



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

### **Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

### **About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



## 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>



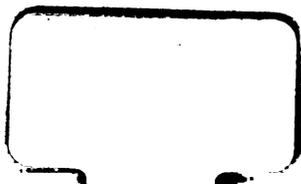
7816 4060.1.2

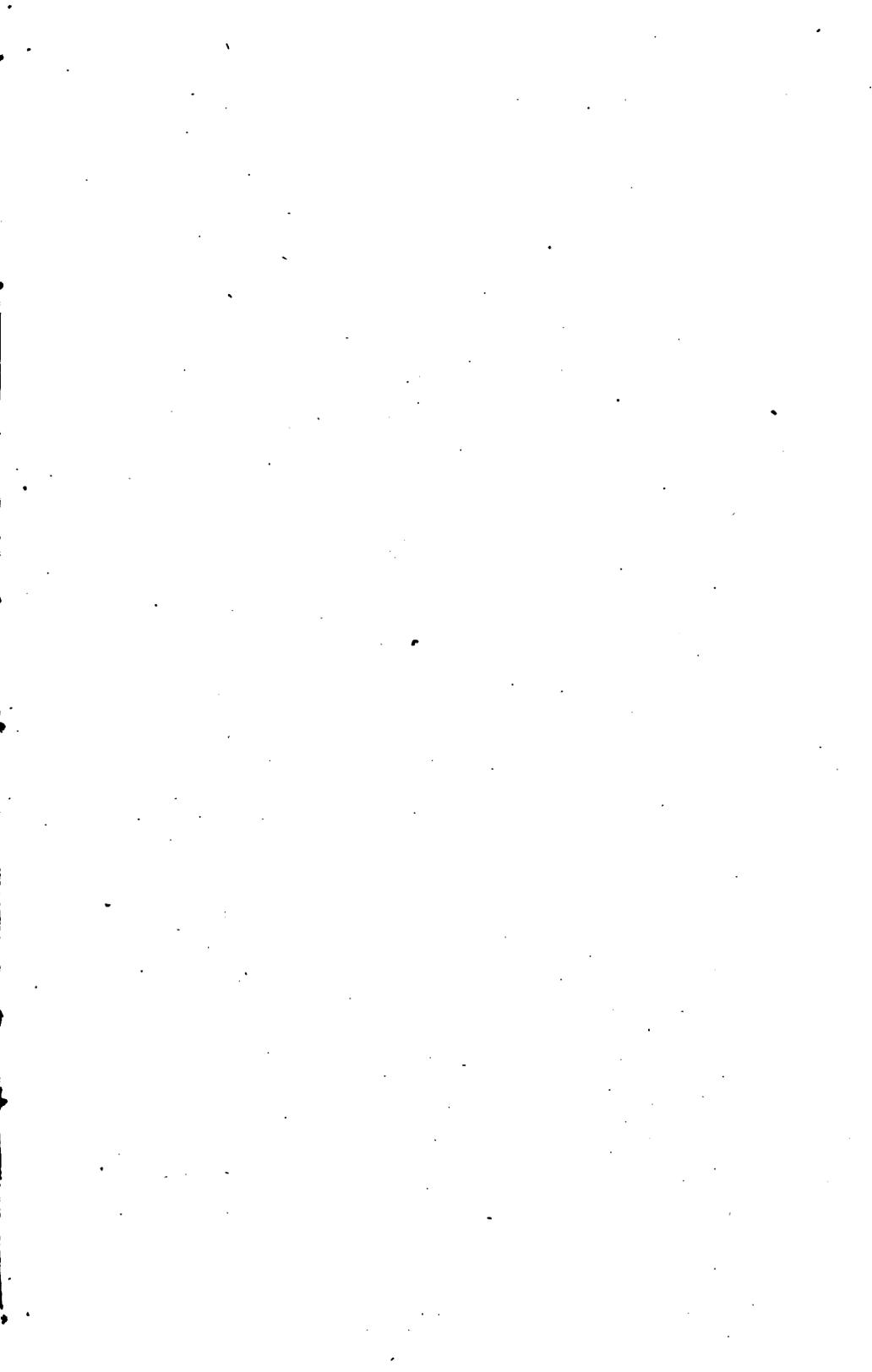
**Harvard College Library**



FROM  
THE FUND OF  
MRS. HARRIET J. G. DENNY  
OF BOSTON

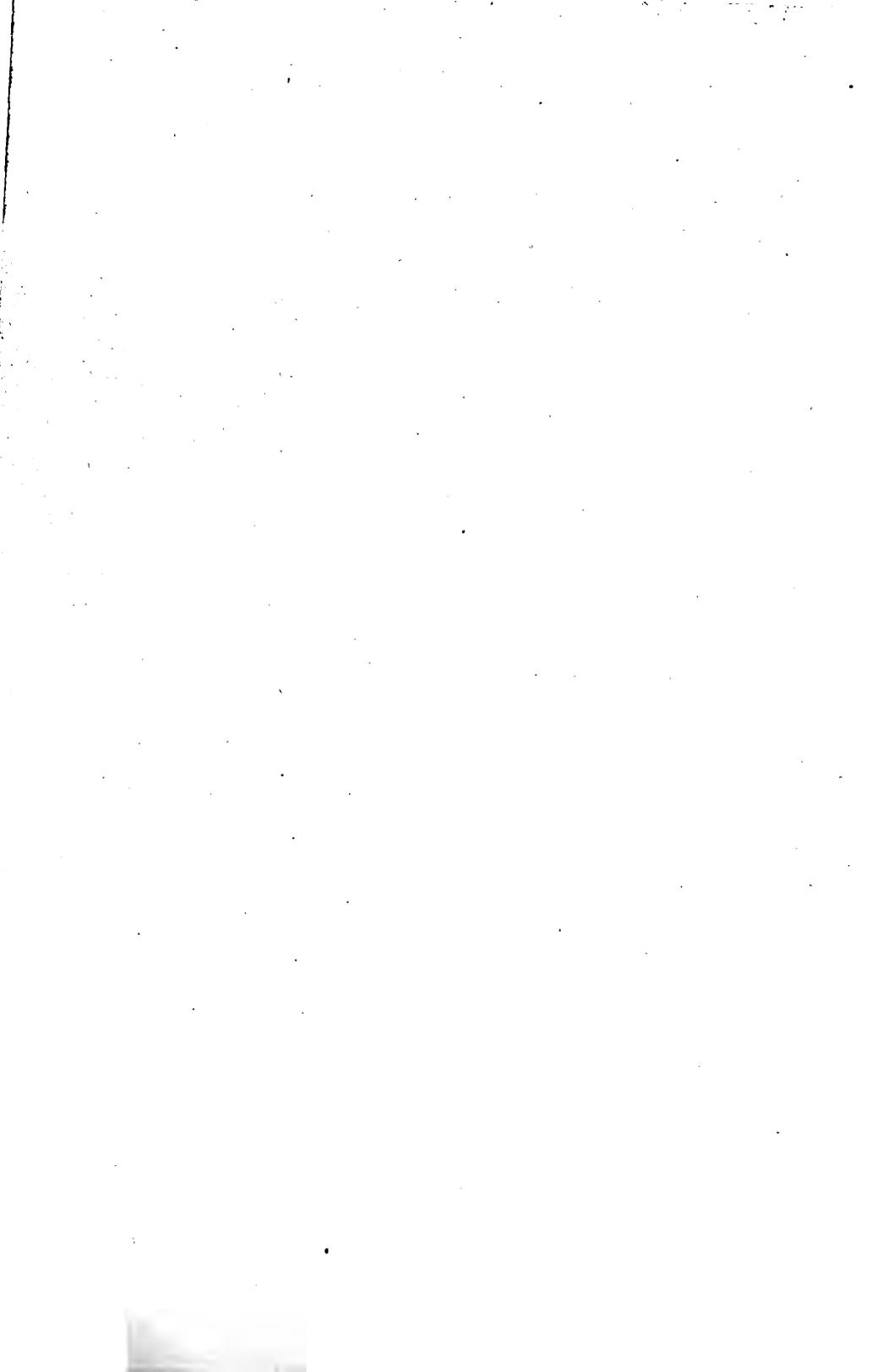
Gift of \$5000 from the children of Mrs. Denny,  
at her request, "for the purchase of books for the  
public library of the College."







