false; altra sorta di conclusioni non vi può essere, onde conseguita che le conclusioni trascendenti sieno conclusioni fantastiche. Qual principio avrà virtù di farci conoscere che cosa sieno i corpi in sè stessi? Che cosa sia l'anima in sè stessa? Che cosa sia quella forza che lega l'effetto alla causa? Chi potrà mostrare che cosa sia la materia? Se ella abbia o non abbia avuto origine? (1). Chi potrà dire in che modo l'anima si unisca al corpo? D'onde derivi l'anima dei bruti, e che avvenga di lei al dissolversi de' corpi loro? Chi potrà dire se le anime degli uomini sieno o non sieno tutte uguali in origine? Se fosse primo ad essere generato l'uovo o l'uccello? Se sia possibile un mondo più perfetto di questo che esiste? Se ve ne possa essere un altro? Chi potrà dire finalmente perchè gli uomini sieno soggetti a tante miserie e a tanti errori? Non vi hanno principii, che ci guidino per via di argomentazione a risolvere somiglianti problemi; nulladimeno intorno questi gli antichi filosofi perdevano l'ope-

(1) Noi sappiamo per rivelazione che la materia ha avuto principio; ma per conoscere questa verità col ragionamento ci saremmo affaticati indarno. Mi dirai forse: la materia è un effetto; bene sta; ma da ciò non conseguita che essa abbia avuto un principio; perciocchè il volerla, e l'atto del volere possono essere stati in Dio *ab eterno*: che se dirai che il volere e l'atto non potevano essere in Dio *ab eterno*, affermerai che prima che fosse il tempo Iddio era impotente, il che è un assurdo. = Ma Iddio l'ha voluto nel tempo. = Questo sappiamo per rivelazione; che se la rivelazione tacesse, e se alcuno domandasse i filosofi, se Dio abbia voluto la materia nell'eternità o nel tempo, chi di loro avrebbe virtù di rispondere con buon fondamento? Se ad alcuno parresse un'assurdità che l'effetto possa essere coeterno alla cagione prima, ponga mente a questa sentenza di S. Agostino. „Generaste coeterno a voi (parla a Dio) quello, a cui diceste. Oggi ti ho generato. Voi faceste i tempi, e siete prima di tutti i tempi, nè mai si diede alcun tempo, in cui non vi fosse tempo. (Confess. Cap. XIV. §. I.) „ Si noti che l'oggi di Dio è l'eternità.

ra e il tempo, non già per difetto di senso comune, ma perchè in quella ancor rozza sapienza, ignorando essi la vera origine delle idee, ignoravano la vera potenza degli astratti principii, e quindi anche quella della perfetta dimostrazione. Ora la filosofia ha rischiato ciò che, o non vedevano, o vedevano oscuramente gli antichi, e perciò è che acuti sofisti potranno anche oggi condurre la moltitudine in false opinioni rispetto alle materie, che oltrepassano le forze del ragionamento, perciocchè molto può l'eloquenza; ma non potranno convincere i veri ideologi, ai quali è assai noto che in quelle cose, per cui l'esperienza ci nega i principii, i sofisti (a fine di pervenire a qualche conclusione da loro premediata) sogliono fare uso di proposizioni fantastiche, o vere nell'astrattezza loro solamente, ed indipendenti e sciolte dall'ordine de'fatti. Di queste si valsero fra gli antichi Democrito ed Epicuro, quando vollero originare il mondo dall'accozzamento degli atomi; di queste fra i moderni Mirabeau quando presunse di dimostrare che la Natura e Dio sono una cosa. Questa filosofia nata dall'orgoglio umano si vantò di mostrare la natura di molte fra le cose infinite, che Iddio ha nascoste nel suo segreto: fabbricò sistemi repugnanti l'uno all'altro; diede origini a controversie parte vane, parte pericolose, parte perturbatrici della quiete dell'animo, e della sociale armonia; sicchè querele e discordie senza numero lasciò fra i suoi settatori, molti de'quali si diedero per disperazione a pensare che nessuna cosa si possa sapere con certezza. Da una sì fallace dottrina (se pure di dottrina il nome le si conviene) ci libera quella scienza ideologica, per la quale ci è palese che il ragionamento non può oltrepassare i fatti, e che i fatti si attingono l'uno all'altro a guisa di catena fino ad un termine, al di là del quale non può l'acume de'sensi. Se la detta scienza non ci mostrasse che questa sola verità, meriterebbe di essere sopra le altre lodata e cercata, perciocchè qual cosa può essere di maggiore utilità alle umane generazioni, che il procacciare di liberarle

dall'ateismo e dalla superstizione, che sono parto orribile di fantastica filosofia?

§. III. Ma qui preveggo che alcuni sorgeranno dicendo: dalle teoriche del Locke e del Condillac, che dalla Scuola Scozzese sono chiamate teoriche de' sensualisti, è nato il moderno materialismo: queste tue dottrine sono rivi di quei fonti; dunque è a temere che seco portino il medesimo errore. A quelli che così parlassero, risponderai primieramente essere vero che alcuni delle predette Scuole sperimentali negarono l'anima, ma che non conseguita da ciò che cotesta loro opinione deducessero dai buoni principii della Scuola Lockiana. Il Locke non negò l'anima; errò solamente quando disse che egli non arrischiava di affermare se fosse o non fosse in potere di Dio il dare il pensiero alla materia; ma questo suo dubbio non discende da' suoi principii, ed è una mera opinione sua, nata forse dal timore, che egli ebbe, di limitare la potenza divina. Il Condillac pose in gran luce l'argomento, con che si prova l'esistenza dell'anima; dal che si vede aperto che l'imputazione data alle costui teoriche è calunniosa; ed affinchè ciò appaia più manifesto io mi studierò di recare qui in brevi e chiare parole le ragioni derivate da' principii somministratici dall'esperienza, per le quali si prova l'estistenza dell'essere incorporeo: laonde mi confido che ogni spirito discreto resterà persuaso che dai principii di fatto non si possono ricavare dottrine false e dannose agli uomini.

## CAPITOLO LIX

### *Dell'esistenza dell'anima e della sua immortalità.*

§. I. A quello stesso modo, che io posso volgere l'attenzione alle cose che mi sono d'intorno, la posso rivolgere ancora a ciò che avviene dentro di me; e così ho la coscienza che le sensazioni e le reminiscenze e il giudizio sono in me, e non altrove: conosco che se una

delle sensazioni o reminiscenze, o idee, per le quali si genera il giudizio, fosse in un individuo, e l'altra in un altro, il rapporto loro non potrebbe essere sentito. Se Pietro sentisse l'odore di una rosa, ed io ne vedessi il colore, certo è che nè Pietro nè io potremmo dire quale delle due sensazioni fosse più dilettevole. Così se un dolor grave fosse in una delle mie mani, e un altro dolore leggiero in uno de' miei piedi, non potrebbe mai nascere giudizio circa la proporzione di questi dolori: nè io direi mi dolgo della mano o del piede, ma la mano e il piede, se avessero virtù di parlare, direbbero ciascuno dal canto suo—io mi dolgo—nè la mano saprebbe del dolor del piede, nè il piede del dolor della mano. Dirai il somigliante a coloro che afferma che i nervi sono quelli che sentono, imperciocchè se nel nervo ottico fossero le sensazioni della vista: nell'acustico quello dell'udito, nell'olfattorio quelle degli odori, come potrebbe mai accadere che nascesse giudizio intorno al rapporto delle sensazioni di un genere con quelle di un altro. In tutti questi casi ha luogo il sentimento di un tale rapporto: laonde manifesto che le sensazioni, le reminiscenze semplici, e le idee, per le quali esso sentimento si genera, sono in un individuo. Mai corpi non sono veramente individui, perciocchè sono composti di molte parti, dunque ne' corpi non si può generare giudizio, dunque è forza che esso si generi in un essere non moltiplice, e questo essere è l'anima della quale conosciamo l'esistenza e non la natura. Che se alcuni dicessero che il punto centrale del sentimento è il cervello, noi domanderemo loro se questo punto sia o non sia composto. Se rispondono che è composto, converrà che ammettano che esso ha p. es in A le sensazioni della vista e in B quelle dell'udito, ed allora soggiungeremo che, per quanto vicini sieno questi punti, certo è che sono distinti: come conciliarli dunque il loro esser divisi sull'unità del sentimento? Se poi, sono un punto solo questo punto non è più composto, non è più materiale.

§. II. La conclusione, a cui siamo venuti, dipende

dall'unità del giudizio, la quale un fatto evidente, dunque non si può dubitare che l'esperienza non sia quella che ci somministra la prova dell'esistenza dell'anima; quindi è che a torto la filosofia sperimentale è incolpata di materialismo. Essa ci pone dinanzi al pensiero un fatto del quale siamo più certi, che de' fatti esterni. « Io non conosco, diceva un filosofo, l'esistenza della materia se non per l'avviso mal sicuro che me ne porgono i sensi; ma conosco il pensiero per infallibile interno sentimento; e il mio proprio pensiero mi rende certo dell'esistenza di un essere pensante. L'idea, che ho dei corpi, è così oscura ed incerta che, se io potessi dubitare dell'una o dell'altra delle due esistenze, dubiterei piuttosto di quella de' corpi che di quello dell'anima.

§ III. Ogni corpo o vegetabile o vivente risulta dall'unione di moltissime particelle tendenti a produrre un determinato effetto. Fintanto che questa tendenza dura, il corpo è o vegetabile o vivente; cessata questa il corpo cessa di essere uno, e le particelle prendono direzioni diverse per formare altri corpi; questo è morire. Da ciò si ricava che non può esser morte dove non è unione di parti: dunque l'anima non è soggetta a morte. M. Frayssinous Vescovo di Ermopoli, nelle sue conferenze sopra la religione, per mostrare che l'anima non è mortale reca la prova seguente « Il corpo è indubitatamente meno perfetto dell'anima: ora dopo che la morte ha separata l'una dall'altra le particelle, onde era composto, sussistono tutte; il corpo (cioè la materia) cangia figura, si trasforma in mille guise, ma non si annichila, e vi sarà chi affermi che l'anima, che è la miglior parte di noi, e tanto più pregevole del corpo, ritorni al nulla? Io non crederò mai che ella sia a peggior condizione di un atomo della materia: che, se non si da esempio che siasi ridotto a nulla un atomo della materia in tutto l'universo da che ei fu creato, non avrò io giusto motivo di pensare che l'anima sia similmente fuori d'ogni pericolo di perdersi nel nulla? La legge general, da che il mondo è mondo, si è, che nessun es-

sere resti annichilato; e se questa legge fosse rotta solamente per l'anima, spetterebbe ai materialisti l'obbligo di recar le prove che questa eccezione abbia avuto luogo per voler del Creatore.

§. IV. Risulta dunque da quanto è detto, che dai principii somministratigli dalla esperienza l'uomo non può dubitare che in lui non sia un'anima immortale; ma può egli similmente non dubitare che vi sieno altre anime simili alla sua? Secondo il più de' filosofi l'uomo, posciacchè ha giudicato che vi sono de' corpi fuori di lui viene a dedurre dai principii di analogia che fra essi corpi ve ne sono molto simili a lui; e molti soltanto animati: io però sono di parere che questa verità si possa dedurre da un altro principio, e stabilire con saldezza pari a quella, onde è stabilita l'esistenza nostra individuale. Il principio che io dico è il seguente — certi determinati effetti vengono sempre da certe determinate cagioni — Un tale principio resterebbe indubitabile e saldo anche nel caso che alcuno supponesse cogli idealisti non certa l'esistenza de' corpi, perciocchè la propria esperienza gli farebbe conoscere che dopo certi suoi modi vengono costantemente certi altri. Per lui tutte le leggi della natura sarebbero quali elle sono anche quando essa natura, direi quasi, si concretasse in un solo individuo. Il sole non sarebbe il sole, ma un modo dell' animo dell' idealista; nulladimeno questo modo avrebbe luogo ogni ventiquattro ore come l'apparir del sole. Lo stesso dirai di tutti gli altri fenomeni, che hanno la loro cagione nelle cose esterne. Posto ciò veniamo a mostrare come colui, che si tenesse l'ente unico, potrebbe ricavare per dritta conclusione che esistono altri enti simili a lui.

§. V. Suppongono che l'idealista sia un filosofo che tenendo ne' suoi discorsi quella coerenza, che non tiene il Berchleio, neghi l'esistenza degli altri uomini. Un geometra viene a lui, e gli dice, ma senza dargliene dimostrazione, che la solidità del cilindro circoscritto alla sfera sta alla solidità di essa come 3 a 2. Allora l'idealista potrà così discorrere fra se; io non sono certo se que-

sto giudizio, che mi viene all'animo, sia vero o nol sia; e stando egli in questo dubbio si faa considerare la cosa, e dopo molti ragionamenti conosce che quel giudizio è una conclusione derivata da più sillogismi concatenati; onde così la disoorre. Quando mi venne all'animo quel giudizio, esso era ciò che ora conosco che è veramente, era cioè il rapporto di molte premesse; ma ogni rapporto di premesse, o sia ogni conseguenza, è il necessario effetto del confronto delle medesime; queste premesse non furono nella mente mia, dunque è di necessità che fossero nella mente di altri; se ciò non ammettessi, mi sarebbe forza di ammettere che quel giudizio, che non può essere effetto se non di molti confronti, si fosse generato senza le sue vere cagioni, il che è un impossibile. Un tale ragionamento viene poscia a rafforzarsi quando l'idealista si fa a considerare molte altre proposizioni, le cui premesse e la molta scienza, che non è in lui, dipendono da particolari non osservati da lui; donde con maggior sicurezza concluderà che esistono delle altre menti, le quali da molta scienza e da premesse a lui ignote dedussero quelle proposizioni; e dopo questa conclusione, in virtù de' principii di analogia verrà a concludere ancora, che esistono, oltre gli esseri ragionanti, altri esseri solamente giudicanti, ed altri senza sentimento.

## CAPITOLO LX.

*Degli elementi, che compongono l'idea significata dalla parola anima.*

§. I. Quando mostrai di quali elementi sono composte le idee relative ai corpi dissi che all'idea della nostra persona, in quanto è animata appartengono elementi che alle sopradette non appartengono, e promisi di farne ragionamento dopo che avessi provata l'esistenza dell'anima: vengo dunque al proposito mio.

§. II. Gli antichi solevano considerare nell'anima

tre potenze distinte, cioè la memoria, l'intelletto e la volontà, ed alcuni ne aggiungevano una quarta, cioè l'immaginativa; e di queste parlavano in modo sì fatto che inducevano a pensare che queste fossero *esseri*, anzi che modi dell'*essere* che si chiama l'anima. Dicevamo che l'intelletto si è quello, che conosce, e che consiglia la volontà; dicevamo che la volontà ubbidisce all'intelletto; che resiste agli appetiti, o li seconda, e cose altre somiglianti; per le quali metaforiche maniere venivano quasi a dividere l'anima in più parti. Per evitare l'inconveniente delle antiche Scuole noi ci atterremo a ciò che l'esperienza ci pose innanzi nel corso di queste lezioni.

§. III. Le prime proprietà, e si voglia dire facoltà dell'anima, sono il sentire, l'aver reminiscenze, l'aver il sentimento delle differenze di quello e di queste. Cotale facoltà sono passive. Le attive sono l'attendere, il confrontare, il potere di associare le reminiscenze semplici, e le idee; alle quali facoltà conseguivano le passive di distinguere per mezzo di confronti i modi dell'anima, che hanno le loro cagioni principali in noi, di quelli, che le hanno fuori di noi, cioè di distinguere, come dicono gli ideologi, il *me* dal *non me*: il che è il primo grado del nostro conoscere; le attive di comporre le idee individuali, e le generali, e i generali principii; di concatenare i giudizi in sillogismi, e i sillogismi in ragionamenti. Il vocabolo *intelletto* comprende tutte queste facoltà ( passive ed attive). Per ultimo sono da considerare le facoltà passive di sentire; ( oltre i piaceri e i dolori corporali ) i piaceri e i dolori intellettuali, e i bisogni di ogni maniera; le attive di desiderare, di sperare, di temere, di deliberare, di volere. Queste, che sono proprietà intellettuali, sono contrassegnate dal vocabolo volontà. In questo modo determinando le parole *intelletto* e *volontà*, si evitano moltissime controversie.

§. IV. La proprietà di sentire e quella di avere le reminiscenze si devono dire proprietà passive, perciocchè non è in nostro arbitrio il non sentire, quando le cose

esterne fanno impressione sui nervi, il dolce in luogo dell'amaro, il piacevole in luogo del disgustoso, o di fare che una reminiscenza presente all'animo non sia quella che è. Alcuni pretendono che anche in ciò l'animo dell'uomo sia attiva, ma per verità chi è che possa intendere quello che essi hanno in animo di significare colla parola *attività*? Se volessero dire che l'anima crea il piacere o il dolore, direbbe cosa manifestamente falsa: saranno dunque forzati ad ammettere che essa è *affetta* (mi si conceda questa latina espressione) dal piacere o dal dolore, che sarà quanto dire che non è agente, ma passiva.

§. V. Una terza proprietà che osservammo essere nell'anima è l'attenzione, per la quale si genera l'associazione delle reminiscenze, l'astrazione, la formazione delle idee, ed in gran parte la loro associazione. Nelle operazioni, che nascono da questa proprietà l'anima è manifestamente attiva, perciocchè per impulso di lei gli organi del corpo si dirigono verso le cose, che generano le sensazioni, e spesso per impulso di lei si risvegliano le reminiscenze) e le idee. Per questa stessa attività nasce l'atto del volere, essendo che quando o per le sensazioni, o per le idee piacevoli si genera il desiderio, o per le spiacevoli l'avversione, l'anima dirige le sue forze sugli organi del corpo, ed effettua quella operazione, che è secondo il desiderio.

§. VI. Le sopraddette potenze, passive e attive, sono in tutti gli uomini, ma non già nello stesso modo, e nello stesso grado. Osservammo altrove che la potenza di sentire è alcun poco diversa ne' diversi individui, e la ragione di questo è palese. Non possono nascere gli stessi effetti se non allorquando i modificanti e i modificabili sono perfettamente uguali; ma i corpi umani, che sono i modificabili, non sono tutti identicamente organizzati: dunque è chiaro che, dati gli stessi modificanti, le sensazioni che per essi sono generate in diversi individui non possono essere precisamente le stesse. Anche delle reminiscenze si vuol dire il medesimo; perciocchè sono

relative alle sensazioni, e perciocchè l'esperienza ci mostra che in tutti gli individui non è la stessa potenza di ritenerele colla stessa vivacità, e per lo stesso spazio di tempo, e di rinnovarle nello stesso modo; anzi ci mostra l'esperienza stessa, che per la svariata conformazione dei cervelli, e forse anche per quella degli altri organi operanti nel cervello, ogni individuo è diversamente disposto ai piaceri. Alcuni amano fruire di certe sensazioni, altri di altre; e questo fa che le reminiscenze delle cose piacenti si imprimano diversamente secondo la forza del piacere avuto. Un tal uomo per la detta ragione avrà molta attitudine a mantenere le reminiscenze dei suoni; un altro a mantener quelle de' colori, un altro quelle dei sapori. Chi ricorderà facilmente le parole in certi ordini disposte; chi le immagini delle cose; chi i detti acuti e vivaci; chi le idee astratte, e i principii generali, e i ragionamenti. Si suol dire comunemente che l'uomo fornito di gran memoria sia colui, che sa ripetere punto per punto le cose lette, o che di molti casi particolari si ricorda; e si dice poi che quegli il quale molto e di molte cose ragiona, e non ha la detta potenza, è uomo di poca memoria; ma è da considerare che, se il detto uomo non fosse fornito di grande memoria, nè molto nè di molte cose ragionerebbe; perciocchè il molto ragionare dipende dai molti principii generali, e dalle molte verità dedotte, sulle quali i nuovi ragionamenti si fondano. Un sì fatto uomo non ha quella memoria che conserva minuziosamente i fatti particolari, molte parole in particolari modi ordinate; ma ha quella, che è la più utile di tutte le altre.

§. VII. Poichè si è fatto questo cenno delle proprietà passive, tocchiamo similmente delle attive. È mostrato dall'esperienza che anche queste non sono in tutti le medesime per natura. Alcuni hanno il potere di volgere e fissare l'attenzione o con diletto o con poca fatica, secondo che loro talenta, a questa o a quella cosa, a questa o a quell'idea; ed altri ciò fanno con difficoltà, o ne sono disturbati da idee, che si

risvegliano anche loro malgrado: o dopo poche riflessioni rimangono affaticati ed infastiditi.