VOLUME IX



# OPERE FILOSOFICHE

DI

ROBERTO ARDIGÒ



PADOVA  
ANGELO DRAGHI EDITORE

1903

Phil Hobbs. 1. 2



*Denny fund*

---

PADOVA - STAB. PROSPERINI - 1903

---

XXV.

L'IDEALISMO DELLA VECCHIA SPECULAZIONE

E

IL REALISMO DELLA FILOSOFIA POSITIVA

---



## AVVERTENZA

---

*Questo scritto fu stampato la prima volta nella — Rivista di Filosofia e Scienze affini — di Bologna (1902, Anno III, Vol. VI, n. 1, 2 e 3), preceduto dall'avviso seguente :*

*Il mio scritto di un anno fa, col titolo Il pensiero e la cosa, sembrò a qualcuno riuscire alla conclusione, che, essendo la dottrina scientifica della relatività delle idee la base della filosofia positiva, questa, per conseguenza necessaria, debba essere inconciliabile col realismo. Di qui la mia risoluzione di accingermi a trattare l'ardua e capitale questione. Il lavoro non può non avere in sè i segni della senilità, avendo io finito di scriverlo proprio il giorno che compivo il settantaquattresimo anno della mia età ; e, se ardisco tuttavia di pubblicarlo, è per la speranza che il cortese lettore sia disposto ad usarmi indulgenza.*

---





## PARTE PRIMA

---

1. Si danno, come a tutti è noto, tre ordini ben distinti di fatti della coscienza; e cioè, quello delle percezioni esterne, quello delle percezioni interne, e quello delle riproduzioni memorative delle une e delle altre.

Pel fatto della percezione esterna si esige, che un oggetto stimoli un organo periferico del senso, e che a questa stimolazione succeda una relativa reazione del cervello. E pel fatto della percezione interna si esige, che un organo non periferico sia analogamente eccitato per la stimolazione onde funziona, e sì che analogamente ne sia provocata la relativa eccitazione cerebrale. Anche per la riproduzione memorativa, perchè abbia luogo, si esige un fremito organico; si esige cioè, che si riattivi nei centri il ritmo della eccitazione impressa innanzi per causa periferica.

E così, in ognuno dei tre detti ordini, la psichicità propria del fatto della coscienza è sempre in corrispondenza

colla meccanicità opposta del fatto fisiologico e fisico, che quindi necessariamente suppone. E in quel diverso modo, dal quale dipende che sia del primo, o del secondo, o del terzo dei detti tre ordini.

2. Come già dicemmo, il contrapposto meccanico della psichicità del fatto cosciente della percezione esterna è l'apparecchio organico periferico esterno colle sue centralità interne, e lo stimolo di fuori, e il funzionamento e l'azione loro. Il contrapposto meccanico nella percezione interna è l'apparecchio organico internamente vigente colle sue centralità dei nervi e del cervello, e il suo funzionamento. Il contrapposto meccanico nella riproduzione memorativa è l'apparecchio centrale, le cui parti diverse sono tratte a funzionare per la dipendenza che hanno le une dalle altre.

La diversità della contrapposizione, come dico, fa che il fatto della coscienza sia del primo, del secondo, o del terzo degli ordini ricordati. Colla contrapposizione dell'apparecchio periferico esterno e dello stimolo di fuori la psichicità apparisce in relazione con un dato organo del senso e coll'oggetto, altro da questo, che lo stimola; importando per ciò la concezione della esistenza a sè dell'oggetto medesimo. Colla contrapposizione dell'apparecchio internamente vigente, comunque stimolato di dentro, la psichicità apparisce in relazione solo con esso. Colla contrapposizione dell'apparecchio centrale, comunque diffondente la sua azione sulle sue dipendenze, non essendo questa contrapposizione avvertita, la psichicità apparisce nudamente da sè, e senza la sua relazione con checchessia.

3. In ciascun individuo il contrapposto meccanico si diversifica da quello di tutti gli altri individui ; e così pure, in conseguenza, quello psichico relativo : avendosi poi così la controprova più indubitabile che l'atteggiarsi dell'uno va di conserva coll'atteggiarsi dell'altro, e come se si dicesse, che varia l'effetto variando la sua causa.

Come non si danno due individui che siano somaticamente identici, per cui, mettiamo, le corde vocali dell'uno si diversificano da quelle dell'altro, così è da dire del cervello di un uomo in confronto con quelli di tutti gli altri. E da ciò proviene, che anche le psichicità di un individuo siano sempre diverse da quelle di tutti gli altri, come la voce per la diversità delle corde vocali. Ai tipi somatici diversi delle varie razze umane corrispondono tipi psicologici diversi. Analogia di tipo psicologico si ha colla analogia del tipo somatico, come nei discendenti di una famiglia. Le modificazioni somatiche indotte dall'esercizio e dall'abitudine importano di pari passo modificazioni psicologiche. Nell'individuo medesimo, colle variazioni somatiche, che si verificano in esso, da età a età, da momento a momento, si hanno corrispondenti variazioni nella sua psiche. E nella psiche così si rispecchiano inevitabilmente le condizioni meteorologiche, l'alimentazione, le cure della professione, le cose che si dà che si sperimentino, e così via senza fine.