§. VIII. Le mentovate diversità nelle proprietà di sentire, di ricordare, e di attendere de' diversi individui sono da natura, ma parte si generarono per l'azione delle cose esterne sugli animi o per l'esercizio, in che vengono poste diversamente le dette potenze. Che sieno in parte da natura, oltre la ragione accennata qui sopra al §. V, ce ne fa certi la molta somiglianza, che si vede essere spesso tra il figliuolo e il padre, e tra fratelli e fratelli sì nel pensare che nell'operare, sebbene sieno stati diversamente, e in diversi luoghi nutriti e cresciuti. Che poi esse dipendano anche dall'azione delle cose esterne (e fra queste pongo l'educazione scientifica e la morale), e dall'esercizio, chiari esempi il comprovano. Chi non vede quanta differenza sia dal pensare, e dall'operare degli uomini ricchi, e degli agiati, a quello de' poveri? Da quello dei sacerdoti secolari a quello dei claustrali? Da quello di un ordine claustrale a quello di un altro? Quanto sia diverso il pensare delle diverse comunioni cristiane, e delle diverse sette? Tutte queste differenze hanno la loro cagione nelle cose, che operano sull'anima diversamente, secondo le circostanze fra le quali gli uomini sono collocati. Elvezio ed altri filosofi del passato secolo attribuirono all'educazione (e sotto questo nome comprendevano l'intero complesso delle cagioni esterne operanti sull'anima) tutto il potere di dare forma all'intelletto, e qualità al costume; ed alcuni fra i moderni vorrebbero dare questo vanto alle sole disposizioni naturali. Erravano quelli ed errano questi; perciocchè l'esperienza ci fa manifesto che l'intelletto e il costume sono effetto di due cagioni, delle disposizioni organiche (che sono il modificabile), e della educazione, cioè di tutte le cagioni modificanti. La natura crea le disposizioni, e le cause esterne le estendono e le consolidano, e talvolta ancora le assopiscono o spengono. Tocchiamo alcuna cosa (giacchè cade a proposito) intorno l'arte di aiutare e di accrescere le naturali disposizioni.

## CAPITOLO LXI.

*Di alcuni modi onde avanzare disposizioni naturali e l'intelletto,*

§. I. Si potrà coll'arte accrescere la naturale disposizione a sentire con isquisitezza? Sì certamente, perciocchè l'esperienza ci mostra che il senso esercitato con moderazione acquista maggior virtù, ed inoperoso intorpidisce. Similmente per la ragione medesima la disposizione a risvegliare con vivacità e prontezza le idee si potrà accrescere e rafforzare; quindi gioverà molto il rinnovare l'osservazione de'fatti, il ripetere i ragionamenti, e il rileggere le cose apparate, e ricordarle. Gioverà principalmente all'uno e altro de'sopradetti effetti l'avere gran cura della sanità del corpo coll'astenersi da tutti quegli eccessi, che snervano o in altro modo viziano gli organi del senso. (1)

§. II. Anche alla buona composizione ed associazione delle idee molto può giovar l'arte, come si rileva dalle cose discorse in questo libro. A tal finesi vuole usare gran diligenza nell'osservare i fatti, ed avere molta cautela per non prendere le verità dedotte per primitive, e molta acciocchè alle idee non si frammischi elemento che non sia secondo l'ordine de'fatti; il che spesso avviene per la perplessità de'vocaboli, e per l'uso, che di essi si suol fare in più significati. (2) Il vocabolo (e ciò

(1) Col crescere delle forze corporali, dice l'alemanno Flogel, crescono quelle dell'anima. Se il corpo è fiacco l'anima intorpidisce. L'intemperanza indebolisce il corpo, e riduce l'anima a tale che non è più valida ad opere lodevoli.

(2) Sono alcuni, che dicono, che quante volte si abbia cura de'pensieri poco importa averne delle parole. Ma per qual virtù dalla mente di chi parla potranno traggittarsi i pensieri in quella di chi ascolta, se non è per virtù di bene scelte e bene collocate parole? La lingua è l'istrumento della ragione. Senza la lingua l'uomo sarebbe poco diverso dai bruti. I coedi dalla nascita

notammo da principio) è l'anello principale dell'idea, come la sensazione è l'anello principale della percezione; ma tra il vocabolo e la sensazione è questa differenza: la sensazione si associa all'idea come effetto naturale della cosa, onde essa idea è generata; ed il vocabolo, essendo imposto all'idea a nostro arbitrio, va soggetto a trapassare da un'idea ad un'altra; laonde accade che in questo suo passaggio porta seco alcun elemento dell'idea, cui dianzi apparteneva, e lo associa a quella a cui va ad appartenere, e a questo modo la trasforma e falsifica. Se darai per esempio all'avaro il nome di massajo, al crudele quello di severo; se appellerai ordine pubblico la servitù, religione la superstizione, i nomi onesti onesteranno il vizio, e parimenti i disonesti nomi faranno oscura ed abbietta la virtù. Le idee falsificate in questo modo sono quasi infinite, e gli uomini malvagi ne fanno grande uso derivandone que' sofismi, pei quali col volgo sono tratti in inganno molti uomini dabbene. È da guardarsi ancora dall'imporre i nomi delle idee generali alle particolari; perciocchè questo è fonte di innumerabili, e spesso perniciosi sofismi.

non avendo altra favella che quella de' gesti, ragionano poco: un fanciullo trovato nella Lituania, senza l'uso della lingua operava a modo di bestia, e tosto che ebbe appreso a favellare si mostrò ragionevole. Con lingua povera l'uomo ha debole intendimento. Gli indiani finchè non hanno apparata la lingua spagnuola (che è smisuratamente più ricca della loro nativa) sono smemorati, ed ignorantissimi. Con lingua mancante di termini generali le genti non hanno progressi nelle scienze; il che si vede nelle genti antiche d'America, siccome ce ne assicura il La Condamine. Quelle lingue poi, che abbondano di termini di significazione indeterminata, empiono le menti di errori e di superstizioni, e le fanno caparbie nella falsa dottrina, che è male peggiore dell'ignoranza. Di questo fatto sono infiniti gli esempi nelle sette de' filosofi, che non prendono per fondamento della scienza l'osservazione de' fatti. Per questi cenni intorno la lingua si può riconoscere che quelli, che sono nemici dello studio della lingua, e che non si curano dello stile, sono nemici della ragione.

Tali erano quelli de' Legislatori francesi nella prima rivoluzione, i quali, come altrove considerammo, si fondavano sopra un'idea astrattissima, e da questa deducevano i diritti imprescrittibili dell'uomo, senza porre considerazione alle particolari circostanze, in che si trovano i diversi popoli, come a dire si elimi, alle religioni, alle abitudini, alle opinioni diverse, allo stato delle finanze, dell'industria, del commercio, e ai rapporti di nazione a nazione, e a cose altre somiglianti. Di queste e di altre specie di sofismi ha ragionato meravigliosamente il Bentham; al suo trattato si rivolga chi desidera più particolari istruzioni, che qui basterà l'aver toccato del principio de' più comuni sofismi.

§. III. Alla buona composizione delle idee talvolta sono di ostacolo le sensazioni soverchiamente gagliarde: un gran piacere, o un gran dolore tiene a sé volta l'anima talmente che le toglie l'attendere ad altro, e perciò le percezioni non le si presentano coi loro veri elementi; quindi ne procedono giudizi discordanti dal naturale ordine dei fatti. Accade ancora talvolta che le dette sensazioni, commovendo in diversi modi le fibre del cerebro, producono o la malinconia o l'allegrezza, o altri affetti, che poi trasformano in diverse guise le idee che prendono colore dall'affetto che domina.

§. IV. Le sensazioni interne, delle quali abbiamo fatto cenno da principio, sono una fra le principali ragioni, per cui gli uomini piuttosto ad un affetto che ad un altro sono inchinevoli. Alcuni per la diversità che è nella conformazione de' loro visceri e di altri organi hanno interne sensazioni o piacevoli o moleste, e quindi sono poi dediti o alla allegrezza, o alla malinconia, all'ira o alla mansuetudine, all'ardire, alla speranza, o al timore, alla compassione o alla ferocia, alla temperanza o alla libidine ed alla gola; dai quali primarii affetti scaturiscono altri moltissimi. Siccome poi queste sensazioni interne mutano qualità secondo gli stati diversi degli organi corporali, e siccome questi organi mutano stato nelle diverse età dell' uomo, avviene che diverso sieno

nell'infanzia, nella pubertà, nell'adolescenza, nella virilità, nella vecchiezza le inclinazioni, e gli affetti: (1) per questa stessa cagione è sì gran differenza tra l'indole dell'uomo e quella della donna. Lungo sarebbe a dire in quanti modi le diverse affezioni colorino le idee, e le trasfigurino; io accennerò solamente che agli occhi dell'uomo malinconico gli oggetti perdono della loro naturale bellezza; a quelli dell'uomo allegro le cose più triste acquistano vaghezza e leggiadria; all'adirato pare che ogni cosa sia degna di biasimo, e di disprezzo. Anche i piaceri e i dolori intellettuali, che, come altrove si notò, nascono dal confronto delle idee, producono effetti somiglianti a quelli de' piaceri e de' dolori corporali, e risvegliando affetti diversi attribuiscono alle cose qualità che esse non hanno. Gli amanti non si avvegono dei difetti delle donne loro; gli inventori di qualche verità presi dall'amore delle loro dottrine, veggono nella natura tutto ciò che desiderano di vedervi. Considerando le cose qui sopra toccate dovrà l'uomo, che desidera di ben comporre le idee, stare in guardia contro le naturali sue affezioni, e colla vita sobria, e talvolta col soccorso della medicina correggerà il suo difetto.

§. V. La prontezza dell'intelletto non dipende solo dal sentire con isquisitezza, dal ben ricordare, e dal ben comporre le idee, ma dalla qualità, e dalla quantità delle idee onde è fornito. Divino sarebbe da riputarsi quell'intelletto, che fosse fornito di tutte quante le notizie dalle quali può trarre vantaggio la compagnia civile; ma un sì fatto portento ci possiamo fingere nel pensiero solamente, perciocchè non è dato alle umane generazioni di venire in cognizione del vero se non lentamente e senza mai toccare il termine della desiderata sapienza. Oltre di che l'uomo non è capace se non che di una discreta quantità di cognizioni; laonde, non avendo egli forze per aspirare al sommo del sapere, volgerà gli occhi

(1) Vedi nella retorica di Aristotele come è ben divisa l'indole degli uomini secondo le diverse età loro.

della mente ai diversi rami dell'albero della scienza, ed un solo prendendone di mira, da quello procurerà di cogliere frutti quanti più potrà. E se egli volgerà, come dissi, gli occhi a questo albero, vedrà che in esso sono rami che richieggono intelletti di genere differente. Le scienze, le quali sono circa il vero, domandano un genere di intelletti che denominerò speculativi; le arti che sono circa il bello, vogliono intelletti poetici, cioè creatori: le arti meccaniche vogliono un terzo genere partecipante più o meno delle qualità dei due predetti, e che si potrebbe denominare degli intelletti industriosi. Coloro che nei predetti generi toccano la perfezione d'appresso, sono con parola forestiera chiamati *genii*, perciocchè, quasi celesti spiriti, sono acconci a scoprire verità, che erano molto nascoste, a trovare nuove e maravigliose fantasie, o finalmente ad operare mirabili industrie per lo avanti non conosciute. Chi nel primo dei sopraddetti generi desidera di approssimarsi a quel grado di perfezione, che gli permettono le naturali sue forze, scelga fra le molte una scienza, e ne faccia la sua principal professione; quindi procuri di sussidiarla con quelle altre, che le sono finitime, senza troppo divagarsi per queste; perciocchè l' avere troppo cari i ramuscelli fa che si perda il ramo principale, il prendersi cura solamente del ramo farebbe mancare ad esso e nutrimento e vaghezza. Quelli poi, che nelle belle arti vogliono acquistarsi lode, deggiono prima d'ogni altra cosa considerare che due qualità sono ad essi necessarie, cioè l'immaginazione e la fantasia. Per *immaginazione* intendo la potenza di risvegliare in modo vivissimo le idee delle cose sensibili, e le reminiscenze de' gagliardi affetti: per *fantasia* l'attitudine a collegare le immaginate cose in nuovi e verisimili modi, di raccoglierle sotto forma variata, una, ed acconcia a destare o maraviglia o timore o compassione o gincondità. A questi fini fa d'uopo primamente di apprendere quelle teoriche (che sono il risultamento dell'esperienza di molti uomini), per le quali si acquista senno per eleggere fra mol-

te le cose da imitare, e per bene imitarle. Deggiono inoltre procacciare alla memoria quante più belle immagini e quanti più commoventi casi di fortuna, e quante più possono reminiscenze di affetti nobili, e gentili, e gagliardi d'ogni maniera, che loro porgano la natura e l'arte; che tutte queste cose sono seme, che nelle ben disposte menti fruttifica. Agli intelletti meccanici gioverà l'acquisto delle cognizioni intorno a molte cose naturali ed a molte artificiali, e queste agevoleranno loro la strada a novelle invenzioni.

§. VI. Resta a dire dell'artificio, onde si può accrescere l'attitudine e la forza nell'attendere. I modi dell'anima si collegano in virtù di successive operazioni del cervello a noi sconosciute, e questo collegamento, come dimostra l'esperienza, si può coll'esercizio rendere più tenace, e ne' suoi effetti più rapido; ond'è che se le disposizioni da natura fossero tali che ne impedissero di attendere con assiduità, si vuol prima procacciare di rimuovere ogni causa di distrazione, se ve n'ha, e poscia di esercitare la mente con frequenza in cose acconce a tenerla fortemente rivolta ad esse. Utilissima pertanto sarà ai giovanetti la matematica, la quale non solo obbliga l'animo a procedere con linguaggio preciso per lunga tratta di ragionamenti, ma a stare fisso nelle idee che contempla.

§. VII. Siccome l'attenzione è più spesso intorno alle reminiscenze, essendo che in esse sta raccolta tutta la scienza da noi acquistata nel corso della vita, conseguita che il facilitare l'uso della memoria sia sopra ogni cosa utilissimo, e questo effetto si potrà conseguire quante volte si procacci di associare le idee secondo certe regole. L'esperienza ci mostra che le cause di associazione sono le somiglianze degli oggetti e dei concetti, le analogie, i contrapposti, le vicinanze di tempo e di luogo, le relazioni di cause e d'effetti, di mezzi e di fini, di premesse e di conseguenze, e perciò è che, ponendo mente a cotali relazioni, l'uomo potrà rendersi facile il volgere dell'attenzione alle idee a propria volontà,

Soprattutto gioverà l'arte di porre a tutte le idee un ordine tale che le une e le altre si leghino per sì natural modo, che il sistema loro riesca per quanto è possibile intero ed uno. A questo fine ho delineato l'albero delle scienze, che servirà come di carta generale. Coloro, che alcuna scienza o arte professano, potranno poi farne altri, nei quali le diverse materie sieno più minutamente ripartite.

## CAPITOLO LXII.

### *Indicazione di un nuovo Albero Generale delle scienze.*

§. I. Chiunque si faccia a considerare i diversi alberi inventati dai filosofi al fine sopra indicato, conoscerà quanta in opera si fattasia la difficoltà. Il sistema generale delle scienze e delle arti, dice il d'Alembert, è quasi un labirinto, ed un cammino tortuoso, nel quale l'animo si pone senza ben conoscere il sentiero, che è da tenere. Spinto egli da' propri bisogni, e da quelli del corpo, a cui è legato, studia di conoscere subito i primi oggetti, che gli si presentano; e di insinuarsi quanto più può alla cognizione di quelli; ma tosto si abbatte in certe difficoltà, che lo rattengono; indi (sia perchè spera, o perchè dispera di superarli) si pone per una strada novella; poi torna sulle orme prime; vince talvolta gli impedimenti, ma ne trova degli altri; e, passando rapidamente da un obbietto ad un altro, fa a quando a quando sopra ciascuno diverse considerazioni, ma queste riescono sconnesse per un necessario effetto del modo onde si generano le sue idee. Queste ed altre considerazioni ci pone d'innanzi il filosofo per mostrare la difficoltà dell'impresa, e, disperando di conseguirla secondo il suo desiderio, si abbandona a quella ripartizione, che delle scienze, e delle arti ci lasciò Bacone, e quella presceglie per dare ordine e forma alla grande opera dell'Enciclopedia. L'albero di Bacone è ripartito se-

condo le tre facoltà dell'anima, che sono la memoria, la fantasia, e la ragione, che egli considera come se elle fossero realmente disgiunte. Nel ramo della memoria collocata l'istoria civile, la letteraria, la celeste, e la naturale, e con queste le arti meccaniche ed i mestieri. In quello della ragione pone la metafisica, le cui parti sono la scienza dell'essere in generale, la possibilità, l'esistenza, e la durata; vi pone la Teologia naturale e la rivelata, indi la scienza dell'anima con quelle che da essa naturalmente derivano, che sono la grammatica, la retorica, la morale e la politica. In questo stesso ramo aggiunge le matematiche pure e le miste, e tutte le parti della fisica. Il terzo ramo contiene sotto il nome generale di poesia tutte le belle arti. Il difetto di questa ripartizione è manifesto agli occhi dei meno periti. Primamente è cosa indubitata che nessuna delle tre facoltà può essere considerata disgiunta dalle altre. E di vero che cosa sarebbe mai lo studio dell'istoria e quello delle belle arti senza l'uso della ragione? Che cosa sarebbero la metafisica, la matematica, e la fisica, se l'uomo non fosse dotato di tenace e pronta memoria? Che sarebbe la poesia, se egli avesse soltanto viva la ricordanza delle cose vedute e degli affetti sentiti, e mancasse di quel senno, o vogliamo dire di quella ragione, che congiunge insieme in modo maraviglioso le cose immaginate? Oltre di che per la detta ripartizione rimangono dissociate per grande intervallo quelle scienze e quelle arti, che abbisognano di scambievolmente sussidio. La morale e la politica abbisognano dell'istoria, e le une sono collocate nel ramo della ragione, e l'altra in quello della memoria. La poesia abbisogna delle scienze, che ne ammaestrano intorno la natura dell'intelletto, de' costumi; e l'una è posta nel ramo della fantasia, e l'altra sono in quello della ragione. Le arti meccaniche abbisognano delle matematiche e delle fisiche, e si veggono poste nel ramo della memoria senza avere relazione alcuna colla filosofia. Per queste e per altre ragioni, che tralascio a cagione di brevità, non dovevano gli Enciclopedisti presce-

gliere l'albero di *Bacone*; ma, come dissi da principio, grandissima era ne' tempi addietro la difficoltà di farne uno migliore. Ora cogli aiuti, che la moderna filosofia ne somministra, io mi studierò di dare le tracce di un altro albero, che meglio corrisponda al fine desiderato, e che a similitudine della carta geografica generale, che rappresenta tutte le regioni della terra in iscorcio, ci mostri da un punto di veduta le arti e le scienze tutte, e i legami che le congiungono, ed accenni a quale scienza sia prima da applicare la mente e a quale poscia.

§. II. Mi colloco nel punto di veduta, in che si collocerebbe chi volesse indirizzare gli uomini al bene comune: e da questo punto li considero prima d'ogni cosa solleciti di soddisfare i bisogni naturali, e quei bisogni *fattizii*, che per lo accrescersi della civiltà sono diventati una seconda natura: indi intesi procacciarsi *sicurezza, tranquillità e letizia* sotto la protezione delle leggi, e nel conseguimento di questi due fini veggo consistere la pubblica felicità. Al primo di essi sono necessarie le arti meccaniche, ed i mestieri, al secondo le arti liberali. Alle arti meccaniche ed ai mestieri (che non sono altro che l'industria di dare nuova forma alle cose naturali secondo che richiede il bisogno) è necessaria la scienza de' corpi. Alle arti liberali (che sono tutte le industrie, per le quali gli uomini vengono guidati alla giustizia ed alla virtù) è necessaria la scienza, che è intorno le potenze intellettuali, e la scienza intorno il giusto, e quelle che da esse si diramano. Da questo cenno si può conoscere che il nuovo albero è diviso in due gran rami. L'uno ha la scienza de' corpi; l'altro quella dell'uomo.

§. III. Volgiamo gli occhi alla carta posta in fine del libro per considerare a parte a parte il diramarsi delle scienze e delle arti. A destra sono le scienze relative ai corpi; a sinistra quelle, che riguardano l'uomo. Osserviamo le prime. La matematica, che ha per fine la misura della quantità considerata in differenti maniere, o nello spazio, o nelle forze che danno moto ai corpi ec., essendo (tra le scienze la più astratta, è qui collocata nel

luogo che primo si presenta allo sguardo. L'estensione, la durata, il moto, e le altre modificazioni tutte dei corpi sono suscettive di aumento e di diminuzione, e per valutare le diverse quantità, e i diversi rapporti di esse era necessario un mezzo. Questo fu l'aritmetica, la quale si propone di ritrovare la breve espressione di un rapporto unico, che risulta dal confronto di molti. Le differenti maniere di confrontare le quantità numeriche si denominarono *regole dell'aritmetica*. Avendo gli uomini posto mente alle dette regole, si avvidero essere fra queste dei rapporti molto generali, che si potevano esprimere in una maniera più generale di quella, che si esprimono colle cifre arabiche, ed a tal fine si valsero delle lettere dell'alfabeto, colle quali indicarono indeterminatamente le quantità numeriche, accennandone solo i rapporti più generali. Questa aritmetica, fatta così generale, fu detta *Algebra*.

§. IV. Dopo l'aritmetica, che è la più generale di tutte le scienze, viene la Geometria, che suppone l'aritmetica avanti di sé. È divisa in elementare e trascendente. L'elementare è intorno le superficie ed i solidi; la trascendente insegna le teoriche delle curve.

§. V. Dalle mentovate scienze astrattissime si viene a quelle, che oltre le qualità universali ne considerano ne' corpi altre meno generali, come sono gli stati di solidità, di liquido, di aeriforme, di calore, di suono, ed altri; perciò queste scienze prendono il nome di *matematiche miste*, come quelle che si collegano strettamente alla fisica. La prima di esse è la Meccanica, per la quale si deducano col sussidio dell'aritmetica e della Geometria le leggi dell'equilibrio, e del moto de' solidi e dei fluidi: da questa si diramano la Statica (che si divide in Statica così propriamente chiamata, ed in idrostatica), e la Dinamica (che pur si divide in Dinamica in Balistica, in Idrodinamica), che contiene l'Idraulica e la nautica.

§. VI. Fra le scienze meccaniche la più sublime è l'Astronomia, che, sussidiata dall'aritmetica e dalla Geo-

metria, determina con maravigliosa precisione le distanze, i movimenti più complicati de' corpi celesti, e le forze, per le quali tali movimenti sono prodotti ed alterati. Quasi parte dell'Astronomia vengono dopo la Cosmografia, che misura la superficie terrestre; la Cronologia, che stabilisce le epoche più remote dei tempi; la Gnomonica che dà le regole per la costruzione degli orologi solari. Aiutate dall'Aritmetica dalla Geometria e dalla Meccanica vengono in appresso l'architettura civile, e la militare.

§. VII. L'Ottica e l'Acustica, similmente sussidiate dall'Aritmetica e dalla Geometria, sono fra le matematiche miste, e spiegano l'una i più maravigliosi fenomeni che feriscono il senso dell'udito, l'altra quello della vista. L'una, oltre le teoriche intorno i colori, ci mostra (sotto il nome di *Diottrica*) la proprietà de' cristalli concavi e de' convessi, e (sotto quello di *Cattotrica*) le proprietà degli specchi. L'altra calcola le cagioni del suono nelle vibrazioni delle fibre sonore, e ne ammaestra intorno le leggi della melodia, e dell'armonia, e spiega i fenomeni della ripercussione delle voci. Qui il nostro albero, dal ramo delle idee generali relative ai corpi ritorcendosi, ci presenta la scienza, che ha per oggetto le proprietà intrinseche de' corpi, e de' fenomeni che risultano dalle loro azioni reciproche, e Fisica si denomina.

§. VIII. La prima delle scienze fisiche è la Chimica, la quale scomponendo i corpi minerali, i vegetabili e gli animali, ne indaga gli elementi o corpi semplici, ed osserva le leggi, onde eglino si attraggono o si respingono, o si *combinano* per dare forma e proprietà diversa ai corpi, e per formarne nuovi composti, ed insegna l'uso, che dei componenti si può fare nelle arti. Dietro a questa è collocata la Cosmologia, le cui parti sono l'Uranografia, ovvero descrizione de' corpi celesti; la Geografia, o descrizione della terra, de' mari, dei fiumi, dei monti, de' regni, e delle città, e la Meteorologia, che procaccia di spiegare i diversi fenomeni dell'atmosfera; la Mineralogia, che ci descrive i metalli, i marmi, le pietre preziose, i fossili d'ogni maniera, e li classifica; la Botanica, che il

medesimo fra de' vegetabili; la Zoologia finalmente, o scienza intorno gli animali, i cui rami principali sono l'Anatomia, la Fisiologia, la Medicina nelle principali sue parti divisa. In questo medesimo ramo ho poste le teoriche dell'arte militare, perciocchè sebbene ella sia arte di distruzione, ben considerandola si vede essere istituita per la sicurezza e conservazione de'corpi civili come le medicina è per quella degli individui.

§. IX. Sotto il prospetto della scienza de'corpi sono, come accennai, le arti ed i mestieri, che più o meno dai matematici e dai fisici traggono cognizioni e consigli. L'agricoltore abbisogna dei matematici per la misura e ripartizione de'campi per lo scolo delle acque, e per la costruzione degli arnesi; abbisogna de'fisici per conoscere le proprietà delle terre, e de'concimi; quella delle diverse piante, e l'arte di liberarle dagli insetti nocivi; e per apprendere il modo di mantener prosperi e robusti gli armenti. Come l'agricoltore, tutti gli artigiani abbisognano de'matematici e de'fisici, poichè da essi imparano a ben conoscere le diverse cose naturali cui danno nuove forme acconce a soddisfare i bisogni della vita civile. Ultime nei due rami vengono la storia delle matematiche, e quella della fisica, e delle arti meccaniche le quali mostrando come l'ingegno umano si condusse alla cognizione del vero, gli ostacoli che incontrò per via e gli errori suoi, istruiscono i filosofi e circa il metodo da tenere, e le cautele da praticare, e intorno i vuoti, e le imperfezioni e i bisogni delle scienze.

§. X. Se utile è la scienza de'corpi, perchè da questa dipende il perfezionarsi nelle arti meccaniche e dei mestieri tutti, non meno utile è quella, che riguarda l'uomo, perciocchè per essa si perfezionano le arti, onde si genera la giustizia, l'onesto costume, la sicurezza e la letizia della civile compagnia. La prima delle scienze generatrice di tali arti, secondo l'ordine sintetico, è l'Idelogia, per la quale sono fatte palesi quelle proprietà ed operazioni dell'anima onde l'uomo viene in cognizione del vero, preservasi dall'errore, e produce

opere degne. Da questa procedono diverse scienze, le prime delle quali sono quelle de' segni delle idee, cioè la Grammatica universale, la scienza de' Geroglifici ec. Indi le teoriche intorno l'arte di educare gli uomini, e quelle di tutte le arti liberali, che avendo per fine il diletto e l'utile traggono i principii loro dai fatti della *sensibilità* e dell'intelligenza dell'uomo.

§. XI. Il secondo ramo della detta scienza comprende quelle teoriche, che sono intorno le norme, alle quali si devono conformare le azioni dell'uomo civile. Queste norme si ripartono in due ordini. In quello delle speculative e in quello delle positive. Le speculative sono le regole della decenza o del decoro, che gli italiani chiamano regole del Galateo; e le regole della morale, che risguardano le azioni o buone o ree mancanti della sanzione civile: le regole in fine che si conosce esser conformi alla pubblica utilità, ma che non essendo state scritte e pubblicate dall'autorità legittima, non hanno in loro aiuto la forza pubblica. Queste ultime si possono distinguere col nome di *teoriche della Legislazione*, che comprendono anche quelle regole speculative che si sogliono denominare diritto naturale delle genti, e con queste scienze l'Economia pubblica naturalmente si accoppia.

§. XII. Dalle teoriche speculative procedono come da fonte le leggi positive partite in due generi, che sono: il diritto positivo interno, che comprende il politico, il civile ed il criminale; e il diritto positivo delle nazioni o Diplomazia.

§. XIII. Dopo queste scienze pougo l'istoria, che risguarda l'intelligenza dell'uomo, e le azioni, ed altre opere sue. Il primo posto è dato a quella storia, che narra i principii, i progressi, i traviamenti dell'intelletto, che è denominata comunemente storia della filosofia: poi quella delle umane vicissitudini, che è detta storia politica, da cui si apprende la prudenza civile, e la militare. Questa storia è divisa in Storia generale ed in particolare. Il secondo luogo tiene la storia de' culti. Non essendo la religione rivelata nè com

trascendente; nè cosa dedotta dalle teoriche dell'intelletto umano, ma un evento antico, il quale per tradizione passa di secolo in secolo, io l'ho posta nel ramo dell'istoria e con essa ho poste ancora la Teologia dogmatica, e la Morale ascetica, che ne sono parti. In ultimo è l'istoria della letteratura, e delle arti liberali.

§. XIV. Alla scienza dell'uomo sottostanno le arti acconcie a mantenere sicura e lieta la civile compagnia. Gli artefici, che traggono alimento dalle teoriche ideologiche e dalle morali speculative e positive, sono primamente i legislatori, i giurisperdenti, i magistrati d'ogni condizione, i sacerdoti; e con questi quegli artisti, che coi magistrati cooperano per trarre le volontà al bene, e sono i Poeti, gli Oratori, i Dipintori, gli Scultori, ec.

§. XV. Quante volte sieno soddisfatti i bisogni di prima necessità, e i bisogni fattizii, e quante volte le opere degli uomini sieno indirizzate al fine cui mirano le regole della morale e le leggi, l'umana famiglia ha prosperità, sicurezza e letizia, cioè ella è felice per quanto il concede natura; e ciò avviene quando gli artefici delle due sorte, nutriti nelle scienze relative alla professione loro, sono mossi ad operare dall'amore del pubblico bene. Queste poche parole mostrano quale sia la connessione delle parti principali del nostro albero, e che può essere contemplato da due punti: e dal punto centrale, in che io dissi d'essermi collocato da principio, e dalla sua parte superiore, la quale dimostra l'antica e naturale ripartizione delle scienze principali ne' due rami — Corpi, e Uomo; — nell'uno de'quali sono la *matematica* e la *fisica*, e nell'altro la *metafisica* e la *morale*. Da queste scienze l'occhio discende alle arti, e dalle arti al centro, al quale e scienze ed arti concorrono cioè alla pubblica felicità. Questa doppia maniera di considerare l'albero della scienza ne renderà l'uso più facile.

§. XVI. Misi in chiaro che le sensazioni e le reminiscenze sono modificazioni dell'animo, fatti interni, verità primitive, ed indubitabili: che le modificazioni dei corpi

sono fatti esterni dedotti, e verità indubitabili essi pure che la concordia de' fatti interni cogli esterni è verità. Così determinata la significazione della parola verità, mi feci a dimostrare come le idee de' corpi si compongono coll'osservare i fatti; a dimostrare che esse sono complessi di reminiscenze, e che uopo è di contrassegnarle con vocaboli distinti a mano a mano che esse vengono acquistando qualche nuovo elemento, che quando sieno così composte, e contrassegnate si possono regolarmente scomporre. o come dicasi comunemente definire, a quel modo che l'aritmetico scompone e definisce le idee de' numeri che in prima furono da lui composte coll'aggiungere l'idea dell'unità a se medesima, quella della decina all'idea della decina, quella del centinaio all'idea del centinaio ec. Procedendo io nell'osservazione de' fatti interni, feci manifesto che le idee astratte sono reminiscenze che in forza dell'attenzione vengono separate dagli individuali complessi: che le idee generali sono idee astratte congiunte al giudizio *che esse provengono da molte idee individuali, e che a molte idee individuali si possono riferire.* Feci manifesto similmente che non si danno se non due sorta di idee generali, cioè quelle che riguardano i fatti, e quelle che io chiamo *idee normali*, che la mente nostra colla potenza di astrarre viene formando a certi utili fini, e per norma de' suoi giudizi, e per norma delle opere che imprendde a fare. Le prime sono vere quante volte sieno in concordia coi fatti, ai quali si riferiscono, le altre pure sono vere quando tutti gli elementi loro si concordano coi fini prestabiliti. Essendo due le sorti delle idee generali conseguita che due sieno pur anche quelle dei principii generali sopra i quali si fondano i ragionamenti. Di tali principii dichiarai la natura, e la potenza, e poste queste cose mi condussi a discorrere del sillogismo, e del ragionamento. Feci manifesto il sillogismo essere seconda verità quante volte abbia le condizioni seguenti 1.<sup>o</sup> Che i principii sopra i quali si fonda sieno in concordia coi fatti se si tratta di idee reali, che sieno composti secondo

i fini prestabiliti se si tratta d'idee normali: 2. che esso sillogismo abbia il *predicato* della *minore* identico al *soggetto* della *maggior*e o inclusovi identicamente. Il ragionamento poi che è serie di sillogismi, esser dee composto di guisa che la *conseguenza* di un primo sillogismo serva di *minore* ad un secondo, e così viavia. Questa è la prima condizione necessaria al ragionamento; ve n'è un'altra ed è questa: Uopo è che le *maggiori*, che a mano a mano vengono a far parte nella catena de' sillogismi, sieno secondo l'ordine de' fatti, o secondo i buoni principii normali: adempite queste condizioni è palese che la *conseguenza* ultima alla quale ci conduce il ragionamento alla detta maniera ordinato è evidente al pari dei principii dai quali deriva, che è quanto dire un ragionamento sì fatto è *dimostrazione* per la quale si genera negli animi il convincimento. Se così è (come non è a dubitare che non sia) è chiaro che il ragionare dirittamente dipende principalmente dalla bontà de' principii, e questa dalla esperienza, e dalla accurata osservazione de' fatti. Avendo io per evidentissima una tale verità, mi allargai nello stabilire con buoni fondamenti i principii generali delle scienze, e delle belle arti. Finalmente venni a stabilire che (non potendosi cavare conseguenze vere se non dai principii di fatto, o dai principii normali) tutte le proposizioni che da cotali principii non derivano sono conseguenze fantastiche. Ecco pertanto segnati i confini dell'umano intelletto — tutto ciò che è al di là dei fatti, non può aver luogo nella scienza propria delle limitate forze dell'umano intelletto. — Stabilita una tal verità sono tolte le ragioni delle tante vanissime, e pericolose controversie che empirono, ed empiono tuttavia moltissime scuole. Per ultimo, fatte alcune parole della sintesi che è metodo d'invenzione e d'insegnamento, e dell'analisi che è metodo di verificazione, e talvolta metodo necessario nelle disputazioni, mi sono studiato d'insegnare in che modo si possono accrescere ed aiutare le forze de' sensi, e dell'intelletto, per lo conoscimento del vero,

e per l'esercizio nelle arti. All'opera ho posto fine col delineare a sussidio della memoria un albero il quale divide lo scibile in due rami *cose* e *uomo*, e mostra la relazione che le scienze hanno colle arti, e le arti coll' umana felicità.

§. XVII. Ora che cosa dovrò da questa mia fatica aspettare? Vedrolla fruttare agli uomini soda e verace dottrina? Un pensiero mi dice: Non lo sperare. Tu sei vecchio, e le genti di questo tempo, a cui paiono angusti i termini fra i quali è prescritta la scienza vera da te messa in aperto, amano di spaziare pei vasti regni dell'immaginazione, ed abbracciano volentieri i fantasmi lusinghevoli delle scuole platoniche, e dei falsi sistemi. Mentre la matematica, la fisica in ognisua parte, la chimica, la chirurgia, l'economia pubblica, la nautica, l'astronomia, la geografia, e tutte le arti meccaniche si arricchiscono, questa filosofia che è intorno all'umano intelletto pare che col prendere ora un aspetto ora un altro faccia ogni sforzo per nascondere le vere sue forme agli occhi dell'intelletto che brama di conoscerle. Evvi poi un numero grande di uomini che guardano a mal occhio, e con soghigno di beffe il filosofo che fonda le sue dottrine sui fatti, e prende come elemento primitivo del sapere la sensazione, e lui scherniscono coi nomi di *empirico*, di *sensualista*, di *uomo leggiero*. Per costoro le tenebre sono sublimità, e tutto che semplicemente, ordinatamente, e lucidamente procede è leggerezza. Tu sei vecchio e non ti è dato di vedere il fine a questi mali. I sistemi avendo aspetto di poesie, abbagliano, e seducono i più de'viventi, non ancora civili abbastanza; ma verrà tempo (e allora tu sarai fra gli antichi) che del nudo vero il mondo, stanco de'suoi delirii, si piacerà. Allora scrittori non rozzi, come te, le tue sperimentali dottrine con occhio acuto riguarderanno, e colle grazie, e coll'efficacia che il tuo stile non ha, le faranno più lucide, e più care, e con gli esempi le rafforzeranno sì che la gioventù accesa nell'amore del vero, sarà fatta

accorta che tutto ciò che facilmente si intende non è leggerezza, perciocchè proprietà del vero è l'essere perspicuo, come del falso l'essere oscuro. Allora le affermazioni arroganti, i presuntuosi sistemi fondati sulla vanità delle parole cadranno in disprezzo; ma la luce di questo tempo beato è riserbata ai nostri nepoti.



## APPENDICE

*Confutazioni intorno al Nuovo Saggio sull'Origine delle Idee del Sig. Rosmini in difesa delle dottrine del Locke e del Condillac.*

**P**oco prima della ristampa di questo libro mi venne alle mani un'opera pubblicata nell'anno 1830, la quale ha per titolo. *Nuovo saggio sull'origine delle idee.* L'autore di essa si pose in animo di far credere, che in que'tempi che la fisica, la chimica, la pubblica economia, la giurisprudenza civile e la criminale, la critica, e la nautica erano povere e piene di errori, fosse assai ricca, e quasi perfetta la scienza che tratta dell'umano intelletto; la quale è di tutte le scienze la più difficile e, come altri dicono, la scienza delle scienze. Quindi si studia di screditare le dottrine del Locke e del Condillac, e di recare a nuova vita il sistema delle idee inuate. Per venire a questo suo fine egli si diffonde in moltissimi ragionamenti, a mostrare la falsità dei quali non farà mestieri di un libro, perciocchè basterà mostrar quella di pochi principii, sui quali i detti argomenti si fondano. Questo io mi propongo di fare, acciocchè gli uomini che hanno fior di senno conoscano che nè il Locke nè il Condillac (comechè siano caduti in qualche errore) non erano inconsiderati e cattivi osservatori, nè fondatori di falsi sistemi, come l'Autore del nuovo saggio ce li ha dipinti, seguitando l'esempio del signor Jouffroy e di altri moderni francesi. Dirò prima di alcun errore, che falsamente esso autore attribuisce al Condillac; chè dei falli, onde accagioni il Locke mi tornerà meglio di parlare quando verrò a scoprire il gran sofisma, sopra il quale si vorrebbe ristabilire il sistema Platonico. Il Condillac nel suo trattato delle sensazio-

ni usò questa frase. — a. Questa parte tratta del tatto, o a del solo senso che da se stesso giudica degli oggetti esterni. — L'Autore del nuovo saggio, prendendo questa frase nel rigoroso senso letterale, s'immagina che il Condillac abbia avuto il pensiero di dare a ciascuno de'sensi, e non all'anima, la facoltà di sentire (1). In tutte le opere del Filosofo Francese manifestamente si vide ch'egli tiene, che l'anima sola sia quella che sente per mezzo de'sensi, e quella che giudica dei rapporti delle sensazioni generate per mezzo di un senso con quelle generate per mezzo di un altro. È dunque impertinente e calunniosa l'imputazione che gli vien data dall'Autore del nuovo saggio, il quale dovea biasimare quella espressione metaforica, e non attribuirle un significato che non poteva essere nella mente del Filosofo, che dimostrò la esistenza dell'anima col far considerare che non potrebbe generarsi giudizio alcuno, se le sensazioni fossero in una sostanza composta, ch'è quanto dire, in una sostanza corporea: come sono gli organi del senso. Veniamo ad un'altra falsa imputazione. L'autore del nuovo saggio afferma, che il Condillac sostiene, che l'attenzione e la sensazione sono una cosa identica, cioè passive ambedue. Anche in questo luogo la frase poco propria usata dal Condillac doveva il N. A. interpretare benignamente, mettendola in concordia colle altre dottrine di lui, e non affermare che il Condillac è in contraddizione con se medesimo = *Se noi non lasciamo sussistere* (dice il Condillac nel luogo citato dall'Autore del nuovo saggio) *che una sensazione sola, o pure senza torre le altre ne scemiamo la forza ec.* = Con le parole *non lasciamo sussistere* non mostra egli apertamente che nell'attenzione ha considerata l'attività? Il potere di lasciare o di non lasciare sussistere è forse passivo? Egli è facile il confutare gli Autori ed il

(1) Con questa falsa supposizione alcuni moderni filosofi francesi, ed altri italiani pedissequi, danno il nome di *sensualisti* a quelli che stabiliscono come primo fatto la sensazione.

porli in derisione dopo di aver loro attribuite dottrine ridicole. Andiamo innanzi „ Il Condillac dice il N. A., confonde la sensazione colla ricordanza. Questa sarebbe cosa da stolto Non la confonde. Egli dice: l'una ci pare passata, l'altra ci pare attuale; ma l'Autore del nuovo saggio vorrebbe far credere altrui che il Condillac insegni che il percepire una sensazione presente, o il percepire una sensazione passata sieno una cosa medesima. In questa parte della sua dottrina il Filosofo Francese meritava di essere censurato, ma non come lo censurò l'Autore del nuovo saggio. Esso Filosofo distingue la sensazione dalla ricordanza, ma non dichiara in che sia la differenza loro. Sono da distinguere tre modi dell'animo, cioè la sensazione, la reminiscenza semplice, e la ricordanza. La sensazione è quel modo dell'animo, che è in noi quando i corpi fanno impressione su i sensi; e tre cose si vogliono in questo fatto considerare. L'azione delle cose fuori su i nervi; la modificazione dei nervi; e il modo dell'animo. La reminiscenza semplice è quel modo dell'animo simile alla sensazione, ma che si genera senza l'attuale impressione delle cose fuori. In essa due cose si vogliono considerare: la modificazione dei nervi, e il modo dell'animo: la ricordanza poi è idea relativa alla percezione di alcuna cosa, o di alcuna modificazione nostra, ma congiunta al giudizio ( suggerito dalla esperienza ) ch'essa idea provenne già, e non proviene in quel momento da cosa fuori. La reminiscenza semplice è attuale come la sensazione, e niente è in essa che ci possa fare accorti di cosa passata. La ricordanza è similmente attuale, ma porta seco come dissi, associato un giudizio che dice; questa idea non è di cosa presente ai sensi; ma relativa a cosa remota. Questi sono fatti patenti a chiunque non ha in animo di contraddire per amor di sistema. Non fa bisogno che io mi allarghi in più parole per dimostrare che il Condillac non aveva ben dichiarata la differenza che è dalla reminiscenza semplice alla ricordanza, e che l'Autore del nuovo saggio non gli ha contraddetto con buone

ragioni: perciò vengo a dire con brevità come il sopran-  
mentovato Autore abbia mal contraddetto anche al Lo-  
cke. Tutti coloro, che sono iniziati nello studio della  
Ideologia, sanno che il d' ALEMBERT propose ai Filosofi  
il seguente problema = Per quali vie l'uomo perviene  
a distinguere se medesimo dalle cagioni che sono fuori  
di lui? = Sanno ancora che la soluzione di esso pro-  
blema rimane fra le cose desiderate, perocchè fino ad  
ora furono vani gli sforzi operati dai seguaci del Locke.  
L'Autore del nuovo saggio si fa forte di questa insuffi-  
cienza della dottrina Lockiana, e perciò si prende la fa-  
coltà di rilevarla fra la schiera dei sistemi falsi, come  
se dovesse chiamarsi falsa una teorica solo perchè non  
giunge a rendere la ragione di tutti i fatti. E quale fra  
le scienze naturali è mai quella che possa vantarsi di  
giungere a tanto? La scuola Lockiana confessa la propria  
ignoranza: ma nuovi Filosofi, vantandosi dotti in molte  
cose, che dicono essere sfuggite agli altri osservatori,  
affermano di aver risoluto in un modo assai facile il  
problema difficilissimo: io farò qui conoscere chiara-  
mente quanta ragione abbiano di menare sì gran  
vanto.