E questo rispecchiarsi non è da intendere solo per le semplici dirette percezioni dei dati singoli offrentisi nell'organismo e fuori, ma anche per le idee astratte, che ne risultano ; e in modo che sia assurda l'idea della assoluta identità dell'astratto in due persone. Ed è da intendere anche per la stessa movenza logica generale del pensiero,

come dimostro nel mio scritto — *Relatività della logica umana* — inserito nel Vol. III di queste mie *Opere filosofiche*; e come apparisce luminosamente nell'assetto sociale tanto differente nei diversi popoli, nei diversi tempi del popolo medesimo, nei prodotti loro dell'industria, dell'arte, delle lettere, delle scienze. La psichicità è sempre quella umana, poichè il fisico è sempre quello umano. Sempre umano il fisico, ma sempre variato. Sempre umana la psichicità, ma sempre necessariamente variata anch'essa.

4. E gioverà, a far risaltare in modo speciale la contrapposizione in discorso, che la consideriamo nel funzionamento psico-fisico volontario.

Lo stesso fatto psichico del volere ha il suo contrapposto meccanico in ciò, che esso si avvera in forza di un atteggiamento organico, e come la manifestazione cosciente di esso. E spiego questo, riportando un tratto di un mio libro <sup>(1)</sup>: « In generale si crede che la volontà preceda il movimento organico. Questo è un grave errore. Se alzo il braccio per un atto della mia volontà, si crede che avvenga prima l'atto psichico del senso di volere, e poi l'atto fisiologico determinante l'alzata del braccio. Il fatto accade precisamente nel senso inverso. Sarebbe bello che uno dicesse, che il dolore di ventre precede la irritazione degli intestini. In una parola, il senso della volontà (come tutti gli altri sensi) ha luogo dietro la eccitazione organica relativa. Il movimento del braccio dipende dalla contrazione dei muscoli, che ne fanno girare le ossa; la contrazione dei mu-

---

<sup>(1)</sup> *La Scienza dell' Educazione*, Padova, Fratelli Drucker, 1893 pag. 344, 45, 46.

scoli è determinata dall'azione dei nervi sopra i muscoli; l'azione dei nervi è determinata da quella del centro motore al quale fanno capo; l'azione di questo centro motore dipende dalla eccitazione ricevuta da quel centro, che funziona nell'operazione detta volontaria. E l'azione di questo ultimo centro ha la sua causa determinante nelle altre parti cerebrali che possono influire su di esso. Ora poi, se queste parti cerebrali determinano l'azione del centro, che funziona nella operazione volontaria, l'azione stessa determina il senso che l'accompagna e che si dice il senso del volere. Ma, siccome noi ci accorgiamo solo del senso, e non dell'organo che lo dà, e vediamo che dopo quel senso si ha il movimento del braccio, così noi riteniamo erroneamente, che il senso del volere sia a capo della serie causativa, e da esso dipenda il movimento medesimo. Il che vogliamo rappresentarci meglio con un esempio. Abbiasi un biroccino a cui sia attaccato un cavallo munito di collana con campanelli. Alla prima frustata il cavallo parte, e tira il biroccino, facendo risuonare i campanelli. Perchè il veicolo si muove? Perchè il cavallo lo tira. Anche però non vedendo il biroccino a muoversi, noi ci accorgeremmo subito del suo muoversi dal suono dei campanelli. Non è a dirsi per questo che sia il suono che determina il movimento del veicolo, sibbene il suono è un effetto del movimento, è un fatto che l'accompagna e che ci avverte che il biroccino si è mosso. Nella stessa maniera il senso della volontà non è altro che il suono, il quale ci avverte che il centro motore è in azione ed è in corso l'effetto fisiologico di esso sulle parti dipendenti ».

All'atteggiamento suddetto poi, al quale si accompa-

gna il senso del volere, conseguono effetti meccanici diversi secondo il caso: e a questi conseguono atti di coscienza, o del primo, o del secondo, o del terzo degli ordini sopradetti; atti di coscienza quindi che sono la contrapposizione dei moti organici in forza dei quali sono determinati.

L'atteggiamento organico, che si manifesta nella psichicità del volere, esercita la sua azione sui muscoli volontarj per mezzo dei nervi efferenti, che li governano: per mezzo di questi nervi, che si prestano via via meglio in ragione che, ripetendosi i tentativi, si stabilisce la disposizione a muovere i muscoli distintamente e per ordine. Il bambino riesce a comandare volontariamente la sua locomozione quando è pervenuto, esercitandosi, a far cadere il comando regolarmente sui nervi, per mezzo dei quali si ottiene. Così nella operazione della scrittura. Così nella operazione di atteggiare le corde vocali secondo la nota che piaccia di emetterne. E così per tutte le altre infinite.

Analogamente deve essere per le operazioni volontarie intracerebrali. Volontariamente vado in cerca di una idea, dirigo una serie di pensieri, ne impedisco un'altra, e così via. Deve dunque pensarsi: primo, che nel corpo del cervello si diano delle fibre funzionanti per la volontà, come i nervi volontarj nel resto del corpo; secondo, che l'atteggiamento organico che si manifesta nel volere muova e diriga quello che si manifesta nella ideazione, ossia negli atti di coscienza del nostro terzo ordine. E così tra questi sono da distinguere quelli spontanei, o puramente riflessi, come i movimenti del cuore e gli altri analoghi, da quelli volontarj, come i movimenti degli arti; risultando quindi

per gli stessi atti coscienti del terzo ordine, oltre la contrapposizione pei riflessi, anche quest'altra pei volontarj.

Assai più palese è questa contrapposizione del genere degli atti volontarj nel caso degli atti coscienti dell'ordine secondo. Volontariamente faccio scomparire la psichicità del sentimento doloroso di una parte interna del corpo, o faccio comparire quello del sentimento piacevole di essa, applicando dei mezzi materiali adatti all'uopo; sia di azioni fisiologiche (come sputando, tossendo, respirando forte, emettendo i resti delle elaborazioni organiche, facendomi levare un dente, ecc.), sia di materialità esterne (come i cibi, le bevande, le medicine, i vestiti, accostandomi al fuoco, ritirandomi all'ombra, ecc. ecc.).

Ed evidente poi soprattutto è la contrapposizione in discorso nel caso dei fatti di coscienza dell'ordine primo. La visione volontaria di un oggetto, non avendolo con me, avviene solo, se me lo sono procurato. La mobilità dell'occhio ha la sua ragione precisamente nella contrapposizione, di cui parliamo. Muovo l'occhio perchè si trovi rivolto convenientemente. E così dicasi del poterlo chiudere. E così dicasi degli strumenti coi quali posso aiutarlo. Analogamente succede per tutti gli altri sensi esterni. Il fatto della locomozione ha la sua ragione precisamente nel bisogno di portarmi dove si trova l'oggetto che è il contrapposto di una psichicità.