„ La difficoltà (dice l'Autore del nuovo saggio)  
„ che si trova nel dedurre *l'idea di sostanza* nasce  
„ dal bisogno che si ha, per dedurla, di un giudizio:  
„ e di un giudizio di tal natura, che, per farlo, è ne-  
„ cessario di possedere un' idea generale tale, che non  
„ si può avere dai sensi „. Qui sono diverse innavver-  
tenze. Quel Filosofo domandava come l'uomo pervenga  
a distinguere se stesso dalle cose fuori; e l'Autore del  
nuovo saggio espone il problema in tre forme, e sono:  
1. Come l'uomo deduce l'idea di sostanza? 2. Esiste  
l'ente dotato delle qualità sensibili da me percepite? 3.  
Come l'uomo si forma l'idea delle cose sensibili? Queste  
tre forme sono diverse l'una dall'altra, e diverse da  
quella del d' ALEMBERT. Il distinguere se stesso dalle  
cose fuori è uno dei sentimenti primitivi e poco com-  
posti, del quale sono capaci anche gli animali bruti. Dire

che l'uomo si forma l'idea di sostanza è dire un'assurdità, come vedremo in appresso. Giudicare ch'esiste *un ente*, una *cagione* delle nostre sensazioni, è un considerare un effetto, un richiamare all'animo la proposizione astratta — ogni effetto ha una cagione = , ed un applicarla al detto effetto, e questa è operazione propria soltanto dell'uomo, che abbia acquistato l'uso della ragione; cioè abbia raccolti nell'animo molti principii generalj. Gli animali bruti, che distinguono se stessi dalle cose, non hanno certamente nell'animo i seguenti giudizi = io esisto, esistono le cose, io ho avuto cominciamento, io avrò fine; = se gli avessero non sarebbero più irrazionali; distinguono, siccome ho detto, se stessi dalle cose fuori. Posta la questione nell'ultima delle sopraindicate forme, l'Autore del nuovo saggio viene al ragionamento che qui ridurrò in chiare espressioni così = Per formare l'idea delle cose sensibili fa bisogno di un giudizio, per formare un giudizio fa bisogno di un'idea, dunque per formare l'idea delle cose sensibili fa bisogno di un'altra idea; ma non essendo ancora nell'animo umano alcuna idea di cose sensibili è forza che l'idea, di cui si ha bisogno, sia un'idea ingeuita e generale. = La prima proposizione falsa in questo ragionamento si è che *per fare un giudizio sia sempre bisogno di un'idea generale*. Chi potrà mettere in dubbio che l'uomo, prima che si formi le idee delle cose sensibili, non abbia le sensazioni, e le reminiscenze relative ad esse sensazioni? E chi potrà mettere in dubbio che gli animali, appena nati, non sentano la differenza ch'è fra il dolore e il piacere, tra il freddo e il caldo? Avranno essi bisogno di alcuna idea generale per avere sì fatti sentimenti? non basteranno le sole sensazioni? e se il sentimento dei rapporti delle idee chiamasi giudizio, perchè non vorremo chiamare col nome stesso il sentimento dei rapporti delle sensazioni e della reminiscenze semplici? che differenza è dall'uno all'altro? l'uno nasce da modi semplici; l'altro da modi composti; ma sono ambedue di una medesima natura. È dunque mani-

fisto che l'uomo può giudicare prima di avere composte le  
 idee. Se così è, non fa bisogno di avere un'idea antecede-  
 dente all'idea delle cose sensibili: se così è, non si può  
 francamente affermare essere impossibile, che per una  
 serie di primitivi giudizi l'uomo pervenga a distinguere  
 se stesso dalle cose fuori, ed a formarne le idee. Chi non  
 prova questa impossibilità non ha pretesto alcuno per  
 ammettere la stranissima ipotesi di Platone. Ma qui ri-  
 sponderanno essere necessario il supporre un'idea *inge-  
 nita* alla risoluzione del problema; perciocchè dalle sen-  
 sazioni è impossibile di ricavare ciò che in esse non è,  
 cioè l'idea, com'essi dicono, di un *sostegno*, di un *ente*.  
 Riferirò qui le parole dell'Autore del nuovo saggio =  
 « Tutto ciò che fa la sensazione è di avvertirci della e-  
 « sistenza della qualità sensibili: essa non va più in là.  
 « Il delurre da quelle necessità di una sostanza è ope-  
 « ra del pensiero, e questa la deduce dal principio se-  
 « gnente: le qualità sensibili non possono esistere sen-  
 « za un sostegno; ma donde il pensiero nostro trae un  
 « tal principio? Dall'esperienza delle sensibili qualità?  
 « non già, perciocchè l'esperienza non ha mai mostrato  
 « questo sostegno, essendo al tutto insensibile. Se que-  
 « sto sostegno non è mai caduto sotto i sensi, nè può  
 « cadere, onde dunque si argomenta ch'egli esista? on-  
 « de si dice che egli deve esistere? Il nostro intelletto  
 « non può giudicare così affermatamente ch'egli esiste:  
 « e deve esistere, 1. s'egli non ne ha l'idea; 2. se non  
 « ha in se una regola dietro la quale discerna ciò che  
 « non può esistere senza un sostegno da ciò che può  
 « esistere. 3. S'egli non applica questa regola alle qua-  
 « lità sensibili, e non rileva ch'esse non sono di quelle  
 « cose che non ponno esistere senza un sostegno. » Pri-  
 ma di tutto ripeterò che qui non si tratta di dedurre  
 che esistono le cose, e di formare l'idea di un soste-  
 gno delle qualità, ma di distinguere se stesso dalle  
 cose fuori. Ma si dirà che il distinguere se stesso dalle  
 cose fuori è un acquistare l'idea di *enti*, l'idea dei  
 sostegni delle qualità, e che se così è, dall' sensazione

non possiamo rivocare ciò che in essa non è. = Qui è quell'assurdità, che di sopra accennai; e consiste nel supporre che noi abbiamo l'idea di un sostegno. Al vocabolo *sostegno* non corrisponde alcuna idea positiva; esso non fa altro che indicarci una cagione ignota di un effetto noto. Molte sono le parole di questa sorta, siccome dall'esempio seguente si può vedere. Un agricoltore osserva il venir meno del verde nelle foglie di un arbusto, e dice fra sè; questo effetto ha una cagione; quale sarà ella? non la conosco. Ecco il caso in cui la parola *cagione* indica una cosa della quale non si ha idea positiva. Ma soggiungeranno: la cagione che qui accennate potrebbe cadere sotto i sensi, e noi parliamo di quella, che sotto i sensi non possono cadere; noi parliamo di cose non sensibili. Ed io ripiglio; cade ella sotto i sensi la cagione per la quale le molecole dei corpi si attraggono? Certo no; pure viene da noi indicata colla parola *affinità*. Per giudicare ch'esista la detta forza sarà forse bisogno di un principio ingenito e generale? non basterà il vedere l'attrarsi delle dette molecole, e l'applicare a questo fenomeno quel principio generale acquistato dalla esperienza. Il quale direi: ogni effetto ha la sua cagione? Se non si ha idea positiva di *enti* e di *sostegni*, conseguita essere falso che dalle sensazioni non si possa argomentare la esistenza delle *incognite* (mi sia lecita questa espressione de'matematici) indicate dai nomi *ente* e *sostegno*, e ne risulta (ancorchè il problema sia enunciato nella forma in che lo enuncia l'Autore del nuovo saggio) che non fa bisogno di un'idea *generale ingenita* per risolverlo, perciocchè questa si diceva necessaria solamente nella supposizione che l'uomo abbia un'idea positiva delle cagioni indicate dalle parole *ente*, e *sostegno*. Resterà ch'io faccia conoscere che la supposta *regola, ingenita* onde si pretende supplire al supposto difetto delle sensazioni, e alla supposta mancanza dei giudizi anteriori alle idee, è una smorza oiancia vuota al tutto di significato; ma, a questa dimostrazione mi converrà di venire poscia che avrò detto di altre assurdi-

tà, nelle quali è caduto l'Autore del nuovo saggio là dove, ragionando dei termini comuni, si fa la strada a confermare che vi hanno dei principii ingeniati. Lo Smith aveva detto che l'invenzione di certi nomi particolari per contrassegnare alcuni oggetti, cioè l'invenzione dei nomi sostantivi, deve essere stato uno dei primi passi nella formazione delle lingue, e che quindi, l'uomo, dopo avere osservati molti oggetti aventi alcune qualità in comune coll'oggetto da prima veduto, avrà fatto uso, per denominarli, del vocabolo di già inventato; e che per sì fatta guisa quel vocabolo sarà divenuto comune a molti oggetti, cioè associato ad un'idea relativa a molti oggetti. Questa sentenza è messa in derisione dall'Autore del nuovo saggio, e da lui chiamata superficiale ed erronea. Perchè sia creduta tale egli comincia dal supporre che lo Smith quando dice *vocabolo particolare* intenda di dire *nome proprio*. Una sì fatta supposizione è a quel buon Filosofo ingiuriosa. Chi vorrà darsi a credere ch'egli fosse di sì grosso intendimento da non conoscere che i nomi propri sono quelli coi quali designiamo gli oggetti distinti per qualità loro proprie? da non conoscere che queste qualità non si fanno palesi all'uomo se non allora quando egli è spinto dal bisogno a porre grande attenzione agli oggetti che vuol distinguere? da non conoscere finalmente che i nomi imposti alle cose, e distinti nella detta maniera, non possono essere l'opera primitiva d'uomini al tutto rozzi e selvaggi? L'Autore del nuovo saggio pone per fondamento del suo discorso la sopraddetta supposizione falsa, e si distende a discorrere vanamente in diversi capitoli, dei quali essendo inutile il far parola, verrò a dire della sua strabissima ipotesi circa la formazione dei nomi comuni. Egli comincia da un'altra bella supposizione, cioè che lo Smith ed il Locke non sapessero quello che sanno tutti fanciulli studenti alla grammatica, cioè che comune è quel nome, che richiama l'idea di una qualità sensibile associata al giudizio ch'essa appartiene a molti oggetti, e che questo non è da confondere col nome proprio. Quin-

di postosi in cattedra per farla da maestro a quei filosofi, sfodera una lunga filastrocca da far perdere la pazienza al lettore. Affinchè ognuno conosca che io parlo per ver dire, e non per disprezzo, manifesterò qui alcuno de' suoi errori. = « Il selvaggio, dice l'Autore del nuovo saggio, osserverà prima nella sua caverna etc. qualche « qualità più appariscente, e che più prontamente e vivamente i suoi sensi ferisca, come la qualità di essere « cava; poi mediante questa qualità comune egli inventerà un nome veramente comune, il quale equivalerà « nell'interiore della sua mente a questa proposizione; « *ciò ch'è cavo.* ., = Falsissimo, l'uomo che guarda la prima volta una caverna ha solamente l'idea di quella perciocchè non sa che altre ve ne abbiano, e quindi il vocabolo *caverna* è allora il segno del solo individuo che mirò. Perchè fosse vocabolo comune converrebbe che alle idee di *cavità* etc. fosse congiunto questo giudizio: la *cavità* etc. appartengono a molti individui, ma un sì fatto giudizio (che spesso per analogia può venire alla mente nostra quando veggiamo delle cose non prima vedute) non è verisimile che venisse alla mente di quei rozzi uomini, che si suppone essere stati gli inventori delle lingue. Quando il primo figliuolo d'Eva lei mirando le diede un nome, fu quello un nome comune? Secondo l'Autore del nuovo saggio sarebbe stato comune, perciocchè in Eva erano le qualità che poi furono comuni ad altre donne. Ma a chi poteva essere allora comune quel nome imposto ad Eva, se non erano al mondo altre persone del sesso di lei? È manifesto per le cose dette che i nomi *caverna, uomo, donna,* e simili furono prima nomi *individuali*, e che poscia diventarono *comuni* per la veduta di molti oggetti simili, o per argomenti di analogia; perciocchè un nome non può diventare comune, se non gli si congiunga quel giudizio che (siccome è detto) l'esperienza registrò nella memoria; ma che l'Autore del nuovo saggio crede esserci stato infuso nell'animo quando eravamo nell'alvo materno. Da quanto ho detto si conosce essere falsa la definizione del nome comune data

dal nostro Autore. » Ogni nome comune, presgue egli, « segna sempre un individuo solo. » Chi saprà mai intendere in quale modo un nome possa essere comune e segnare un individuo solo? La parola *comune* non porta forse con se il giudizio ch'ella appartiene a molti individui. Io dissi che il vocabolo (prima di diventare comune) fa segno di un solo individuo, ma potrà esso rimaner tale, quando l'uomo si sarà giovato di quello per denotare ora questo ora quell'individuo partecipanti di una comune qualità? Ognuno vede che, senza che gli sia apposto un aggiunto, esso non può perdere il ricevuto significato, cioè dissociarsi da quel giudizio che lo fa essere vocabolo comune. In fatti, se io dico *la rosa è bellissima*, intendo forse di dire che una tale determinata rosa è bellissima? no certamente; ma intendo di significare che certe qualità sono comuni a molti individui, e che i fatti individui sono bellissimi. E se voglio che il detto vocabolo esprima l'individuo solo, mi è forza di apporvi un aggiunto, come per esempio dicendo: *questa o quella rosa*, ma anche in tal caso la parola *rosa* porta seco un giudizio, cioè che la rosa significata appartiene alla schiera di quelle, che hanno in comune certo odore, certo colore etc. È dunque falso per questi esempi che ogni nome comune segni sempre un individuo solo. « Ma se », fosse vero, dice il detto Autore, che la parola *albero* », indicasse collezione, chi dice gli *alberi* verrebbe a », notare molte collezioni d'alberi; è dunque manifesto », che il detto nome comune indica un individuo solo. »

== Poffare il cielo. Dunque chi dice l'albero ha vita più lunga che l'arbusto, l'uomo più che il cane, intende di significare che la tal quercia ha vita più lunga del tal mirto? che Pietro ha vita più lunga che Melampo. A questa assurdità ci condurrebbe la bella teorica qui sopra toccata. Ho dimostrato che i nomi detti comuni portano sempre seco un giudizio talvolta esprime; *questo individuo appartiene alla schiera di quelli che hanno in comune le tali e tali qualità*, e talvolta portano quest'altro: *molti individui partecipanti delle stesse qua-*

il giudizio consiste nel sentire alcuna relazione fra le cose paragonate, dunque dalle due suddette cose, che non hanno relazione, non può nascere alcun giudizio. Veniamo all'attributo: la parola *generale* significa *appartenente a molti*; dunque in questo attributo è inclusa l'idea di moltitudine; dunque anche quella dell'individuo, perciocchè moltitudine vale gran numero d'individui: dunque il N. A. suppone ingenita nell'uomo l'idea degli individui sensibili, della quale egli va cercando l'origine. Questa peregrina scienza ci viene oggi rivelata dall'Autore del nuovo saggio, le cui dottrine raccoglierò qui in poche parole per imprimerle nella mente dei miei lettori.

Egli dà al Condillac implicitamente la taccia di materialista, dicendo che quel Filosofo ha dato agli organi sensorii la facoltà di sentire, mentre esso ha dimostrata la esistenza dell'anima col far toccare con mano, che il giudicare non può convenire alla materia, ch'è quanto dire agli organi sensorii.

Dice falsamente che quel Filosofo non vide nell'attenzione alcuna attività.

Lo incolpa falsamente di aver pensato che una semplice sensazione sia la stessa cosa che il ricordarsi di averla avuta; e non si accorge del vero mancamento del Condillac nel trattare ch'ei fece questa materia.

Trasmuta in altre espressioni il problema del d'Alembert senza avvedersene.

Pone come verità incontrastabile la seguente falsità: per fare un giudizio è sempre bisogno di un'idea; come se l'attendere alle sensazioni e alle reminiscenze e sentirne i rapporti non fosse giudicare.

Afferma francamente essere impossibile, senza un'idea generale ingenita, che l'uomo venga a giudicare che l'io, e la cosa fuori sono distinti, ed « questa affermazione è condotto dall'aver falsamente supposto che l'uomo abbia un'idea positiva delle parole *ente e sostegno* ».

Afferma che lo Smith non sapeva che cosa fosse il nome proprio, e che quando esso dice, *nome la prima*

*volta imposto ad un oggetto*, intenda di dire che un tal nome è nome proprio.

Afferma che lo Smith ed il Locke non conobbero la differenza ch'è dal nome proprio al nome comune, differenze conosciute per fino dai fanciulli.

Suppone falsamente che l'uomo alla vista di un oggetto, che per la prima volta gli venne dinanzi, dicesse subito fra se: la qualità di quest'oggetto appartiene a molti altri: e ognuno vede che se ciò avesse detto il primo figliuolo d'Eva quando lei conobbe, e le impose un nome, avrebbe detta una falsità.

Dalle su indicate teoriche il nostro Autore ricava che tutti quanti i nomi imposti alle cose furono comuni prima di essere stati individuali.

Si studia di stabilire come luminosa verità i seguenti assurdi: che i nomi chiamati comuni segnano sempre una cosa sola, e non mai una collezione d'individui: che quando l'uomo dice per esempio *l'albero è vegetabile* intenda di contrassegnare un solo individuo, come se dicesse *la tal quercia è vegetabile*, e non intenda di dire, molti *individui in numero indeterminato sono vegetabili*.

Mette finalmente per ingenita un'idea generale indefinibile, da cui deduce la esistenza degl'individui, e non si accorge che colui che dice *idea generale* dice *idea di moltitudine*; e che colui, che ha *idea di moltitudine*, ha certamente quella degl'individui, perciocchè *moltitudine e collezione indeterminata d'individui sono una cosa medesima*. Cerca, a dir breve, come si formi l'idea degl'individui, ed afferma nello stesso tempo ch'ella è ingenita, essendo compresa in un'idea generale ingenita. Cerca l'origine di ciò ch'è, secondo lui, non ha origine.

Ecco le solide fondamenta, sopra le quali si pretende di rialzare il caduto sistema delle idee innate per rendere glorioso e felice il secolo presente, che dal Locke e dai suoi seguaci fu condotto, secondo che dicono, per le vie dell'errore.

FINE DELLA LOGICA



# DELLA SINTESI

## E DELL'ANALISI \*

ALLA NOBILE DONNA

LA SIGNORA

**TERESA MALVEZZI**

I. Ragionando voi meco, o gentilissima Signora, delle dottrine dei filosofi intorno l' intelletto umano, vi siete più di una volta mostrata bramosa d'intendere ciò che io pensi della sintesi o dell'analisi, intorno le quali molto oscuramente hanno scritto gl'ideologi. Sì mi è grato ogni vostro comando, che al primo cenno me ne faceste vi avrei ubbidito, se i pensieri, che mi andavano per la mente, fossero stati allora in quel lucido ordine che in ogni cosa desiderate. Ora che mi confido di averli, per quanto fu in me di potere, ordinati, ve li presento in istampa, sperando, nel farli pubblici, di recare non lieve giovamento a coloro che studiano alle scienze astratte, i quali sovente, per non conoscere nè la generazione delle idee, nè la natura e il valore vero delle definizioni, si lasciano vincere dall'apparente chiarezza di certi loro principii, o dai ravvolgimenti della dialettica. Vi parlerò in modo piano, come richiede la materia, sebbene io sappia che la semplicità del mio dire sia per dispiacere a quei molti, che tanto più stimano un ragionamento quanto più di fatica pongono nello investigarne i significati.

\* Quest'aureo opuscolo è stato tradotto anche nella lingua francese nel 1835.

*L' editore.*

II. Considerando gli sforzi, dice Condillac, che fanno i filosofi per ispiegare questo metodo (quello ch'egli chiama analitico) si direbbe che vi è dell'incomprensibile nello scomporre un tutto per ricomporlo. E altrove intendendo egli di parlare della sintesi Comechè questo metodo tenebroso cominci sempre da quel punto dove dovrebbe finire (cioè dalle definizioni), chiamasi metodo di dottrina, non dirò precisamente che cosa esso siasi, operchè non l'intendo, o perchè non è possibile d'intendere un metodo che trasmuta le proprie forme secondo i diversi caratteri e i diversi ingegni degli uomini che ne fanno uso. Uno di questi metodi, prosegue il Condillac, secondo che osserva un celebre scrittore, è diverso dall'altro come la strada che si fa dal basso all'alto è diversa da quella che si fa dall'alto al basso: a questo parlare io veggio solamente che sono due metodi contrarii, e che se l'uno è buono, l'altro è cattivo, poichè non potendosi procedere che dalle cose cognite alle incognite, certo egli è, che se l'incognita è all'alto non si può giungere ad essa discendendo, né salendo se ella è al basso. Non vi possono dunque essere due strade che conducano alla verità. Così il Condillac. Altri filosofi hanno detto che l'analisi è il metodo che scompone, che la sintesi è quello che compone, ma non hanno poi dimostrato chiaramente in che questa scomposizione e questa composizione, consistano, di maniera che nelle scuole, se ne toglie quelle de'matematici, si disputa ancora sulla vera natura di ambedue questi metodi. Chi dice che l'analitico è il metodo d'invenzione, e che il sintetico è il metodo d'insegnamento, e chi queste cose nega. Tanta contrarietà d'opinioni ha origine dal perplesso significato delle parole dai metafisici adoperate. Procacciamo di mettere alcuna luce in così oscura materia.

III. Se le idee, siccome voi ragionando meco più volte ammettete, sono complessi di associate reminiscenze, manifesto è che comporre un'idea non altro può

significare se non associare in un solo complesso più reminiscenze, e scomporle, considerarne separatamente le parti e discendendo a mano a mano alle meno composte, da queste agli elementi loro, cioè alle reminiscenze semplici. Determinato in questa guisa il senso delle parole *comporre* e *scomporre*, poniamo mente all'esempio, col quale il Condillac vuol darci notizia di quel metodo che egli chiama analitico. Suppongo, egli dice *Logic. p. 1*). che noi siamo entrati di notte in un castello sovrastante ad una vasta campagna: si aprano le finestre al nascere del sole, ed appena mostratasi agli occhi nostri la campagna si racchiudano. Quel momento non sarà sufficiente a fare che per noi si acquisti vera cognizione di essa campagna e a cotai fine ci sarà bisogno di porre attenzione a ciascuna parte di quella in un ordine successivo; ed allora solamente ci verrà fatto di dare agli oggetti nell'animo nostro non più in ordine successivo, ma l'ordine *simultaneo*, nel quale essi esistono. Analizzare altro dunque non è che osservare in un ordine successivo le qualità di un oggetto a fine di dare ad esse nel nostro animo l'ordine simultaneo nel quale esistono.

IV. Non si poteva recare esempio, che meglio di questo mostrasse le operazioni che l'uomo fa quando acquista cognizione di qualche oggetto; ma io osserverò che l'averè qui il Condillac adoperato un vocabolo per significare, separata dall'altra, la prima delle descritte operazioni, e poscia per significarle ambedue in complesso, è stato cagione, che de'due metodi necessari al ragionamento egli non ne ammetta che un solo. Se analizzare un'idea (1) vale scomporla, certo è che la

(1) Che cosa s'intende per idea del corpo? Molti hanno dato di questa espressione interpretazioni diverse; ma per venire ad una definizione precisa era d'uopo di osservare diligentemente i fatti. A questo fine ci giovi un esempio. Suppongo che una melarancia sia dinanzi ai miei sensi: ricevo una sensazione per l'organo della vista, una per l'organo olfattorio, altra

prima delle due operazioni, in quanto alle idee, non analisi; imperciocchè l'uomo, che vuole acquistare l'idea della campagna, non iscompone la percezione (r) che si

per quello del gusto: provo, a dir breve, una serie di sensazioni; a queste si aggiunge, in virtù del tatto, il sentimento della resistenza ai miei movimenti volontari; mentre verso di essa la mia mano si spinge, o vuole afferrarla. Si allontani da me questo frutto: che cosa rimane nel mio animo? Una serie di ricordanze associate alla ricordanza relativa a quel sentimento di resistenza, pel quale giudicai che il detto frutto era diverso da me era fuori di me. Questo complesso è l'idea della melarancia. Ma che altro mai esser possono le idee di tutti i corpi se non ricordanze associate? Noi non sappiamo di essi se non quello che per essi abbiamo provato per via dei sensi, se non quello che di essi ci ricordiamo. Che cosa sieno i corpi in se stessi è vano l'investigare. La parola corpo o è il segno d'una incognita, di cui sappiamo l'esistenza, o il segno di quegli effetti, che l'incognita stessa produsse nell'animo nostro, e dei quali abbiamo ricordanze. Tutte le altre idee poi, che sono per così dire i materiali del nostro sapere, si compongono o per associazione immediata di idee astratte, o per via di ragionamento in quel modo, del quale in questo discorso si fa menzione.

(1) Quando un corpo si offre ai nostri sensi, o ci è noto, o ignoto; se noto (supposto che esso si offrisse alla vista) produrrebbe una sensazione visiva. Ma produrrebbe unicamente quella sensazione? Se non producesse altro, noi non diremmo di vedere quel corpo; ciò è per sè chiaro. Perchè dunque diciamo quello essere un corpo? Perchè alla sensazione visiva si risvegliano tosto associate le ricordanze relative alle sensazioni che negli altri sensi altra volta furono prodotte. Se poi il corpo ci fosse ignoto, la sensazione visiva richiamerebbe le ricordanze relative alle sensazioni altre volte prodotte da corpi simili a quello che ci è presente. Tale modo dell'animo adunque consiste di una sensazione, o di più sensazioni attuali associate a più ricordanze. Ciò che dico della sensazione che viene per la vista, dicasi delle altre diverse sensazioni. Questo modo io chiamo percezione. Si fatto non ha ancora un senso più generale, ma qui non occorre notarlo che è predetto solamente. Ciò posto, apparisce manifesto che la per-

bbe al primo sguardo, ma attende successivamente ai fatti, che gli si offrono ai sensi. Il Condillac afferma, che questo attendere successivo, è uno scomporre la campagna, ma egli medesimo si accorge, che la sua espressione non è precisa mentre dice. — Se consideriamo il modo con che acquistiamo cognizioni per mezzo della vista, vedremo che un oggetto molto composto, come una vasta campagna, si scompone in qualche maniera, poichè noi conosciamo se non quando le parti di esso sono venute l'una dopo l'altra a prendere giusto luogo nella nostra mente. — Perchè avrebbe egli detto in qualche maniera, se avesse giudicato quella sua espressione essere precisa? Le sue parole sono tutte metaforiche, poichè, a parlare precisamente, quella prima operazione dell'anima è un'attenzione data successivamente ai fatti, e non già una scomposizione della percezione; formata, in virtù, del primo sguardo rivolto alla campagna, la qual percezione, essendo di pochi elementi, scomposta che fosse, non porgerebbe alcuna idea giusta della sconosciuta campagna. Nulla dico dell'altra fase. — *le parti dell'obbietto sono venute a prendere giusto luogo nella nostra mente* — qui la metafora è abbastanza palese. La seconda delle due operazioni mentali espressa dalla qui notata metafora, è una vera composizione, perciocchè in virtù della successiva attenzione, che l'uomo dà alle parti della campagna, che è quanto dire ai fatti non osservati al primo sguardo, egli viene componendo, ovvero insieme associando molte e distinte ricordanze relative ai medesimi fatti, la quale associazione o complesso è appunto ciò che chiamasi idea della campagna. Ma lo scomporre i corpi, come fa il chimico, diranno alcuni, non dovrà chiamarsi una scomposizione della campagna nell'esempio del Condillac, dopo il primo fuggitivo sguardo, consta di pochi elementi, e che per la scomposizione di quelli non potrebbe nascere idea più completa della campagna. Questa idea non può generarsi, o per meglio dire comporsi, se non in virtù dell'attenzione che si dà ai fatti. A proporzione dei fatti osservati crescono gli elementi delle idee.

lisi? La mano del chimico e gli agenti per esso posti in opera scompongono il corpo, ne fanno l'analisi; ma in quanto all'animo del chimico io non veggio altro che attenzione ai fatti osservati. Analizzarè i corpi vale scomporli; ma lo scomporre i corpi non è un'analisi delle idee, che anzi la scomposizione de' corpi, come dissi, è causa che le idee si vengano componendo secondo la successione de' fatti, ai quali, mentre il corpo si scompone, si tiene l'animo intento. Nell'operazione considerata dal Condillac non vi è alcuna scomposizione d'idee, ma soltanto composizione, e perciò stabiliamo che il metodo da lui chiamato *analitico*, relativamente alle idee, è metodo di composizione, che dovrebbe chiamarsi  *sintetico*.

V. In virtù dell'attenzione data successivamente ai fatti, si compongono le idee, e questo è il primiero modo di composizione; ma ve ne hanno due altri de' quali dirò partitamente.

VI. Si genera composizione di idee anche senza la immediata impressione degli oggetti esterni sopra i sensi, perciocchè l'uomo può volgere, come si sa per prova, l'attenzione alle sue ricordanze semplici, o alle sue idee, ed associandole in diverse guise, può diversi complessi formarne. Tutte le idee, che si dicono fantastiche, si generano in questa maniera.

VII. Il terzo modo di comporre le idee è quando la composizione si fa per via di raziocinio. Ponendo mente a tutte le parti di quel discorso, che chiamasi raziocinio, o per dire più chiaramente, a tutte le operazioni mentali significate dalle proposizioni, di cui è composto il sillogismo, possiamo agevolmente conoscere che in virtù di esso raziocinio veniamo a comporre idee nuove. Dissi ponendo mente alle parti che compongono il sillogismo, essendo che tutte le specie del ragionamento altro non sono che diverse forme del sillogismo stesso, siccome di concordia affermano i logici. Per conoscere che il sillogismo compone, facciamoci ad un esempio: lo veggio Tizio stendere la mano per appropriarsi una

cosa non sua, ed in virtù delle idee chè dianzi ho acquistate dico: *Tizio è ladro*. Mi occorre all'animo una proposizione generale già registrata nella mia mente, ed è questa: *Il ladro merita pena*: sento tosto il rapporto, che ha il mio primo detto con questa proposizione generale, cioè sento che l'idea *Tizio* è compresa nell'idea *ladro*, ed ivi associata colla terza idea *merita pena*. In questa guisa l'idea *Tizio ladro*, che dianzi era sola, viene ad associarsi con l'idea *merita pena*, e così formasi nell'animo una composizione novella. La conseguenza che risulta da un primo sillogismo (la quale, come dissi, è il rapporto sentito fra le due antecedenti idee, o proposizioni, che i logici chiamano le *premesse*) serve poi di premessa per un secondo, e così di mano in mano indefinitamente: dal che apparisce manifesto che il raziocinio serve a comporre un prodigioso numero d' idee nuove. Questa feracità del raziocinio ha dato occasione ad alcuni di credere, che *l'intelletto puro*, come essi dicono, possa senza aiuto alcuno dell'esperienza generare infinite cognizioni. Se avessero detto *senza l'immediato uso dei sensi*, avrebbero detto il vero; ma nella loro sentenza viene del tutto esclusa l'esperienza, come, se per quella non ci fossero somministrati i primi materiali, donde procedono le idee astratte, dalla composizione delle quali nascono tutte le altre idee, sieno le vere (cioè quelle che hanno per fondamento l'ordine dei fatti), sieno le false (cioè quelle che lo hanno in associazioni fatte a capriccio).

VIII. Da quello che detto è, apparisce che la composizione delle idee si fa per tre maniere. Vedremo ora che vi è pure un metodo di scomposizione, e che l'uso di esso ci è assai necessario. Componiamo un'idea per veder poscia in qual modo, tenendo via retrograda, se ne possa fare la scomposizione. Stendo a chiusi occhi la mano ad un calamaio di forma a me sconosciuta, ed alla prima impressione che ne ho, dico: sento una forte resistenza alla mano; è un corpo. Giro la mano per la superficie di esso calamaio e dico fra me; è

corpo di forma concava atta a contenere liquori, o simili, è un vaso. Apro gli occhi e guardo: è vaso che serve a contenere inchiostro per uso di scrivere: è un calamaio. Vedete, o Signora, che a mano a mano che le mie idee si venivano componendo, io le contrassegnava con diversi vocaboli, indi restringeva le idee da essi vocaboli significate in un'idea sola mediante un solo vocabolo; cioè restringeva le parole *cosa fuori di me che fa impressione ne'miei sensi*: nella sola parola *corpo*, e le parole di *forma concava* ec. nella parola *vaso*; iudi le parole *vaso che serve a contenere* ec. in una sola idea espressa dal sustantivo *calamaio*. In questa operazione facevasi uso delle voci *corpo*, *vaso*, *calamaio*, le quali erano segni d'idee generali già note; ma è chiaro che offerendosi agli occhi nostri un oggetto non più veduto, e assai dissimile da quelli che noti ci sono accaderebbe che, dopo averlo nominato col nome che ha in comune cogli altri, cioè con quello di *corpo*, o di *oggetto*, ci sarebbe bisogno di contrassegnarlo per le sue proprietà particolari con un nome novello: questo nome sarebbe poscia adoperato a significare tutti gli oggetti simili a quel primo, e così diventerebbe nome d'idea generale, e la descrizione, fatta prima di porre esso nome all'oggetto, diventerebbe definizione. Sarebbe descrizione a cagion d'esempio la seguente: *corpo che vegeta, pianta*. Veduti altri oggetti simili, tale descrizione facendosi generale sarebbe una definizione. Da ciò si vede che le definizioni hanno origine dalle descrizioni che furono fatte dalle cose individue nell'atto che componemmo le idee rispettive. Le definizioni considerate sotto questo aspetto si chiamano *definizioni di cosa*. E definizioni di cosa si possono similmente chiamare quelle che descrivono un certo complesso d'idee astratte semplici, o complesse, non già usate per ispiegare il significato d'alcuna parola, ma per assegnare il nome ad esso complesso. A dichiarazione di ciò mi giovi un esempio. Suppongo, che l'uomo che mi ascolta, abbia le seguenti idee: quella della *linea retta*, quella del-

la *superficie piana*, e che intenda il valore delle parole *superficie chiusa*. A costui io dico: una superficie chiusa da tre linee rette chiamo triangolo. Così vengo a comporre nella mente di lui un'idea nuova mediante la descrizione che faccio di una mia idea. Tal descrizione considerata come acconcia a significare tutti i triangoli, può chiamarsi, come dissi, definizione di cosa. Veggiamo ora come le definizioni di cosa servono a scomporre le idee. Se alcuno mi domandasse che cosa sia un calamaio, che è quanto dire che significato abbia questa parola, risponderci: *è un vaso atto a contenere l'inchiostro per uso di scrivere*. E che cosa è un vaso? *è un corpo di metallo, o di altra materia, concavo ed atto a contenere liquori*. In questa maniera da quelle idee composte perverrei all'idea meno composta significata dalla parola *corpo*. È chiaro adunque per questo esempio, che con le definizioni si scompongono le idee procedendo per via retrograda, o sia contraria a quella che si tiene nella composizione loro qui sopra accennata. Quando le definizioni sono usate a questo fine, prendono il nome di *definizione di parola*.

IX. Quei vocaboli, che denotano le idee che furono composte in virtù del raziocinio, chiamerò *termini collettivi*. Tali sono, a cagion di esempio, i seguenti: *azione volontaria, giustizia, onestà, e simili*. Certo è che questi termini collettivi non possono per loro stessi presentare all'animo nostro alcuna idea distinta, perciocchè sono segni che ci ricordano altri segni, ciascuno dei quali altri pure ne ricorda, che per ultimo valgano a presentare distinti e sensibili gli elementi delle idee le più composte. Tale essendo la natura di questi termini, manifesto è che possono essere cagione d'errore qualvolta sieno stati assegnati ad idee mal composte per difetto di raziocinio o per altra ragione. Come dunque faremo ad assicurarci del loro valore? Coll'osservare i fatti, e col ricomporre le idee. Questo sarebbe il mezzo più acconcio: ma talvolta potremo renderci sicuri; il che farò conoscere dichiarando come col-

le definizioni si può discendere sino agli elementi delle idee; e valiamoci di un esempio semplicissimo. Nessuno può colle naturali forze della mente scorgere distinta l'idea d'un migliaio di soldati, similmente non può quella di cento: ma ognuno è atto ad immaginarsene un piccolo numero, come sarebbe quello di dieci, immaginando cinque soldati da una parte e cinque dall'altra, a quel modo che immagina le dita delle sue mani. Voleudo noi ridurre l'idea indistinta del mille ai suoi elementi discernibili, ci sarà forza valerci dell'arte seguente. Tradurremo la composta idea *mille* in un'altra espressione che la divida in parti, dicendo: *il mille è uguale a dieci volte cento*: poscia tradurremo *il cento* nella espressione *cento è uguale a dieci volte dieci*; e finalmente diremo, che *il dieci è uguale due volte cinque*, e che *il cinque è uguale al numero delle dita di una mano*, che farà l'elemento sensibile delle già composte idee. Le quali operate sostituzioni di vocabolo a vocabolo sono definizioni di parola, e perciò questo esempio conferma quanto è detto di sopra, cioè che le definizioni (le quali hanno origine da quelle descrizioni che formiamo nell'atto che componiamo le idee (§. VII), vengono adoperate per iscomporre le idee medesime. Dicono i logici, che la definizione di parola si fa col genere prossimo e con la differenza specifica: l'uomo è un animale (genere prossimo) ragionevole (differenza specifica). Mediante tal definizione vengono sostituite alla parola *uomo* le parole *animale*, e *ragionevole*, le quali essa idea dividono in altre meno composte, che similmente in forza di definizioni si potrebbero scomporre sino al punto che gli elementi loro fossero distinti e sensibili, come le cinque dita dianzi recate ad esempio. Col mezzo delle definizioni adunque si possono trovare gli elementi delle idee, e si può scorgere se, alleno sieno vere o sieno false. Tutte le idee vere provengono dai fatti, ed ai fatti si devono poter ridurre: tutte le false provengono da astrazioni qua e là raccolte, e mediante la scomposizione se ne dee

poter mostrare la vanità. Questo metodo di scomposizione è dunque metodo di verificaione, e perciò necessario al pari di quello di composizione (1). La sintesi accresce le nostre cognizioni, l'analisi ci fa certi della bontà dell'istrumento, che adoperiamo nel ragionare, voglio dire della precisione de' vocaboli.