5. E qui, prima di soggiungere ciò che si attiene più strettamente all'argomento di questo scritto, sarà bene, *come parentesi*, profittando delle osservazioni che sono suggerite da quanto dicemmo dell'atto volontario, e anche perchè,

discorrendosi dall'atto psichico, siano poi sempre in seguito tolti i malintesi che ancora dominano nella psicologia, sarà bene, dico, intercalare alcune considerazioni di capitale importanza, e che dimostrano come, alla luce della scienza positiva, la questione gnoseologica dà una prospettiva diversissima da quella offrentesi nella psicologia tradizionale.

Come vedemmo, il fatto dell'azione volontaria ci si presenta sotto due aspetti in opposizione l'uno con l'altro per quanto riguarda la cognizione che possiamo averne, ma che effettivamente (*e si chiarirà questo meglio in seguito*) sono la realtà medesima atta a rivelarsi per due vie diverse, onde riescono (ma per questa ragione solamente) due entità qualitativamente inconciliabili: come la fiamma, che, pure essendo sempre la medesima realtà, percepita dal tatto, si rivela siccome una entità qualitativamente diversa da quando è percepita dalla vista.

Il fatto dell'azione volontaria si presenta, dicevamo, sotto due aspetti: sotto l'aspetto della meccanicità della funzione fisiologica dell'organo cerebrale, e sotto l'aspetto della psichicità del senso che se ne ha. Ed emerge da questo che, siccome nella meccanicità della funzione fisiologica dell'organo cerebrale non si ha un dato statico, ma un dato dinamico, così lo stesso è da dire della psichicità del senso che se ne ha, il quale pure è da considerarsi, in tutto e per tutto, un dato dinamico e non un dato statico, come nella vecchia psicologia e nella volgare opinione è generalmente considerato l'atto psichico, o l'atto cosciente rappresentativo. L'azione volontaria, nella meccanicità suddetta, non è, ma si fa, essendo il suo durare un passare continuo da quello che era prima a quello che va diventando dopo. E lo stesso

è da dirsi del senso che se ne ha. Esso, non è, ma si fa, essendo il suo durare, del pari, un passare continuo da quello che era prima a quello che va diventando dopo.

E ci giovi alla illustrazione di questo l'esempio della fiamma del gaz sul beccuccio di una lampada. Questa fiamma alla chimica apparisce una cosa (e analogamente a quanto si direbbe della meccanicità dell'azione volontaria); e un'altra cosa la fiamma medesima apparisce al senso della vista (e analogamente a quanto si direbbe della psichicità dell'azione volontaria stessa). Per la chimica la fiamma è il succedersi continuo di nuove molecole di gaz, che, all'uscire dal beccuccio, si arroventano per la combinazione coll'ossigeno dell'aria, e poi subito scappano raffreddandosi e lasciando il luogo alle successive. Per la vista la fiamma medesima è una luminosità che apparisce sempre nello stesso luogo, e che, pur variando tanto o quanto continuamente sempre, presenta una certa figura sempre presso a poco eguale: questa figura, che viene a ritenersi la medesima da momento a momento e come luminosità e come figura, mentre in realtà, e alla osservazione più attenta, non lo è, riducendosi la medesimezza alla media indistintamente ricordata delle sensazioni effettivamente prodottesi. Se, invece di fiamma del gaz sotto l'aspetto chimico, diciamo atto volontario sotto l'aspetto meccanico-fisiologico, e, invece di veduta della fiamma stessa, diciamo la coscienza che si ha dell'atto volontario medesimo, ci riesce facile di avvertire, come in questa coscienza, analogamente a quanto succede per la vista, i momenti somiglianti della sensazione si sovrappongono, confondendosi nell'abbaglio di una sensazione unica che persista sempre la medesima, malgrado che realmente

ad ogni istante si muti in se stessa col mutarsi del suddetto atto fisiologico nel quale è la sua ragione.

Ma poi, ciò che è risultato così dalla considerazione del senso dell'atto volontario è da ritenersi anche per qualunque altro genere di sensazioni e quindi per qualunque altro atto psichico. E non vi può essere dubbio, dal momento che anche qui si tratta di una psichicità che diviene in ragione che va svolgendosi la corrispondente funzione fisiologica.

6. Un atto cosciente qualsiasi adunque non è un dato statico, o una pura rappresentatività fissa e inerte come la immagine prodotta e lasciata dal fotografo, ma è un dato dinamico, la cui esistenza è una successività di momenti variati, e colla ragione, da una parte, di essere l'effetto delle forze che lo producono, e dall'altra, di essere la causa degli effetti ad esso conseguenti. E così questa proprietà, di essere una forza produttrice di effetti, non si trova solamente nelle volontarietà, ma anche in quelle che si considerano quali semplici rappresentatività: le quali dalle volontarietà si differenziano solo come nella fisiologia le funzioni esercitate per mezzo dei muscoli lisci si differenziano da quelle esercitate per mezzo dei muscoli striati.

Ed è con questo che si può spiegare il fatto dell'associazione mentale. Un'idea che si presenta è l'apparire cosciente della funzione organica a cui corrisponde; e, come questa funzione organica ha nell'organismo quella che le consegue, così deve per necessità averla l'idea nello specchio psichico di essa. Non si tratta del succedersi puro

e semplice di una idea, intesa siccome la semplice rappresentatività della vecchia psicologia e della credenza volgare, ad un'altra, che sarebbe un fatto senza la sua causa; onde poi riescono affatto inesplicabili alcune delle leggi assegnate dai psicologi associazionisti, come, ad esempio, del ripetersi una serie nel senso progressivo e non nel regressivo; si tratta invece di un dinamismo causativo che si rivela coscientemente nei momenti successivi del suo lavoro e sì che, se in uno di questi dà una sua apparenza, nel successivo ne dà quella che le consegue.

E anche qui, a illustrazione maggiore di quello che diciamo, e a correggere le idee tradizionali errate in proposito, dobbiamo fare alcune considerazioni.

7. Il reale, come dicemmo, si presenta sotto due aspetti; cioè sotto i due già indicati: e ripeto che in seguito ciò spiegheremo più largamente. Ma vediamo come si debba intendere precisamente l'uno e l'altro dei detti aspetti.