X. Questa, di che ho fatto cenno, non è la sola utilità dell'analisi. Ella ci è necessaria per procedere nel ragionamento; perciocchè ragionando ci è bisogno di attendere ora ad una parte ora ad un'altra delle idee composte per istituire i molti confronti, dai quali risulta quella catena di giudizi, che appellasi ragionamento. Non sarebbe possibile di confrontare alcuna parte di una idea composta con altra idea, senza separarla dal complesso, al quale è associata, che è quanto dire senza sostituire al vocabolo collettivo altri vocaboli, senza definire, senza analizzare. Sono dunque ambedue questi metodi necessarii all'uomo che ragiona. Il metodo di composizione, come dissi, moltiplica le nostre cognizioni; quello di scomposizione talvolta la solidità ne verifica, e serve di mezzo a nuove composizioni. Queste verità fanno apparire manifestamente falso ciò che disse il Condillac, cioè che, se la sintesi e l'analisi sono due metodi contrarii (e sono contrarii, poichè l'uno procede dal semplice al composto, e l'altro dal composto al semplice), forza è l'uno sia buono e l'altro cattivo. Questa sentenza egli non avrebbe proferita se avesse chiaramente veduto che l'attendere alla successiva serie de' fatti, o l'associare insieme le ricordanze secondo l'ordine de' fatti, non è lo stesso che trapassare coll'attenzione per via retrograda dall'idea composta, alla meno composta e dalla meno composta ai suoi elementi (2).

(1) Vedi ciò che più largamente fu dichiarato intorno questo argomento nel libro che ha per titolo -- *Modo di comporre le idee*. -- al Capitolo 5a. Firenze presso Ricordi e C.

(2) Poni mente, o lettore, che la verità di una proposizione

XI. Poichè è detto della natura di questi due metodi, e di qual uso essi ci sieno, facciamo sopra i medesimi alcune altre considerazioni. Certi filosofi per contrassegnare e distinguere il metodo sintetico dall'analitico hanno affermato, ch'esso è quello che prende sempre cominciamento dalle definizioni di parola, dai lemmi, dagli assiomi alla maniera de'geometri. Questa sentenza è manifestamente falsa; imperciocchè quanto la composizione delle idee nasce in virtù dell'attenzione che diamo ai fatti, è chiaro che non può cominciare dalle dette definizioni; ma ch'è di necessità ch'esso cominci dalla descrizione dei fatti stessi. Il Condillae, supponendo che il metodo sintetico sia quello che comincia dalle definizioni (1), ha detto che, se esso è differente dall'analitico, è in ciò che comincia sempre male. Sarà egli poi vero che il cominciare dalle definizioni sia sempre male? Certo è che molti, cominciando i loro trattati dalle definizioni, formano falsi e strani sistemi; ma non perciò vorremo stabilire, che il cominciare dalle definizioni sia sempre male, anzi diremo senza tema di errare, che il far questo il più delle volte è necessità. La scienza che tratta dell'intelletto, si è disciplina

derivata da lungo ragionamento consiste nel rapporto, ch'essa ha coll'ordine de'fatti, o co'principii normali; e che quindi al conoscimento di tal rapporto si può venire per due strade, cioè venendo dalle proposizioni stesse alle sue premesse, che sono conseguenze di altri sillogismi; e da queste ad altre premesse ancora fino ai principii fondamentali: questa strada sarà... Al medesimo conoscimento si può venire ricorrendo al ragionamento dal quale per lunga... sizione fu generata. E de

(1) Da molti fil  
mincia colle delle  
ti complessi

Per qua  
meto

che non suppone avanti di se alcuna cognizione, siccome quella che di tutte le cognizioni, dee mostrare il fondamento, perciò essa soltanto è obbligata a cominciare dal primo fatto, cioè dalla sensazione; ma ciascuna altra scienza suppone avanti di se moltissimi vocaboli determinati dalla razional filosofia, o da altre scienze che per ordine naturale le sono anteriori; laonde da questi, o dalle definizioni di essi possono prenderè ragionevole cominciamento. Possono ancora molte idee, che suppongo note a colui che vuole apprendere la scienza, comporre mediante le definizioni alcuna altra idea per far di essa fondamento al raziocinj, in quella stessa guisa che vedemmo nella definizione del triangolo qui sopra recata ad esempio. Della natura quì accennata sono tutte le definizioni dei geometri, e l'adoprarle, nei detti due modi, come eglino fanno, non è male, anzi è cosa lodevole e neccessaria; ma nei detti due modi solamente (e quello che dico delle definizioni dico pur anche dei termini collettivi), perciocchè il metodo di composizione non può procedere chiaramente se non dal semplice al composto, dal meno composto noto a colui, che ci ascolta, al più composto.

XII. Se a questa maniera dei geometri filosofassero tutti quelli che trattano dell'intelletto umano, delle scienze morali e delle politiche, non avremmo a dolerci della molta incertezza che quasi sempre s'incontra nelle opere loro. Il più di essi comincia dal definire alcuni e sprescinti idee, che non ebbero origine dall'osservazione dei fatti, ma che furono poste dalla immaginativa, cioè dalla fantasia, e di quà e di là le idee, e di esso vanno da quello che è nell'ordine dei fatti, e per questo facendo colle definizioni le loro scienze, e avvisano di manifestarci la loro scienza per vocaboli oscuri, non per altro che per averlo se non, di coloro che non sono del verisimile. E come se si scomponendo idee fan-

latiche (1) si ritrovassero gli elementi che costituiscono la verità, cioè un complesso di ricordanze relative all'ordine dei fatti? Che si direbbe d'un uomo, il quale ignorando gli esperimenti de' chimici, presumesse di venire in cognizione de' principii dell'acqua, de-

(1) Voglio valermi di una similitudine che mi occorre alla mente, per rendere più sensibile la vanità di molti sistemi di filosofia, che cominciano colle oscure definizioni, e con oscuri termini collettivi. Un tale mostrandomi una sua chiusa cassetta mi dice; qui dentro è un tesoro: -- Apri, io gli dico, apri la cassetta, e fa ch'io lo vegga. Egli apre, e me ne trae fuori altre cassette pur chiuse, e soggiunge. -- Questa si chiama A, quest' altra B, quest' altra C, e quest' altra D. Io credo che questi sieno i nomi loro: -- Ma fa che io vegga quello che tu dicesti. Allora egli apre l'una, e poi l'altra cassetta, e da ciascuna altre molte ne trae fuori, e le contrassegna con altri nomi. Ripregato di aprirle risponde, che di queste non è in suo potere la chiave. Somiglianti ad un sì fatto vantatore del tesoro sono gli autori de' sistemi fondati sopra le oscure e inestricabili definizioni. Essi ci pongono dinanzi molti termini collettivi, per definire i quali di altri termini similmente collettivi, si valgono senza mai pervenire ai fatti, alla cui norma dovrebbero essere state composte le idee da que' termini significate. Se taluno si fa a confutare le loro dottrine, essi, riparati sotto le tenebre del loro linguaggio, se ne fanno beffe, dicendo che i confutatori non sanno penetrare nella profondità de' loro concetti. Questa è la risposta, che sogliono dare i seguaci di Kant, ai quali, se con essi loro noi dovessimo venire a discorso, vorremmo, posto da banda il pensiero di confutarli, così favellare: -- Voi cominciate dal definire, che è quanto dire, cominciate dallo scomporre le vostre idee; ma questo fate in modo che, dopo la prima composizione, molte ancora ve ne rimangono da scomporre: ma perchè, in vece di procedere per questa via intralciata ed oscura, non ci mostrate in qual modo quelle vostre idee furono da voi composte? Guidateci per quella medesima strada che supponete di aver tenuta; per quella che va dal semplice al composto, dal noto all'ignoto. Voi ci dite che la sensibilità è la *facoltà passiva di ricevere impressioni dal lato delle cose che ci col-*

finendo questo vocabolo secondo la volgare percezione ch'egli ne ha? Direste che il divisamento di costui sarebbe troppo manifesta follia: ma differisce forse da questo l'intendimento della più parte de' metafisici? Essi trovaron usati dal popolo i vocaboli *idea*, *giudizio*, *razionamento*, *intelletto*, e simili, che erano segni di percezioni indistinte, e diverse nelle diverse menti degli uomini; e tra questi vocaboli (che non possono essere determinati termini collettivi se non dopo la diligente osservazione dei fatti) avvisarono di trarre fuori la verità col mezzo delle definizioni, cioè col sostituire ad essi vocaboli altri vocaboli. Certi filosofi diedero alla parola *idea* questa definizione: *Ciò che all'animo si presenta quando egli pensa*. Altri dissero, che è una *rappresentazione dell'oggetto dinanzi alla mente*. Sarà egli possibile di ridarve questi vocaboli ad alcun preciso significato colla sostituzione di altri vocaboli? Che va-

pisconer: che l'intelletto è la *facoltà di riunire le impressioni di veris degli oggetti sensibili, e di formarne così dei concetti, a cui riferiamo diverse percezioni particolari ad immediate*. Ma che cosa intendete voi per *facoltà passiva*? Le idee corrispondenti a sì fatti vocaboli sono elleno sì comuni, che non ci sia bisogno di determinarle? La parola *impressione* vale essa l'azione fisica che hanno le cose sopra gli organi sensorii, o è sinonimo di *sensazione*? Che cosa significa *riunire le impressioni degli oggetti sensibili*? Che cosa *percezioni particolari immediate*? Questi vocaboli, e assai più quelli che adoperate nelle susseguenti proposizioni, con le quali stabilite l'*intelletto puro* la *ragion pura*, sono segni d'idee composte: mostratecene dunque gli elementi; se questo non fate, non pretendete di esser creduti rivelatori veraci del vero. L'ideologo ha debito di mostrare il fondamento di ogni verità, nè può cominciare dal supporre alcuna; ma voi col vostro metodo di ragionare venite a supportare tante verità note a coloro, ai quali parlate, quanti sono i termini collettivi di cui fate uso. I termini di cui non ci rendete conto, sono le cassette chiuse di quel vantatore da me recato ad esempio. Ci direte forse che in Allemagna molti sono che il vostro nascosto tesoro ben conoscono e valutano; e noi vi replichia-

loro hanno le parole ciò che si presenta all'animo? Che può valere il verbo *pensare*, senza che sia prima noto quello della parola *idea*? Che cosa è mai una *rappresentazione dell'obbietto*? È ella forse come l'immagine di alcun volto umano, la quale ci viene agli occhi in virtù della luce riflessa, dai corpi lucidi? Se l'*idea* è come l'immagine, non resterà agli a dichiarare che cosa poi sia costea immagine? Non è forse ella stessa un' *idea*? Se ella è tale, come non è a dubitare, quei filosofi pretendono dichiarare la cosa per la cosa medesima. Che è finalmente *obbietto*, di cui vogliono che l'*idea* sia l'immagine? Potranno eglino dire che cosa sia in se stesso? Queste poche osservazioni dimostrano, o Signora, che l'intendimento di molti filosofi non è dissimile da quello di colui, che dalla definizione arbitraria dell'acqua presumeva di venire in cognizione dell'idrogeno e dell'ossigeno: e quello che dico degli ideologi, dico pure di molti altri filosofi, che delle scienze della morale e della legislazione trattarono. Uopo è che la metafisica ed altre scienze astratte rinnovino il loro linguaggio come per opera di Lavoisier lo ha rinnovato la chimica, e rinnovato che l'abbiano, non si dirà più che il nome di scienza esatta solamente alla matematica si convenga.

XIII. Vi ho accennato quale esser debba il carattere del vero metodo di dottrina, e quale il carattere di quello fallace ed ingannevole, che unico ebbe da alcuni filosofi nome di metodo sintetico. Ora mi restringeremo che se questo è vero, non deve essere cosa difficile ai perspicaci conoscitori di esso il mostrarci aperto il significato de' vocaboli, onde sono composte le definizioni sulle quali si fonda la vostra dottrina. Ciò facciamo non per via di altre definizioni, ma colla regolare descrizione dei fatti, a cui le idee dai loro vocaboli significate devono essere conformi, se elle sono vere: e in questo caso confesseremo, che nel sistema del Kant sia chiuso utile tesoro verace dottrina. Ma finora per quello che ci è stato mostrato, non possiamo indurci a sceverare il detto sistema dalla schiera di que' molti, coi quali i metafisici antichi e i moderni hanno riempite le scuole di vanissime disputazioni e di errori.

rò a ritoricare le cautelle, che dal fin qui detto si ricavano, e che sono necessarie per non restar preso dall'arte, che nasconde il falso sotto l'apparente ordine de' vocaboli. Dien dunque, che quando si legge alcuno scrittore che tratti di materie astratte, si vuol por mente se le definizioni sieno da lui usate o al fine di scomporre un'idea già perfettamente nota al lettore, o a quello di comporre con idee note ad esso lettore un nuovo complesso, come nell' esempio recato di sopra nella definizione del triangolo. Quando esse definizioni non sieno poste a questi fini si denno riputare ingannevoli. Ma taluno forse mi dirà: Questa tua affermazione non è al tutto vera, perciocchè quelli che ammaestrano altrui possono incominciare colle definizioni delle idee da essi dianzi ben composte, e poi venire a mano a mano dichiarando i significati de' vocaboli in esse definizioni compresi, nè da ciò sarà per derivare inganno veruno. Somigliante metodo tengono molti, anzi lo reputano il più acconcio all'ammaestramento. A coloro, che così mi parlassero, risponderei: Che direste voi, o signori, di un maestro che volendo insegnare l'aritmetica, cominciasse dal definire la parola *milione*, e gradatamente passasse di definizione in definizione a quella del *mille*, a quella del *cento*, del *dieci*, del *cinque*, e così pervenisse all' idea dell'*unità*? Quando tu preferisti il termine collettivo *milione* (potreste dire a questo maestro) sapevi pure di avere dianzi composta l'idea significata da quel vocabolo; e perchè dunque non ci mostrasti il cammino che avevi tenuto nel comporla? Perchè non cominciasti dall'*unità*, elemento della idea di cui è segno la parola *milione*? che così ci avresti condotto non per via oscura e noiosa, ma chiara e piacevole, dal semplice al composto, dal meno composto al più composto, dal noto all'ignoto. Questo, che io direi all'aritmico, può dirsi a tutti gl' insegnatori di qualsivoglia scienza, che dovessero incominciare i loro trattati colle definizioni in modo diverso dai due mentovati di sopra.

XIV. Questa cosa da me discorso intorno a due metodi non ben conosciuti dagli ideologi ho voluto stimatissima Signora, offerirvi, persuaso che il d'uo mio, se, si riguardi alla trattata materia, non sia di piccolo valore. So bene, che quelli che non veggono quanto importi il conoscere le vie che l'intelletto umano tiene nell'imparare, quei che seguono una filosofia, che nasconde la sua vanità sotto la pompa di oscure ed ingannevoli parole, e que' che giudicano del pregio delle opere dal peso dei volumi, lo sprezzano, ma di questo io non vorrò prendermi fastidio; imperciocchè mi rendo certo che tutti quegli eletti ingegni, del cui bel numero una siete voi, i quali, infastiditi delle oscure, sottili e vane speculazioni cercano la chiara e pronta luce che dai fatti viene alla mente, attribuiranno tanta più di pregio a questo scritto, quanto in esso scorgeranno più di chiarezza e di verità.

# VANITA

DEI PRINCIPII.

SOPRA I QUALI SI FONDANO

LE TEORICHE

DEI FILOSOFI TRASCENDENTI

---

I.

DEGLI ECLETTICI.

**A**lcuni filosofi moderni, che si danno il nome di eclettici, dicono che, per non errare nella ricerca di que' veri, che sono intorno l'intelletto umano, si dee scegliere il meglio nell'opere dei filosofi antichi e dei moderni; ed alcuni Italiani scrittori vorrebbero consigliarci a seguitare questa sentenza. Ci arrenderemo noi a tale invito tirati dalle magnifiche lodi, che si dispensano ai Royer-Collard, ed ai Cousin sostenitori di questa Scuola? Che direbbero i chimici osservatori della natura, se loro venisse dato il consiglio di cercare il meglio ne' libri degli antichi alchimisti? Certamente eglino si riderebbero della proposta; perocchè ben sanno che le verità, che essi cercano, non si possono trovare se non per via d'osservazioni e d'esperimenti. E non rideremo noi similmente? Forse che gli antichi, che pochissime verità conobbero nella fisica, avranno conosciuto tutto che era da conoscere nella scienza ideologica, che

fra tutte è la più difficile? Dico la più difficile, perciocchè se grande è la difficoltà di formare un linguaggio preciso nelle scienze, che ei mostrano le qualità dei corpi, grandissima si è quella di formare il linguaggio della scienza indagatrice di sfuggevoli concetti dell'animo, i quali componendosi in mille e mille maniere, confondono l'osservatore sì fattamente, che non può ben discernere i loro elementi primi, nè sa seguitare col pensiero l'ordine, nel quale essi concetti si dovrebbero comporre per non avere il nome di falsi. È dunque da tenersi per certo che, se povera ed erronea erano in antico le scienze fisiche etc, non meno povera, non meno erronea e disordinata fosse quella, che riguarda l'umano intelletto. Ma poniamo che nei libri antichi fossero sparse tutte le verità ideologiche: con qual arte il moderno eclettico potrebbe giungere a distinguerle dagli errori? Con qual arte farne l'eletta, ed ordinarle in un solo corpo? Se vuoi esser certo della verità delle proposizioni, che altri ti presenta, sarà d'uopo che tu conosca da quali principii elle furono derivate: altrimenti il tuo affermare che sono vere, sarà una semplice opinione, una semplice credenza; e se le sentenze accattate qua e là ne' libri antichi vorrai congiungere in un solo corpo, che metodo potrai seguitare? Ti sarà forza di far uso del ragionamento, affine di ricavare logicamente una proposizione dall'altra, che è quanto dire, ti sarà forza di rifare la scienza in quella maniera, che la rifecero i chimici, i fisici, e gli astronomi: ed allora l'opera tua sarà la norma per giudicare se le opinioni degli antichi erano secondo verità, e non già queste saranno la norma per conoscere se vere siano le tue dottrine. Ma degli errori, e dei lenti progressi della filosofia havi un'altra cagione, ed è questa: le facoltà dell'anima son sì ben distinte l'una dall'altra, che l'uom vulgare non le può confondere. Chi non sentirà che giudicare semplicemente non è ragionare? che immaginare non è ragionare? che desiderare non è volere? che temere non

è operare? e così via discorrendo. Le facoltà; e le passività dell'anima sono distinte l'une dall'altre per tutti coloro, che hanno mente discreta; ma son elleno perciò ben conosciute? Mai no. Domandatene il più degli uomini, e dite loro che vi dichiarino che cosa vogliono significare, quando proferiscono le parole *giudicare, immaginare, ragionare, sperare, temere*, etc. questi vi darà una risposta, quegli un'altra in termini oscuri e confusi. Pochi ideologi sanno discorrere aggiustatamente di sì fatte cose, in quella maniera che discorrono delle loro materie gli esperti nella chimica. I chimici soli sanno dire precisamente di che principii si compongono i corpi, che il volgo non ben conosce, ma che pur l'un dall'altro senza niuna fatica distingue. E solo perchè li distingue, li contrassegna coi nomi, non avendo a questo fine bisogno di conoscerli perfettamente. Quello che avviene dei corpi presso il volgo, avvenne delle facoltà dell'anima presso quelli che si chiamavano filosofi: elle furono contrassegnate dai vocaboli prima di essere ben conosciute. Dei vocaboli nati per cotal modo si fece uso grandissimo nel parlar familiare, e nei libri; sopra quei vocaboli si fondarono quei ragionamenti ideologici e morali, e nacquero quelle indigeste moli di volumi che presero nome di filosofie, che poi guidarono coll'autorità loro le menti dolcissime degli uomini. In quei libri si cercò il vero, tralasciata l'osservazione dei fatti; in quelli si contemplò l'immagine del sublime, perciocchè in quelli era la misteriosa e venerata oscurità, a dichiarare la quale molti ponendo l'ingegno, tentarono di definire i vocaboli, cioè di scomporre le idee per quelli significate; ma che buona scomposizione poteva nascere per le costoro fatiche, se le prefate idee non erano state composte a dovere? ciascuno definiva a propria fantasia, dal che nacquero le opposte dottrine, e le contese interminabili. Questo fu per molti secoli lo stato della filosofia —. E quando potremo uscir fuori da tal labirinto? Quando saranno moltissimi coloro, che, lasciate da parte le definizioni de' vocabo-

li anticipatamente imposti alle idee, si faranno (bene osservati i fatti) a comporre, e a contrassegnarle a mano a mano con parole immutabili a quel modo che immutabili sono le note dell'aritmetica. Ma il venire di cotesto tempo felice, colpa delle molte sette regnanti, sarà tardissimo. Oggi vi ha chi attribuisce all'anima dei principi anteriori alle sensazioni, e così pone ai ragionamenti un fondamento chimerico, ed apre la via a molti altri sistemi. Vi ha chi suppone nell'anima un sentimento primitivo, che predominano ora il *senso morale*, ora la *coscienza*, il quale, secondo che dicono, ci dà avviso di ciò che è giusto o ingiusto, di ciò che è bello o deforme, a quel modo che l'odorato ed il gusto ci danno avviso degli odori e dei sapori; così la morale, e le belle arti vengono abbandonate al sentir capriccioso degli individui, e delle nazioni. Vi ha chi pretende esser vere solo quelle sentenze, che per tali sono tenute dal genere umano, e così ogni sorta di filosofia viene lasciata all'arbitrio di quelle sette, che si arrogano il potere di mettere il marchio del genere umano alle proprie opinioni. Vi ha chi per unico rimedio ai presenti mali propone (privando gli uomini del diritto di farsi gli eredi) di accumulare tuttigli averi nelle mani di pochi sapienti miracolosamente onesti, ed acconci a dispensare gli ufficii sociali secondo le forze, e le abilità diverse, e secondo i meriti le ricompense. Così con un disegno impossibile ad effettuarsi risvegliano nelle condizioni necessariamente graduate, onde si formano le città, nuovi desiderii, e nuove ambizioni, di maniera che nessuno sarà più contento del proprio stato. Tutte queste sette si vantano di essere il sostegno della buona morale, e della libertà civile, guardando le altrui dottrine con occhio di compassione: e a se traendo con un parlare confuso ed enfatico molta gioventù vaga di tutto che pare meraviglioso e sublime, menano allegro trionfo nella piena luce del mondo, mentre il filosofo, che si attiene all'esperienza, e che coll'arido linguaggio della filosofia poco promette, si rimane sconsolato in terra deserta

## II.

## LA VERITÀ

Una delle parole, mal determinate per le sopraddette ragioni, è la parola *verità*. I più dei filosofi dicono di andare in traccia della verità, senza dichiarare che cosa ella siasi. Fuvvi alcuno che disse, essere verità tutto quello, di che l'uomo, volendo ancora, non sa dubitare. Se ciò fosse vero, Maometto sarebbe un vero profeta agli occhi di un Mussulmano, che non sa dubitare che quell'uomo non fosse un messo di Dio. Tutti coloro che confrontano idee mal composte, senza sapere che siano tali, ne sentono la correlazione, che è una verità relativa, e comechè ella sia un errore rispetto alle cose, non possono dubitarne, perciocchè, come è detto di sopra, ignorano la mala composizione delle idee, dalle quali essa procede. Dunque la definizione sopraddetta non è buona, perchè in essa non si doveva usare l'espressione *non sa dubitare*, ma la seguente *non è a dubitare*. Dopo tale definizione resterà a investigare quali siano quelle cose delle quali non è a dubitare. Investigiamole. Quando le cose esterne fanno impressione sugli organi del senso, sarà a dubitare delle sensazioni che producono? Di sentire per esempio un odore, un sapore etc? No certamente; dunque, le prime verità sono le sensazioni. Avendo noi all'animo le reminiscenze delle dette sensazioni, sarà a dubitare se le abbiamo? Nè anche; adunque le reminiscenze sono pur esse verità. Se due sensazioni e due reminiscenze diverse sono all'animo, sarà a dubitare del sentimento che si ha della differenza loro? Non ne sarà a dubitare; dunque questo sentimento pur anche è una verità. Posciachè l'uomo avrà per molte esperienze imparato che alcuni suoi modi sono costantemente seguitati da alcuni altri, è chiaro che al sopravvenire de' primi aspetterà i secondi, che è quanto dire,

dalle cause stesse aspetterà gli stessi effetti. Formata questa abitudine, dopo molti confronti e giudizi, si accorgerà che le sue sensazioni hanno una cagione disgiunta dall'essere che sente, vale a dire una cagione esterna, e non potrà più dubitare che l'odore, il sapore non abbiano una cagione esterna; dunque il giudizio che dice *le sensazioni hanno una cagione fuori*, viene a farsi un sentimento indubitabile, viene ad essere una verità. Così verranno ad essere verità tutte le proposizioni; siano particolari, siano generali, formate secondo le cagioni esterne, le quali si possono chiamare fatti esterni, o come altri dicono *oggettivi*, per distinguerli dai fatti interni, o *soggettivi*, cioè dalle sensazioni ec. Se le conseguenze de' sillogismi sono i rapporti delle due premesse, è manifesto che saranno verità puramente relative alle idee, se le idee significate nelle premesse sieno o fantastiche; o false, o normali; e verità reali quante volte esse siano secondo l'ordine dei fatti esterni. Questi sono i significati della parola *verità*. Posto ciò, che valore si potrà dare alle parole *criterio delle verità*, che vanno sì di frequente per le bocche de' filosofi? Non altro, a creder mio, che il seguente; criterio della verità è la potenza di giudicare, se le nostre idee siano o no secondo l'ordine dei fatti; se le conseguenze de' ragionamenti siano derivate dai fatti, e regolarmente dedotte. L'Ab. La Mennais ha supposto che una tal potenza non sia nell'uomo individuo, ma nella unione di tutti gl'individui componenti il genere umano. Ha quindi supposto che quante volte Pietro, per esempio, non abbia la testimonianza degli altri uomini che tre angoli di un triangolo sono eguali a due retti, egli non può essere certo di tale verità. Ma se di essa Pietro non è certo, non ne sarà certo nè Paolo, nè Giovanni, ne quanti altri individui sono al mondo, e per conseguenza il consenso loro riuscirà nullo. L'Abate La Mennais doveva considerare che la verità ha il consenso di molti, perchè è verità, e non diventa verità pel consenso di molti; che i molti spesso

si concordano a sostenere il falso contro il retto giudicare di pochissimi. Le genti credettero che non vi fossero gli autipodi; credettero che il firmamento si girasse intorno a quest'atomo, che si chiama la Terra; ma questo loro credere non fece che vero fosse ciò ch'era falso. Ma qui alcuno per avventura mi dirà: a fine di stabilire certe verità non sarà egli necessario all' uomo individuo il consentimento degli altri? A fine di stabilire come verità, a cagion d' esempio, che i fiori portano odore a quasi tutti gli uomini; che a quasi tutti gli uomini alcune serie di colori e di suoni portano diletto, non sarà egli necessario che un infinito numero di individui si concordino ad affermare che le predette proposizioni sono vere? Si vuol rispondere, che i fatti sopra accennati sono per l' uomo individuo fatti a lui istessi, e che quindi Pietro non può sapere se Paolo, che avvicina al naso la rosa, abbia sensazione piacevole, se Paolo stesso non gliene fa testimonio, e così dirai di mille altri fatti non veduti da Pietro o per distanza di tempi, o di luoghi. Pietro avrà bisogno per giudicar bene di valersi dell'altrui testimonianze; ma a chi spetterà il giudicare se le testimonianze abbiano o non abbiano valore? Ai testimonii, forse? Chi sarà così folle che questo affermi? Se non aspetta ai testimonii spetterà a Pietro; e sarà forza di attribuire a Pietro la potenza di un tal giudizio; cioè quella potenza che si chiama il criterio della verità. Ma nelle cose dubbie e probabili, il vero criterio della verità non sarà il consentimento dei più? Non quello dei più, ma quello dei savii. Allora quando siamo dubbiosi se un caso che si racconta di tempi antichi fosse o non fosse; se un tal prodotto della natura abbia o non abbia la tal virtù; se si debba o non si debba in certi casi operare così, o così: in queste dubbiezze l' uomo ragionevole tiene più probabile quella opinione, che ha più savii dal canto suo. Dico l' uomo ragionevole, cioè quello, che ha in se quella potenza, che chiamasi il criterio della verità.

## PRINCIPIA DELL'HUME.

## INTORNO LA CAUSALITÀ.

L'Hume considerò che la scienza umana che è circa la natura, cioè circa i fatti, si fonda sopra le seguenti proposizioni. Non vi fu effetto senza cagione; data una tal cagione, seguì il tale effetto; da un tale effetto, fu una tale cagione. Questi principii, dice egli; sono suggeriti dall'esperienza, la quale i fatti, che ci erano presenti, ci mostrò sempre congiunti ai fatti anteriori, e congiunti ai fatti susseguenti. Quante volte la mano toccò la corda di un istrumento, venne agli orecchi il suono; quante volte venne quel suono, fu toccata la corda. L'esperienza, che ci mostrò i detti principii, non ci diede alcuna idea della *connessione* loro; ma ce li mostrò solamente congiunti, vale a dire non ci mostrò il *perché* l'uno seguitasse l'altro. Fino a qui nessuno potrà farci a contraddire la dottrina dell' Hume; imperciocchè per quanta diligenza usi l'uomo nell'osservare la natura, non viene mai a quel termine, nel quale egli possa dire, più non mi resta ad investigare alcun *perché*. Valgami a dichiarazione di ciò che io dico un esempio. Veggio tolta che sia l'aria da una tromba immersa in un vaso, l'acqua sorgere ad occupare il vuoto, e dico: il vuoto è cagione che l'acqua sale, cioè data la causa del vuoto, è subito dato l'effetto del sorgere dell'acqua. Considero poscia con maggiore diligenza i fatti, e mi accorgo che, tolta via l'aria, l'acqua interna resta libera dal peso che la premeva, mentre l'acqua, che esternamente circonda essa tromba, essendo premuta come dianzi, sforza col suo peso l'acqua, che è dentro la tromba, a salire. Ecco scoperto il *perché* l'acqua sale nell'interno della tromba. Ma perchè l'aria preme l'acqua? Perchè pesa; cioè perchè come gli'altri corpi tende al centro della terra; ma perchè tende al centro della terra? Ec-

co che siamo giunti al termine delle investigazioni, ad un' ignoto *perché*: laonde siamo condotti a vedere chiaramente che l'esperienza niente altro ci mostra se non la congiunzione dei fatti. Passiamo ora a vedere come il filosofo scozzese, posta la detta verità, venga a stabilire la sua falsa dottrina delle causalità.

Questi principii di causalità, dice egli, suggeriti dalla esperienza del passato non hanno valore per l'avvenire come principii legittimi. L'esperienza ci dice che due fatti sono stati congiunti insieme, non ci dice che sono stati *connessi*; quindi conseguita che l'esperienza non ci dice che questi due fatti continueranno ad essere congiunti; gli uomini non hanno dunque alcuna conoscenza filosofica sull'avvenire; non fisica, non metafisica, nessuna certezza dell'esistenza di altri esseri distinti dal nostro: nessuna certezza ha l'uomo delle cose avvenire, nessuna degli esseri che sono fuori di lui; ma circa le cose naturali ha una semplice credenza generata non dalla ragione, ma dall'istinto. Così egli: Eccoci condotti dall'Hume nell'ignoranza totale dell'avvenire e in uno scetticismo, del quale non videro il maggiore le soule dell'antico Pirone. Procacciano di uscirne, investigando 1. la vera origine di quei principii. 2. il loro vero valore.

Al primo dei due qui accennati fini mi gioverò di un esempio. Io credo, dice Pietro, che, se stenderò il dito a questa fiamma, ne avrò dolore. Donde procede questa credenza di Pietro? Da una proposizione generale stabilita nella sua mente per le anteriori e moltiplicate esperienze, che gli mostrarono la congiunzione dei due fatti, cioè nello stendere la mano alla fiamma, e del dolore. Ogni qual volta (dice egli fra se) stesi la mano alla fiamma sentii dolore: tutti mi attestano che facendo il medesimo sentirono dolore: non veggo ragione per la quale ora non abbia a sentir quel dolore, che in simili casi prova, *credo che sentirò dolore*. Questa conseguenza procede dalle premesse espresse qui sopra, ella è dunque un giudizio, una credenza derivata

dal ragionamento, e non dall'istinto. Ecco manifestissimo un primo errore dell' Hume, che non dal ragionamento, ma dall'istinto fa procedere la detta credenza.

Consideriamo ora di che valore sia l'indicato ragionamento di Pietro: e se ci verrà fatto di far toccare cou mano che esso è concludente, andrà svanita quella pomposa dottrina dello scetticismo filosofico, che aperse l'adito alle scuole trascendenti.

L'Hume pone come una verità indubitabile l'affermazione seguente — l'uomo, a cui l'esperienza non mostra la connessione dei fatti congiunti, cioè non mostra la *causa efficiente*, non può essere sieuro ch'essi fatti continuino ad essere congiunti. — Qui mi farà ad osservare primieramente essere verissimo che nessuno può dire che domani, che da qui un'ora, da qui un momento l'universo non sia per dissolversi; ma questo che monta? Se il mondo cesserà di essere quale fu, e quale è in questo punto, la fisica, ed ogni altra scienza antica cesserà di essere scienza per quegli esseri che alla dissoluzione del mondo sopravviveranno, ma finchè il mondo duri quale è di presente, l'argomentare le cause dagli effetti, e gli effetti dalle cause sarà *legittimo* e concludente. E qual ragione vi ha mai per diffidare che le corde degli istrumenti, che percosse diedero suono, ripercosse non proseguano a darlo? che il cibo, che nutrì gli uomini cessi di nutrirli? che il fuoco si rimanga dallo scaldare, i corpi tutti di pesare verso il centro della terra? Saremo stolti, se crederemo che la natura ci manchi di quegli effetti, che infinite volte preveduti da noi, vedemmo riprodotti, e che per la lunghezza del tempo passato non mancarono giammai a chi li aspettò? Sarà stolto l'architetto che mura gli edifizii secondo le leggi della statica? L'astronomico che prevede l'eclissi? Il navigante che fa uso dell'ago calamitato? Gli agricoltori, gli artigiani tutti, che dalla fisica, dalla chimica prendon consiglio? Secondo l' Hume tutti costoro sarebbero senza ragione, ed animali condotti da un cieco istinto:

e una sì fatta teorica in Europa si chiama filosofia? Chiamiamola aberrazione di menti preoccupate da falsa immaginativa, traviate dal perplesso significato delle parole; o chiamiamola sofisteria trovata e adornata da uomini ambiziosi, che veggendo di non potere venire in fama con opere utili, fabbricarono sistemi sulla vanità di alcuni vocaboli per menare gran rumore nelle scuole.

## IV.

## PRINCIPII DEL REID.

Il Reid concedette all'Hume che l'uomo non può avere scienza, se prima non conosce la *connessione*, che è tra le cause e gli effetti, o voglia tu dire se prima non conosce le cause *efficienti*, e concluse che non potendosi avere dall'esperienza una sì fatta cognizione, è forza di ammettere nell'anima umana alcune verità fondamentali indipendenti dall'esperienza, e che tali verità sono ciò che chiamasi il *sensu comune*. Secondo questa scuola il principio — *non vi ha effetto senza cagione* — è un principio *a priori*, inerente all'anima nostra, nato con noi, e manifestatosi per le occasioni che ci porse di poi l'esperienza; e come dicono alcuni, un principio *suggestivo*. Una sì fatta affermazione della scuola scozzese cade da se stessa subito che si considera, ch'ella è nata dalla falsa supposizione dell'Hume, cioè; che per avere scienza circa l'avvenire sarebbe necessario di *conoscere la connessione tra i fatti congiunti*, e in altri termini *di conoscere la causa efficiente*, la quale cognizione non ci può venire dall'esperienza.

L'Hume aveva detto che dall'esperienza non possiamo avere idea della causa *efficiente*, e che quindi una tale idea non è nell'uomo; la scuola del Reid gli contraddisse dicendo, che la coscienza smentisce l'affermazione di lui, la quale ci dà una chiara nozione delle *cause efficienti*. Dugald Stewart soggiunse che i filosofi non hanno ben distinta la causa metafisica efficiente dalle

causa fisica, e che da questa confusione sono preceduti infiniti errori, che l'uomo per un atto della sua intelligenza *non generato da raziocinio*, che accompagna necessariamente la percezione degli avvenimenti, è convinto che ogni cambiamento è stato prodotto dall'azione di una causa. Così avviene che, quando a noi si presentano due fatti, che furono costantemente uniti, siamo condotti a giudicare che nell'uno sia la virtù, e l'efficacia di produr l'altro. Investighiamo la natura di quell'idea che l'uomo associa alle parole *causa efficiente*, a fine di conoscere se sia vero che la coscienza ci dia *una chiara nozione di essa causa*, se sia vero che in noi sia *quell'atto non generato da raziocinio. che ci ha rivelato lo Steward*.

L'Uomo che ha veduto infinite volte venire costantemente congiunti insieme certi fatti, ha sempre dinanzi all'animo questa proposizione=*un fatto viene costantemente dopo un altro, ovvero un fatto nasce dall'altro, un fatto è l'effetto, un' altro è la causa*. In questa proposizione le parole *causa ed effetto* non recano al pensiero gli elementi particolari ch'erano nelle idee relative alle cose, che alla detta proposizione diedero origine, ma recano solo alcuni elementi astratti da quelle. L'uomo, che dice *causa*, pensa soltanto all'idea astratta di un modo, che precede costantemente un altro modo, senza pensare nè al modo *a*, nè al modo *b*. Questa è l'idea metafisica significata dalla parola *causa*: puoi dirai dell'idea metafisica dell'*effetto*. Se queste sono idee astratte, conseguita che procedono dall'esperienza, perciocchè l'astratto suppone avanti di sè il concreto, cioè l'idea delle cose sensibili. Cotale idee metafisiche ci fanno elleno conoscere che i fatti congiunti sieno connessi? No certamente; ma lo Steward pensa che sì, imperiocchè dice che gli uomini non sarebbero d'accordo nel far uso delle parole *causa ed effetto*, se elle non avessero significato. Si vuol rispondere a questo filosofo, che i vocaboli possono avere un significato senza darci un'idea po-

sitiva della cosa indicata. Escone un esempio = Tu ve-  
 di Pietro a impallidire, e tosto pensi che quel pallore  
 di lui ha una causa — ma sai tu quale sia questa cau-  
 sa? ne hai un'idea positiva, certo no; solamente sai che  
 quel pallore, effetto noto, procede da un fatto ignoto;  
 la parola *causa*, di che fai uso, ti reca all'animo un'idea  
 astratta, l'idea di un modo qual si voglia, e niente più;  
 ella ha dunque un significato, e non ci somministra  
 un'idea positiva. Da quanto è detto si ricava che le  
 cause e gli effetti metafisici non ci possono dare al-  
 cuna idea della *connessione* delle cause fisiche cogli  
 effetti fisici. Ma in che differiscono le cause metafisiche  
 dalle fisiche? L'idea di *causa metafisica* è un'idea ge-  
 nerale astrattissima, siccome è detto, l'idea *causa fi-*  
*sica* è un'idea generale meno astratta, la quale ha in  
 se molti elementi notissimi. Ciò dichiara l'esempio. Se  
 veggio impassire ed ingiallire le foglie di una pianta,  
 io dico = questo effetto noto ha una causa = la pa-  
 rola *causa* è il segno dell'idea metafisica; se poscia os-  
 servata la pianta, trovo che nel midollo ha un verme  
 che la rode, io dico. ecco la *causa* dello *appassire* del-  
 la pianta. La parola *causa* è il segno di un'idea posi-  
 tiva; questa è la *causa fisica*. Se le cose per me di-  
 chiarate sono secondo verità, torna a niente il discorso  
 dello Steward, che dà un valore di grande importanza  
 alle cause metafisiche, ed afferma che dall'essere state con-  
 fuse insieme le cause metafisiche e le fisiche sono nati infi-  
 niti errori. Avrebbe parlato dirittamente se avesse detto,  
 che dall'ignorare la vera origine delle idee chiamate  
 metafisiche sono nati errori senza numero. Se si fosse  
 conosciuto che le cause metafisiche sono idee astratte, o  
 vogliam dire ricavate dalle sensibili, nessuno avrebbe af-  
 fermato che per esse ci viene all'animo distinta l'idea  
 della *connessione de' fatti*, che dalle cose sensibili non ci  
 può provenire; imperciocchè per una affermazione si-  
 fatta sarebbero caduti in manifesta contraddizione.

## PRINCIPII DEL KANT.

L'esperienza non ci mostra la connessione dei fatti congiunti, disse l'Hume, o in altri termini l'esperienza non ci dà alcuna idea metafisica della causalità, e l'uomo intorno a questa ha una semplice credenza proveniente dall'istinto. Il Kant ragiona in altro modo, l'esperienza, dice egli, non ci porge l'idea metafisica della causalità; che è quanto dire; idea sì fatta non ci viene dalle cose osservate, ella è dunque nell'osservatore *a priori*. Sono nell'uomo dei principii *a priori*, dai quali deduce la connessione delle cause cogli effetti, e molte altre verità. Queste sono le opinioni, sulle quali il Filosofo di Koenigsberg stabilisce il suo sistema. Il supporre che l'uomo, prima di avere osservati i fatti, abbia in se un'idea di causalità, cioè un'idea della connessione che è tra i fatti non osservati, è cosa del tutto assurda. Io ho già dimostrato di sopra che l'idea metafisica della causalità viene a comporsi in virtù del ragionamento, e che è un'idea generale astratta dalle idee acquistate col mezzo dei sensi; nullatimeno voglio brevemente discorrere le ragioni, colle quali il Kant si studia di stabilire le sue dottrine, affinchè la stravaganza di queste appaia più manifesta.