In primo luogo dirò, come io abbia sempre ammirato l'ingenuità di quelli (e sono tanti) che si immaginano che il cervello funzioni così, che una data cellula di esso accolga in sé una data idea, e che quindi sia atto a contenere tante idee quante sono le cellule. E tale immaginazione è poi suggerita anche dal ritenersi essere l'idea una unità impartibile, come diremo in seguito a suo luogo. Nel funzionamento in discorso non si può supporre una attività isolata di una cellula, che sarebbe un'eresia fisiologica, ma è da pensare ad un risentimento sinergico di un certo numero più o meno esteso di parti del cervello, come, accadendo l'ondeggiamento, per quanto tenue e ristretto, della

superficie dell'acqua di uno stagno, nel fatto concorre un numero più o meno grande delle sue molecole. Anzi poi, come, producendosi in tale superficie contemporaneamente ondeggiamenti diversi, i singoli possono mantenersi senza che siano elisi dagli altri, e in modo che la molecola medesima si presti nello stesso tempo e per gli uni e per gli altri, così è da pensarsi del funzionamento delle cellule cerebrali. Devono essere molte insieme a produrre la coscienza di una rappresentazione; molte, che poi con altre concorrono anche per una rappresentazione diversa. Ed è con ciò che è da spiegarsi l'attitudine del cervello a quella infinità di atti psichici che l'esperienza ci attesta.

In secondo luogo, in relazione al fatto memorativo, la condizione relativa della meccanicità è da intendere come è pensata dai fisiologi per quella che essi chiamano, la memoria degli organi. Se uno si è addestrato a pronunciare la lettera *P* (e bisognò un esercizio, e anche lungo, per questo), anche quando non la pronuncia resta negli organi relativi di esso una certa disposizione, e ben durevole: quella disposizione per la quale si dice, che esso ha l'attitudine a pronunciare quella lettera. Negli organi si trovano attitudini che si hanno dalla nascita, e quindi indipendentemente da un esercizio apposito per produrle, come quelle dei moti del cuore, degli intestini e via discorrendo. Ma anche qui si ha l'analogo della disposizione prodotta dall'esercizio, perchè in questo caso possiamo riportarci all'esercizio degli individui e delle specie precedenti. Similmente si deve pensare del fatto memorativo psicologico. E non, come nella psicologia tradizionale, che fa intervenire all'uopo la facoltà misteriosa della coscienza

a rimettere in luce le idee che si siano per poco oscurate. Un esercizio produce l'attitudine al lavoro cosciente, e in forza della disposizione creata negli organi, come sopra s'è detto. E a proposito di questo scrissi una volta recentemente <sup>(1)</sup>: « Può ammettersi, che, negli elementi cerebrali, il funzionamento, una volta concepito, duri infinitamente? Io dimostro che sì con una serie di osservazioni nel Capo dodicesimo del mio libro sul *Vero*, alle quali mi rimetto, ritenendo che bastino all'uopo, malgrado che io potessi oggi aggiungerne molte altre, che, non essendo qui necessarie, mi riservo di indicare in un'altra occasione. Parlandosi poi di durata indefinita, e che possa mantenersi per tutta la vita, non si intende che, quando non la rinforzino riecitazioni sopravvenute, non se ne diminuisca via via la intensità, finò ad un minimo, e magari, in ultimo, ad una, però sempre lontana, scomparsa definitiva. E non è il caso di trovare inconcepibile il fatto del durare indefinito del funzionamento qui inteso dell'elemento cerebrale, poichè ciò è comune in ogni campo della natura, cominciando dal corpo astronomico e venendo ai minimi elementi materiali, in riguardo dei quali non si dubita che l'atomo dell'ossigeno, per esempio, finchè resta tale (e riteniamo che resti sempre) si mantenga con quel tanto e con quella forma di movimento suo intimo, pei quali ha le proprietà dell'ossigeno, e non quelle di un'altra sostanza diversa. E neanche contrasta il detto concetto, del durare indefinito del fun-

---

(1) Nello scritto col titolo: *Il meccanismo dell'intelligenza e l'ispirazione geniale*, nel volume VIII delle mie *Opere filosofiche*, pagine 150-3.

zionamento del cervello, col fatto del sostituirsi continuo in esso dei materiali onde è costituito. Questi materiali non possono subentrarvi, che assumendovi la ritmicità di quelli che ne sono di mano in mano eliminati, come in un vortice dall'acqua, che scorre, quella che vi arriva è investita dal movimento medesimo di quella che ne scappa via. E in che si può pensare che consista il suddetto funzionamento? Riporterò prima, per rispondere, qualche tratto del succitate Capo dodicesimo. — La vita degli elementi cerebrali consiste nei moti molecolari, che sono proprj di essi. È da credere, che questi moti si modifichino per l'azione delle stimolazioni producenti la funzione cosciente, e che persistano così modificati, quantunque attenuatissimi, anche dileguata la loro fase cosciente: e sì, che siano poi pronti subito a rinforzarsi di nuovo nella forma medesima ad ogni eccitazione, anche solo intercerebrale, che li affetti. E, sotto questo punto di vista, si potrebbe dire che costituiscono quella specie di coscienza velata immaginabile nell'uomo adulto, come fondo continuo delle apparsnze succedentisi nella coscienza viva propriamente detta. I moti modificati persistenti suddetti sono la base della memoria nel senso psicologico: ma sono la stessa memoria degli organi cerebrali, adoperando la parola nel senso dei fisiologi, i quali chiamano a tutta ragione memoria di un organo la disposizione da esso acquistata, per l'esercizio, ad una data funzione, fino a considerare (nella teoria della trasformazione della specie) la stessa attitudine organica di una specie superiore, come la memoria ereditaria acquistata per l'esercizio in una specie inferiore. (*Nota.* Sicchè così si potrebbe considerare, siccome non altro che una persistenza dei ritmi

determinati dall'esercizio nelle specie anteriori la stessa attitudine specifica, che l'apparecchio di un senso ha per le sue speciali sensazioni, e non per quelle producibili mediante gli apparecchi degli altri sensi). Il moto persistente in discorso è da ritenersi un moto ritmico, come, nella natura in genere, quelli ai quali si devono le proprietà specifiche delle cose, e le qualità distinte dei fenomeni, come, nell'organismo in particolare, i diversi ordini di moti vitali. — Certo non è da confondere ciò che si intende, quando si dice, il movimento di un corpo, ossia un fatto meccanico, con ciò che si intende, quando si dice, l'atto cosciente, ossia un fatto psichico. Ma ciò non esclude, che questo apparisca solamente quando si dia quello. Che se si domandasse, se il fatto psichico si verifici sempre, per quanto si attenui il fatto meccanico, intorno a ciò, mancando assolutamente la possibilità della sperimentazione diretta, non si potrebbe che avanzarne la supposizione; e ciò, da una parte, ragionando che, trattandosi della stessa specie di attività nervosa, l'effetto di essa debba essere sempre della specie medesima; e, dall'altra, allegando, contro l'obiezione della mancanza della coscienza distinta, la tenuità dell'atto, ond'esso sfugge ad essere rilevato ».