Quando l'uomo, dice il detto filosofo, giudica che un effetto debba avere una cagione, ha diavanti un fatto nel quale non è racchiusa l'idea di un secondo fatto, o sia di una causa. Donde procede dunque l'idea che pel predetto giudizio viene ad aggiungersi all'idea del primo fatto? Risponde il Kant; ella procede dall'anima nostra, la quale trae fuori da se medesima quel predicato, che nel fatto osservato non era. Io ho dimostrato chiaramente (Ved. Modo di Comporre le idee Cap. xiii) che in ogni nostro giudizio si viene ad aggiungere ad un soggetto un nuovo elemento. Ricorderò quelle mie teoriche con esempio. Ho diavanti agli occhi una carta; nella percezione di questa, oltre la sensazione, che mi viene per gli

occhi, sono le reminiscenze relative alle sensazioni prodotte in me da molte altre carte, è nulla più. Sopraggiunge un amico, e mi dice: questa carta è d'amianto, ed io giudico tosto ch'essa è incombustibile; così l'idea relativa alla carta, che ho sotto gli occhi, acquista un nuovo elemento significato della parola *incombustibile*. Il Kant non s'inganna dunque dicendo che nel giudizio il qual dice — il tal fatto ha una cagione — si aggiunge all'idea di esso fatto un elemento che dianzi non le era associato, che al soggetto si aggiunge un predicato, ma s'inganna nello affermare ch'esso predicato era insito nell'anima *a priori*, non generato per associazione di reminiscenze, indipendente dall'esperienza. In tale inganno egli cadde per aver creduto coll' Hume essere necessario che l'uomo abbia un'idea positiva della *causa efficiente*. Io ho dimostrato che di sì fatte cause non abbiamo idea positiva, e che i vocaboli *causa efficiente* non richiamano all'animo se non un'idea astrattissima relativa all'esistenza di cosa ignota: a quel modo che il vocabolo *causa*, quando veggiamo ingiallire le foglie di un albero senza sapere se un tale effetto sia prodotto o da verme, o da siccità, o da altro. Un'idea somigliante ci basta per ragionare dirittamente, e per provvedere ai nostri bisogni. Quando sappiamo a cagion d' esempio che tutti i corpi traggono al centro della terra, che monta il sapere la causa efficiente di questo fatto? Non ci basta il sapere che pesano per guardarci dai mali, che potrebbero cagionarci? per trasportarli secondo che ci aggrava, per usarne in altri diversi modi?

Recherò un altro esempio, il quale, manifestando le operazioni che l'animo fa quando giudica un fatto procedere da una cagione, dissiperà le tenebre, che sopra questa materia addensarono l'Hume, il Reid, il Kant, ed altri fra i moderni.

Fatto che ho dianzi agli occhi; *questa è cenere*. Principio generale che mi occorre alla mente; *la cenere venne sempre prodotta dalla combustione*. Conseguenza, questa cenere fu prodotta dalla

combustione. Nella detta conseguenza si vede che alla prima proposizione, *questa è cenere*, si è aggiunto l'elemento *fu prodotta dalla combustione*. Ora chi negherà che questo elemento aggiunto non fosse stabilito nell'animo dalla passata esperienza. Le conclusioni dei sillogismi non possono derivare se non da proposizioni registrate nella mente in virtù della esperienza; imperciocchè supponendo che la premessa maggiore non avesse la detta origine, non potrebbe mai nascere alcun sillogismo, come io farò chiaro per la seguente dimostrazione. La proprietà dei sillogismi (come fu dimostrato *Modo di Comporre le idee al Capit. 27*) si è che l'idea, predicato della minore, e l'idea, soggetto della maggiore, siano identiche, o che la prima sia identicamente inclusa nell'altra. Se così è, come non è a dubitare che non sia, mi dicano i filosofi *trascendenti*, come può darsi, che un'idea che si suppone non derivata dai fatti, sia identica ad un'altra idea acquistata per esperienza. Come può mai essere identità tra cose di diversa natura (1) È manifesto che non potendo nel supposto caso il predicato della minore ed il soggetto della maggiore essere identici,

(1) Voglio chiarire per gli studenti questa verità con un esempio sensibile. Indico i soggetti e i predicanti della proposizione minore e della maggiore con lettere. La minore e la maggiore di un vero sillogismo sieno le seguenti: A minore è uguale a B; B maggiore è uguale a C. Se il predicato B è identico al soggetto B, verrà per conseguenza A è uguale a C, ed il sillogismo sarà perfetto.

Poniamo ora le due proposizioni la maggiore e la minore del supposto sillogismo *a priori*. La minore è relativa alle cose sensibili, la maggiore è composta delle supposte idee *a priori*. A minore è uguale a B; B maggiore *a priori* è uguale ad F. Qui non è identità fra B e G, perciocchè sono di natura diversa; dunque da tali premesse non può generarsi conclusione.

Dunque tutti i sistemi che si fondano sui principii *a priori* sono ciance, come è la teorica dell'autore del nuovo saggio da me confutato nell'Appendice *Modo di Comporre le idee*, per distruggerla quale basta il far uso della dimostrazione ora dichiarata.

è impossibile che dalle supposte proposizioni *a priori* derivi sillogismo, che è quanto dire è impossibile che da essi si ricavi conseguenza alcuna (1) Se vi fosse chi pur anche volesse ostinarsi a credere l'esistenza dei principii *a priori*, o come dicono dei principii originalmente *suggestivi*, io mi farei a domandargli in qual modo potrebbe egli rendersi certo della verità delle conclusioni derivate dai detti principii? Se la verità delle idee relative agli oggetti consiste nella concordi di esse coi fatti, esterni, chi ne assicurerà che un predicato puramente *suggestivo* aggiunto all'idea relativa ad un

(1) Si suol dire comunemente che le conseguenze si *deducono* dalle premesse. Questa espressione, che non mette in aperto l'origine e la natura della proposizione, che chiamasi la conseguenza, dà campo ai sofisti di far credere a molti che certi principii, da quali non può nascere conseguenza alcuna, siano di un infinito valore. Se invece della metaforica espressione; *d'rivare la conseguenza*, si fosse usata una espressione filosofica, i sofisti si sarebbero ridotti a mal partito. Gli antiehi dialettici si affaticarono moltissimo nell'investigare tutte le forme estrinseche del sillogismo, curandosi poco della sostanza di esso, che sta nelle idee. Io ho stimato meglio, lasciate da parte le sottigliezze dei dialettici, di mettere in chiaro la natura del sillogismo, assegnando una sola regola per conoscere i sofismi (vedi. Modo di Comporre le idee Cap. 7. § 4.) Di quanta importanza sia questa investigazione si può conoscere da quello che si è ragionato qui intorno i principii *a priori*, i quali tornano a nulla subito che la espressione metaforica - *dedurre la conseguenza* - si dichiara secondo le nostre teoriche nel modo seguente. *Dedurre la conseguenza, vale:* Aggiungere ad una data idea (1) un nuovo elemento (2). Avendolo trovato in una seconda idea (3) identica alla prima, o identicamente inclusa vi (4) giudichiamo che esso elemento appartenga a questa come alla seconda, perchè così ci ha mostrato costantemente la esperienza.

(1) Per esemp. Il parallelogramma A.

(2) Per esemp. Di cinque piedi.

(3) Per esemp. In un parallelogramma B.

(4) Identità nelle due figure. Hanno la stessa altezza e la stessa base

oggetto costituisca una verità? Se ad alcuno venisse talento di aggiungere l'idea dell'oro, che egli ha nella mente, all'idea di una montagna che gli sta dinanzi, comporrebbe egli per sì fatto modo un'idea vera? Certo no. Come dunque il Kant, che trova nell'animo suo l'*idea metafisica della connessione*, aggiungendo questa a due fatti che gli si presentarono ai sensi, potrà concludere che una sì fatta aggiunta costituisca una verità? Che il soggetto si concordi coll'aggettivo? Con quella stessa ragione che un uomo associando l'idea di un regno sognato all'idea della sua propria persona, concludesse; io sono re.

Queste di che ho parlato sono le fondamenta del sistema del Kant, a cui diedero motivo i torti pensamenti dell'Hume. Quale sarà la solidità dell'edificio che sopra di esse fu stabilito? Chi ha fior di senno sel vede, e conosce che ad atterrarlo non fa bisogno di molte macchine. Una torre eretta sopra un palco di legno, si farebbe cadere col fuoco di poca paglia; così coll'espone pochi fatti, col dichiarare il preciso valore di pochi termini si annientano molti volumi di mal fondata dottrina.

## VI.

*La filosofia che pone per elementi di tutte le idee le sensazioni, le reminiscenze e i giudizi non conduce al materialismo, siccome opinano alcuni.*

Dopo d'aver mostrata la vanità delle proposizioni, sulle quali furono stabiliti i sistemi degli avversarii della dottrina Lockiana, uopo è che io procacci di togliere alcuni sospetti, che i partigiani delle scuole da me combattute mettono nell'animo degli studiosi. Mi avvenne più volte (ragionando con quelli che professano la filosofia de'trascendenti) d'intendere, che molti hanno in odio le dottrine de'Lockiani, perchè temono che da esse si deduca il materialismo. Io poneva loro dinanzi alcuni fatti semplicissimi che nessuno può mettere in

dobbio, ed essi mi concedevano che quelli, erano veri indubitabili principii, ma che generavano conseguenze falsissime. Principii io soggiungeva, che generano conseguenze falsissime! Come! Non avete per fermo che, vere essendo le premesse di un sillogismo, è necessariamente vera anche la conseguenza? Se dirò che A è uguale a B, e B è uguale a C, essendo io certo dell'una e dell'altra proposizione, non sarò egualmente certo che A è uguale a C? Se così è di un sillogismo solo, chi potrà dubitare che così non sia di una lunga serie di sillogismi, quante volte tutte le proposizioni premesse sieno vere? Se dai principii veri che potessero derivare conseguenze false, l'uomo non sarebbe certo di nessuna verità dedotta, e caderebbe nel più disperato scetticismo. A queste mie parole gli interlocutori restavano confusi, ma ripigliavano. Voi non potete negarmi che tra i Lockiani non sieno stati molti materialisti. — Questo non negherò io ripigliava, ma dico che coloro non dedussero il materialismo da principii veri somministrati dalla dottrina Lockiana, e dalla esperienza, ma che posti i principii veri li applicarono a cose, alle quali non si dovevano applicare, o che introdussero nella catena dei loro ragionamenti alcune proposizioni false, per le quali vennero a conseguenze similmente false. I principii nostri non conducono al materialismo. Materialista è colui che attribuisce il sentimento agli organi corporali, e noi pensiamo che non dai sensi, ma per mezzo dei sensi sono vedute, odorate, gustate, e percepite le cose dall'anima sola che non è composta, che è quanto dire che non è materiale (Vedi Modo di Comporre le idee cap. 59.) Se dai nostri principii deriva questa conseguenza, ne potrà egli derivare un'altra che dica: l'anima è materiale. Qui i miei avversarii trovandosi alle strette, m'assalivano con un novello trovato, e dicevano Se le idee tutte fossero complessi di reminiscenze associate, come voi sostenete, ne conseguirebbe che l'anima avrebbe necessità del cervello per sentire, e per giudicare, e per operare; nè conseguirebbe che distrutto per

La morte del corpo il cervello, essa resterebbe al tutto privata del sentimento, che è quanto dire, tornerebbe al nulla. Allora io così seguitava. Di grazia, o Signori, se alcuno, ragionando della farfalla, da quei principii che stabilì osservando l'insetto quand'era verme, volesse dedurre che essa farfalla non può volare, pensate voi che la costui conclusione fosse derivata da principii veri? I principii che stabilì, veri essendo nello stato e condizione primitiva dell'insetto, sarebbero falsi applicati che fossero al medesimo insetto nello stato suo di farfalla agilissima. Dite il somigliante nel caso nostro. L'anima unita al corpo fu sottoposta ad alcune leggi, dalle quali sarà disciolta subito che dal suo carcere corporeo sarà liberata. È provato per ragionamento drittamente dedotto dai fatti che l'anima è semplice, e che quindi immortalmente esisterà. Ciò che esiste ha modi: l'anima avrà dunque suoi modi, sua attività, suoi sentimenti relativi alla vita puramente spirituale, come ebbe modi relativi alla vita sua in compagnia del corpo. Ma quali saranno questi modi? Quale il suo intendere. Qui la mente nostra, chiosa fra gli angusti timidi, si arresta, e si volge alla rivelazione che le porge un'ombra di quello che nella vita spirituale in piena luce vedremo. Da quanto ho detto si ricava facilmente che il materialismo non viene dedotto dal principio vero somministratoci dall'esperienza che è il seguente. *L'anima finché è legata al corpo per avere notizia delle cose ha bisogno degli organi corporali, e per mezzo di questi esercita le sue operazioni.* Il principio dal quale si deduce il materialismo è quest'altro: *L'anima in qualsivoglia stato suo ed anche dopo la dissoluzione del corpo ha bisogno d'organi corporali.* Questo principio è a fantasia, e genera la falsa conseguenza, che uomini malaccorti supposero nata dai principii veri della dottrina Lockiana.

FINE.

# INDICE

<i>Elogio dell'Autore</i>	pag. 1
<i>Lettera dell'Autore a Ferdinando Ranalli</i>	3
<i>Alla gioventù delle Isole Ioniche. Discorso di Paolo Costa.</i>	7
<b>CAP. I.</b> <i>Si fa cenno del modo da tenere per determinare i vocaboli, e si dichiara alla meglio il significato di quelli, che sono necessari per dar principio alla scienza, che sola ha virtù di determinarli</i>	11
<b>CAP. II.</b> <i>Del corpo umano</i>	16
<b>CAP. III.</b> <i>Delle sensazioni</i>	20
<b>CAP. IV.</b> <i>Delle reminiscenze</i>	26
<b>CAP. V.</b> <i>Dell'associazione delle reminiscenze.</i>	28
<b>CAP. VI.</b> <i>Del piacere, e del dolore</i>	29
<b>CAP. VII.</b> <i>Effetti delle sensazioni, e delle reminiscenze o piacevoli, o dolorose, e dell'istinto</i>	30
<b>CAP. VIII.</b> <i>Dell'attenzione.</i>	53
<b>CAP. IX.</b> <i>Dell'idea de' corpi e di quella dell'essere che sente</i>	36
<b>CAP. X.</b> <i>Della percezione.</i>	45
<b>CAP. XI.</b> <i>Dell'associazione delle idee</i>	49
<b>CAP. XII.</b> <i>Delle idee astratte.</i>	52
<b>CAP. XIII.</b> <i>Dei vocaboli, segni delle idee</i>	53
<b>CAP. XIV.</b> <i>Dei giudizi</i>	55
<b>CAP. XV.</b> <i>Delle idee vere, delle fantastiche, e delle false.</i>	59
<b>CAP. XVI.</b> <i>Si determina l'importante significato di alcuni verbi, coi quali, vogliamo esprimere differenti giudizi</i>	64
<b>CAP. XVII.</b> <i>Si prosegue a determinare il significato di altri verbi, che esprimono diversi giudizi congiuntamente agli effetti de' giudizi stessi.,</i>	73

CAP. XVIII. <i>Cenno intorno le inclinazioni, le affezioni, e le passioni</i>	pag.	75
CAP. XIX. <i>Delle idee generali.</i>	"	79
CAP. XX. <i>Alcune considerazioni intorno le idee generali.</i>	"	82
CAP. XXI. <i>Si seguita a dire delle idee generali— Dell'idea dell'unità, e del numero</i>	"	87
CAP. XXII. <i>Dell'idea generale dell'estensione.</i>	"	88
CAP. XXIII. <i>Dello spazio indefinito</i>	"	91
CAP. XXIV. <i>Se la vista per se sola ci somministri l'idea dell'estensione, quella della forma de' corpi, e quella delle distanze.</i>	"	94
CAP. XXV. <i>Idea della durata</i>	"	96
CAP. XXVI. <i>Delle idee generali false.</i>	"	108
CAP. XXVII. <i>Del Sillogismo</i>	"	113
CAP. XXVIII. <i>Dei principii generali, e prima delle cautele, che si vogliono prendere per stabilirli.</i>	"	114
CAP. XXIX. <i>Dei principii di fatto relativi al passato.</i>	"	119
CAP. XXX. <i>Dei principii generali rispetto al futuro.</i>	"	124
CAP. XXXI. <i>Si prosegue a discorrere dei principii riguardanti il passato ed il futuro. Dei principii d'induzione, di probabilità di analogia, e delle ipotesi.</i>	"	125
CAP. XXXII. <i>Del principio secondo il quale giudi- chiamo della possibilità, e dell'impossibilità delle cause, e degli effetti</i>	"	130
CAP. XXXIII. <i>Dei principii generali della critica.</i>	"	131
CAP. XXXIV. <i>Si discorre in genere dell'origine delle nozioni, e de' principii normali</i>	"	138
CAP. XXXV. <i>De' principii generali relativi alle nozioni</i>	"	143
CAP. XXXVI. <i>De' principii normali relativi alla morale, ed alla legislazione</i>	"	148
CAP. XXXVII. <i>Per che modo le genti più rozze si possono formare naturalmente un'idea della giustizia.</i>	"	153
CAP. XXXVIII. <i>Si impugnano le dottrine della Scuo- la Scozzese</i>	"	158

C

UOM

CAP.  
Cap.

*Immortalità*

„245



CAP. XXXIX. <i>Si mostra che il principio predicato dalla Scuola Scozzese è pernicioso, e si risponde a quanto dice lo Stewart contro la dottrina, che ha per principii l'utile pubblico</i>	pag. 163
CAP. XL. <i>Del principio, dal quale si deduce l'obbligo di conformare le azioni nostre alle regole della morale, ed alle leggi.</i>	« 168
CAP. XLI. <i>Dei principii normali della bellezza delle cose naturali,</i>	« 176
CAP. XLII. <i>Dei principii normali delle belle arti =</i>	
ARCHITETTURA	« 185
CAP. XLIII. <i>Principii normali della dipintura.</i>	« 188
CAP. XLIV. <i>Dell'idea normale della bellezza della scultura</i>	« 192
CAP. XLV. <i>Principii normali della bellezza poetica</i>	« 193
CAP. XLVI. <i>Principii normali della bellezza della musica</i>	„ 196
CAP. XLVII. <i>Del Ragionamento</i>	„ 203
CAP. XLVIII. <i>Che le dimostrazioni si possono ripartire in due ordini. Conseguenza di questa ripartizione</i>	„ 207
CAP. XLIX. <i>Si accenna la strada, per la quale dall'ignoranza e dall'opinione si può venire alla verità</i>	„ 209
CAP. L. <i>Della Sintesi</i>	„ 210
CAP. LI. <i>Dell'Analisi</i>	„ 214
CAP. LII. <i>Dell'utilità dell'Analisi.</i>	„ 220
CAP. LIII. <i>Che il vero metodo d'insegnamento è il Sintetico</i>	„ 320
CAP. LIV. <i>Si rettifica un'opinione del Condillac.</i>	„ 334
CAP. LV. <i>Quanto sia il potere del ragionamento.</i>	„ 336
CAP. LVI. <i>Si recano due esempi contro l'opinione di coloro, che dicono il sillogismo essere invalido a scoprire cosa alcuna nella natura</i>	„ 340
CAP. LVII. <i>Se in tutte le scienze si possa ottenere il convincimento come nelle Matematiche.</i>	„ 338
CAP. LVIII. <i>De' limiti del ragionamento</i>	„ 241
CAP. LIX. <i>Dell'esistenza dell'anima e della sua immortalità</i>	„ 245

CAP. LX. <i>Degli elementi, che compongono l'idea significata dalla parola anima.</i>	pag. „ 349
CAP. LXI. <i>Di alcuni modi onde avanzare le disposizioni naturali, e l'intelletto.</i>	„ 254
CAP. LXII. <i>Indicazione di un nuovo Albero generale delle scienze</i>	„ 260
APPENDICE <i>Confutazioni intorno al Nuovo saggio sull' Origine delle Idee del Sig. Rosmini in difesa delle dottrine del Locke e del Condillac</i>	„ 272

### DELLA SINTESI E DELL' ANALISI

*Alla nobile donna la signora Teresa Malvezzi* „ 287

### VANITA' DEI PRINCIPII SOPRA I QUALI SI FONDANO LE TEORICHE DEI FILOSOFI TRASCENDENTI.

I <i>Degli Eclettici.</i>	„ 307
II <i>La Verità</i>	„ 309
III. <i>Principii dell' Hume intorno la causalità</i>	„ 312
IV. <i>Principii del Reid</i>	„ 318
V. <i>Principii del Kant</i>	„ 318
VI. <i>La filosofia che pone per elementi di tutte le idee le sensazioni, le reminiscenze e i giudizi non conduce al materialismo, siccome opinano alcuni</i>	„ 322