In terzo luogo, la disposizione suddetta, determinata da una stimolazione, e da un esercizio precedente, da molti non si vuole ammettere, perchè essi nel dato psicologico credono di riscontrare dei coefficienti che sembrano anteriori a ogni provocazione esterna, e indipendenti da essa; e cioè quei coefficienti che si chiamerebbero le idee o le forme psichiche innate. E tutto questo massimamente perchè, dicendosi esperienza, non intendono che quella propria

dell' uomo interamente sviluppato. Ma è da notare che, di sensazioni, l' uomo ha cominciato ad averne già da quando era ancora solo un feto, e che anche queste lasciarono la loro traccia memorativa, per la quale si rifanno poi continuamente in seguito e come un indistinto cosciente accompagnante il risentimento psicologico di un dato momento per tutta la vita. Il cumulo delle disposizioni così prodotti dal concepimento nel seno della madre, venendo fino alla vita adulta, non manca mai in appresso di fare il suo effetto in quello che si chiama *il sentimento di se stesso*, che insorge poi sempre immancabilmente con maggiore o minore vivezza alla occasione di qualsiasi esperienza esterna provocata dal di fuori, e in modo che questa si trovi sempre impiantata su quella.

In quarto luogo, come l' organismo dell' individuo è un cumulo immenso di elementi istologici, così la psiche di esso è un cumulo immenso di protoestemi, vale a dire dei risentimenti minimi degli elementi stessi istologici cerebrali. E come la combinazione diversa degli elementi istologici nei diversi organi determina la diversità della specializzazione della funzione di ciascuno di questi, così è da dire della combinazione diversa dei protoestemi per la diversità della specializzazione delle risultanti totalità psicologiche. E come il funzionamento fisiologico dell' organismo è sinergetico, vale a dire, che la funzione di una parte si accompagna necessariamente più o meno colle funzioni delle altre, così necessariamente è sinergetico il funzionamento psichico, sicchè un dato cosciente non si possa avere senza l' accompagnamento, o diretto o indiretto, o distinto o indistinto, o vivo o tenue sia pure fino all' estremo, di tutto il resto, e soprattutto

poi di quello che, come dicemmo, costituisce il sentimento del Me. E così, come la correlazione tra le diverse parti organiche importa che la funzione dell'una determini la funzione dell'altra, ovvero sia una forza che agisce, e collo agire è la causa di un effetto, ciò ricompare nel giuoco stesso degli atti coscienti, i quali, come dimostro nel mio libro sul *Vero*, sono in pari tempo rappresentazioni e sentimenti, e, come chiarisco nel mio libro della *Morale dei Positivisti*, sono delle vere *impulsività*. Ricompare, come dico, negli stessi atti coscienti la ragione di forza e di causa, e sotto le forme diverse dell'istinto, della tendenza, della aspirazione, del desiderio, dell'amore, dell'odio, della simpatia, della avversione, del volere, del proposito, e così via; perchè, rispondendo (per la medesimezza della realtà che vi si manifesta) l'aspetto cosciente all'aspetto meccanico, di quello viene pure ad essere proprio il rapporto causativo che si constata in questo.

8. Ma un'altra osservazione, e non poco importante, è ancora da fare in proposito prima di chiudere la presente nostra parentesi.

Riferisco l'esperimento di un fatto ottico, comune, e analogo a infiniti altri anche dei sensi fuori di quello della vista. È di notte, sono coricato a letto, e ho ancora la candela accesa a lato. Mi volto verso di essa e ne guardo un poco la fiamma intanto che mi dispongo a spegnerla, e la spengo. Spenta la fiamma, ne perdura l'immagine netta e viva nell'occhio per un certo tempo, poi ne diminuisce la vivezza facendosi sempre minore, finchè scompare, sottraendo nel posto di essa una oscurità marcata della forma

medesima, mentre poi all'intorno si fa un certo chiarore, e poi, cessando anche questo, per alcuni istanti, qua e là balenano in giro dei punti mobilissimi a colori diversi: finché poi tutto si acquieta. Ora io dico: se ad una data stimolazione tien dietro una certa sensazione, e cioè il cervello risponde allo stimolo, funzionando in modo da prodursi quel fatto cosciente, questo funzionamento cerebrale, e quindi questo fatto cosciente consecutivo, deve essere analogo al detto sopra dello sperimento esposto, trattandosi di funzionamenti analoghi. Avrò dunque anche qui, prima una immagine netta e viva, poi il progressivo suo indebolimento, poi il negativo di esso contornato da risentimenti, che subito in fine pure svaniranno. Ma anche le deformazioni qui dette, sottentranti alla sensazione prima, malgrado la tenuità grande alla quale si riducono, non possono non lasciare la traccia loro, ossia quella disposizione per cui siano rinnovabili e ricordabili coscientemente, e anche in modo distinto, quando, mancando atti coscienti più forti inibitori, si offrano condizioni favorevoli e quali troviamo che si presentano nel sogno, in certi stati affettivi, in certe anomalie patologiche.

E di ciò è da tener conto per rendersi ragione delle deformazioni delle immagini nel sogno, e di certe stravaganze psicologiche, e in genere per ricredersi del pregiudizio comune, che gli atti coscienti siano costituiti solamente dalle forme forti e normali primitive delle sensazioni, e che il corso del pensiero dipenda solo da queste. Quanto invece vi entra delle riproduzioni memorative di funzionamenti successivi, come dicemmo, a quelli direttamente provocati dalle stimolazioni periferiche! E con quali effetti di rappresentazioni e stati di coscienza in mille modi alterati! Massimamente poi nella

assenza di eccitazioni periferiche, che inibiscono la coscienza attenuatissima delle riproduzioni per semplice lavoro intracerebrale. Nella quale assenza, come nel sogno, o anche solo nella oscurità silenziosa, è dato rilevare, come le riproduzioni in discorso siano per lo più momentanee, e di uno scatto o lampeggiamento di un istante, e non durevoli, come quando, essendo continua l'azione di uno stimolo sopra un organo, questo ne è fatto funzionare per un certo tempo; ed è dato rilevare allora, come, insorgendo qua e là da diversi punti, e insieme (e in modo anche anormale per lo stato fisiologico speciale degli organi nel sonno) risentimenti membrativi diversi, rappresentazioni variate, queste si combinino e si deformino per ciò nei più strani modi, e determinino delle serie associative di pensieri affatto insolite e mostruose.

9. Ma, tornando ora finalmente di nuovo (chiusa la lunga parentesi) al nostro discorso precedente, si domanderà: e che sono dopo tutto in se stessi i *contrapposti* sui quali tanto si è insistito; questi contrapposti, che poi nella parentesi soggiunta, anticipando in certo qual modo la risposta, abbiamo chiamato, invece, gli *aspetti* della realtà medesima?

Ecco la gran questione; dalla soluzione della quale dipende in fine che si decida tra l' Idealismo e il Realismo. E per venire a questa soluzione premettiamo prima alcune considerazioni necessarie all'uopo.

Un dato oggetto particolare qualunque della natura è un piccolo tutto, che sussiste insieme con tutti gli altri infiniti che la costituiscono, ed essendo in sè attivo mercè la forza, che, dagli altri, che lo attorniano, gli è trasmessa: o direttamente dai prossimi, o indirettamente dai più lontani;

e come un centro in cui converge l'attività diffusa nell'essere tutto quanto. La colonna di un barometro, nel momento che si guarda, dice la temperatura ambiente e il peso incombente dell'aria. E quella e questo sono determinati dalle forze vigenti intorno da presso, e in conseguenza di quelle vigenti lontano, fino al sole, fino al resto infinito dell'universo.

La forza riflettentesi dall'universo in un dato oggetto particolare, primo, *vi è un certo tanto*, come è un certo tanto l'oggetto; secondo, *vi si specifica*, assumendovi una forma propria; terzo, *vi si avvera in una infinità di minimi*, tutti pure speciali, di forza; quarto, *vi si unifica*, concertandosi in un accordo di questi minimi.

Ma poi in ciascun oggetto i minimi suddetti, o sono le attività costanti, che vi si mantengono siccome il concerto stabile per cui esso, e rimane l'oggetto medesimo, e va svolgendosi nell'ordine della sua specialità; o sono delle attività accidentali, atte, sia a rinforzare ed aiutare e mantenere nel dinamismo loro quelle costanti, sia a contrastarle, alterandole o distruggendole: provocando insomma delle attività che non si avrebbero coi soli minimi primi suddetti; e con effetti, quando durevoli, quando momentanei. Le prime sono un concerto che si trova essere la proprietà ingenita dell'oggetto, sicchè appaiono come sue essenzialità emananti dalla sua intimità; le altre sono accidentalità subite dall'oggetto medesimo secondo il caso dell'incontro fortuito di uno o di un altro degli oggetti che esistono allato ad esso.

Se, ad esempio (e prendendo questo fra gli infiniti analoghi), vedo che la Mimosa pudica si sviluppa secondo le

forme proprie della sua specie, penso subito all'effetto delle sue proprietà ingenite; mentre, quando vedo che essa, essendo stuzzicata da un qualche oggetto esterno, ripiega le sue foglioline e le sue sottili ramosità, penso all'effetto accidentalmente indotto per l'azione casualmente prodotta da ciò che non è la stessa Mimosa. Se, per un altro esempio, un Corpo celeste entra accidentalmente nel dominio di un sistema cosmico, ne subisce l'azione in modo da acquistare la proprietà stabile di muoversi in ordine ad esso, deviando però un poco casualmente nel caso della vicinanza di un astro che lo attiri.

In conclusione, l'attività di un oggetto, sia quella stabile, sia quella accidentale, è la importazione in esso di una attività di fuori, la quale, specificandovisi, vi diventa una attività sua, o, per dirlo altrimenti, una sua *interiorità*. È la Mimosa pudica stessa che agisce a svilupparsi secondo le forme proprie della sua specie, ed è pure essa stessa che agisce a ripiegare le sue foglioline e le sue sottili ramosità quando è stuzzicata dal di fuori; ed è il Corpo celeste stesso che, come ha assunto il suo movimento stabile in un'orbita nuova, così ne devia alquanto nel caso della vicinanza di un astro che lo attiri.

Se non che poi, se la forza, onde agisce un oggetto, e che è la sua interiorità, è, come pure dicemmo, la somma dei minimi importati dal di fuori, questi minimi però vi si trovano in concerti dinamici distinti. I minimi, onde è determinata l'attività stabile, nello stesso interno dell'oggetto, non sono quelli stessi, onde vi è determinata l'attività accidentale. Questi non vi sono posseduti per la stessa via che

i primi, non vi persistono egualmente, non vi funzionano allo stesso modo.

La somma dei minimi, onde la Mimosa pudica si sviluppa nelle forme proprie della sua specie, è ben altro da quella onde raggrinza le foglie e ritira i sottili suoi rami. Questa non è in essa se non quando per caso sia esternamente stuzzicata, e presto, lasciata stare, cessa di agire, e, quando agisce, la sua funzione è quella speciale, affatto diversa dalla stabile, delle contrazioni suddette. E così la somma dei minimi, onde il Corpo celeste si mantiene nella sua orbita normale, è ben altra da quella, onde qualche volta, ora in un modo ora in un altro, secondo la diversità del caso, un poco ne diverge. Questa non è in essa quando non si dia il suo avvicinamento fortuito ad un astro che lo attiri, e presto, tolto questo, cessa di agire, e, quando agisce, la sua funzione è quella speciale del detto divergere, affatto diversa dalla stabile del muoversi nella sua orbita normale.

10. Ora, passando dalla considerazione dell'oggetto naturale in genere a quella dell'oggetto particolare, che qui ci interessa, cioè dell'uomo, vediamo come in questo si verificano le condizioni sopra indicate.

Troviamo nell'uomo le attività costanti, ossia le proprietà ingenite, essenziali all'essere suo; come quelle, onde si hanno la circolazione del sangue, la respirazione, il funzionamento normale dei visceri, delle masse e delle propagini nervose, della assimilazione nutritiva, delle secrezioni, e via discorrendo.

E vi troviamo le attività accidentali, determinate dagli incontri fortuiti del di fuori: come sono quelle di una data

visione, di un dato toccamento, di un dato odoramento, di una data audizione, di un dato assaporamento.

Le prime servono a mantenere l'organismo nell'essere suo e a svilupparlo nelle forme proprie della sua specie. Le seconde, a determinare azioni momentanee, fortuite; come di muovere gli arti ora in un modo ora in un altro, di chiudere o aprire gli occhi, di tendere gli orecchi ai suoni interessanti o di sottrarli a un suono molesto, di offrire o negare il naso e la bocca secondo il caso, agli odori e ai sapori: tutte cose che si fanno accidentalmente e per effetto della presenza casuale di esteriorità, come il ritrarsi delle foglioline e dei ramoscelli della *Mimosa pudica*, come il divergere alquanto dall'orbita normale del Corpo celeste.

E così anche nell'uomo, essendo, tanto le attività stabili, quanto le accidentali, tutte del pari delle sue interiorità, pure le une si distinguono dalle altre, essendochè la somma dei minimi onde risultano le prime è posseduta per altra via che quella onde risultano le seconde, e persiste e funziona diversamente da essa. La somma delle prime risiede nell'uomo dalla nascita, e continuando sempre e ininterrottamente per la esistenza stessa dell'organismo; la somma delle seconde proviene dalle incidenze fortuite del di fuori, e cessando al cessare di esse, e per atti momentanei in relazione a queste.

11. Ma poi nell'uomo, a differenza degli oggetti naturali inanimati, i minimi della attività, sia stabile sia accidentale, si presentano, e come funzionalità fisiologiche, ossia come movimenti, e come funzionalità psicologiche, ossia come atti coscienti. E diciamo così, lasciando da parte la questione,

che qui non interessa, se coscienti si presentino tutti, o no, e quali condizioni si richiedano perchè il minimo dell'attività dell'organismo umano si presenti anche come cosciente.

E poichè questo minimo dell'attività dell'organismo umano si presenta anche come cosciente, del minimo cosciente si dovrà dire quello che dicemmo sopra del minimo della attività in genere.

I minimi coscienti adunque sono la forza *trasmessa* nell'uomo, o indirettamente o direttamente dall'esterno, e che vi si è *specificata*. E questi minimi così trasmessi e specificati si concertano insieme in totalità diverse, come esige la struttura dell'organismo: e a quel modo che la forza della caduta dell'acqua trasmessa alle pale di una ruota idraulica e comunicata al meccanismo mossone di un telajo Jacquard, si spartisce nei movimenti molteplici e diversi delle sue parti, per riunirsi poi in modi diversi nella totalità unica del lavoro prodottone, voglio dire del drappo a disegni, che se ne ricava. Sì, concertano, diciamo, i minimi coscienti in discorso in quelle totalità che si chiamano i sentimenti, le volizioni, le idee, i concetti, le rappresentazioni mentali e via dicendo: essendo un errore grossolano quello comunissimo (ed eredità platonica della filosofia tradizionale) che in questi, anzichè di combinazioni accidentali di elementi agglomerati in numero ora maggiore ora minore, e che riescono ora in un modo ora in un altro secondo il caso del connettersi, si tratti di entità che non possano darsi se non così intere, e proprio quali esemplari delle cose, eternamente tali.

Ognuno dei minimi in discorso, essendo il fatto della coscienza in cui consiste, si afferma e si pone per se stesso. Ognuno è il fatto emerso nell'organismo per la forza, che,

investendolo da altro, vi si è trasformata in quell'atto cosciente, il quale così viene ad essere rappresentativo, in modo relativo, dello stesso altro causatore: a quel modo, pure tutto relativo, che il bollire dell'acqua in un vaso, essendo la trasformazione in essa della forza propria della fiamma che l'ha riscaldata, è rappresentativo di questa fiamma. E, come il bollire attesta la fiamma per se stesso, e indipendentemente da altro, così il minimo cosciente attesta ciò che lo cagiona. Se nell'acqua, oltre il bollire prodotto dalla fiamma, ho anche l'ondeggiare prodotto dalla caduta in essa di una pietra, il fatto primo è quello che è indipendentemente da quello che è il secondo; e così, come il primo dice da sè l'azione della fiamma, il secondo dice, pure da sè, l'azione della pietra. E così è di ciascun minimo cosciente. Ognuno per sè dice la sua causa, e la dice indipendentemente dall'altro, che può dire solo quell'altra sua. È assurdo pensare che un dato mentale non sia quello che è, e sia un altro. È un assurdo che, pensando una cosa, io la pensi per altro e non per essa stessa.

12. E i minimi coscienti stessi, come osservammo pei minimi della attività degli altri oggetti naturali, sono pure nell'uomo una sua interiorità. La quale però, come vedemmo per l'oggetto naturale in genere, anche nell'uomo non importa che i minimi dell'attività stabile non si distinguano, e perfettamente, dai minimi dell'attività accidentale, per la provenienza, per la persistenza, per la funzione.

I minimi della attività psichica stabile sono dati nelle percezioni interne, ossia nei fatti coscienti di quello che dicemmo il secondo ordine di essi. I minimi della attività

psichica accidentale sono dati nelle percezioni esterne, ossia nei fatti coscienti di quello che dicemmo l'ordine primo. Essendo continua l'eccitazione degli organi interni producentesi pel funzionamento fisiologico dell'organismo sempre presente a se stesso, anche le percezioni relative sono continue; onde proviene, che i minimi che si hanno in esse costituiscono quella che dicemmo, l'attività stabile. Costituiscono invece quella che dicemmo, l'attività accidentale, i minimi che si hanno nelle percezioni esterne, perchè queste non si producono se non accidentalmente; e cioè, quando si dà il caso dell'azione sui sensi esterni di un oggetto che ora si presenta ora no.

La circostanza poi della continuità e della presenza immancabile determina l'aggruppamento in un ordine a se dei minimi dell'attività stabile; in quell'ordine a se che io chiamo, dell'Autosintesi: e la circostanza della discontinuità e della presenza solo casuale determina l'aggruppamento in un altro ordine dei minimi dell'attività accidentale; in quell'ordine che io chiamo, dell'Eterosintesi. Nè possono confondersi i minimi dell'Autosintesi cogli altri dell'Eterosintesi, perchè quelli sono essenzialmente diversi da questi. La sensazione dell'odore di rosa è essenzialmente diversa da quella del sentirsi in vita; ed è un assurdo, come sopra notammo, non affermare e porre tale essenziale differenza. È assurdo, insomma, posta la formazione qui notata della Eterosintesi e dell'Autosintesi, non riconoscerla, e non affermarla e non porla.

E mettiamo la cosa ancor più in evidenza.

I polmoni in un uomo funzionano per la sua respirazione, hanno sempre funzionato, continueranno a funzionare finchè

vive. Per questo funzionamento egli ha il senso della respirazione, il quale per necessità è continuo come lo stesso funzionamento; ed egli quindi ne ha coscienza, non solo in quanto è la specialità di senso in cui consiste, ma anche in quanto è il continuare di esso. E, se passo davanti ad una rosa, ne percepisco il colore nel momento che sono davanti ad essa, cessando poi la percezione medesima rivolti gli occhi altrove. Il senso qui è della specialità del colore, ed è della momentaneità del suo averlo.

E fin qui non avrei se non il fatto psicologico, messo così bene in luce colla sua famosa ipotesi dal Condillac, del puro senso speciale senz'altro; ma colla circostanza, dal Condillac stesso non considerata, che quello del respirare ha il carattere della continuità, mentre quello del rosso della rosa ha il carattere della momentaneità; e che, persistendo il primo, il secondo lo accompagna; ma solo pel tempo che dura; in modo che il primo comparisce quale un che di stabile che si trova accidentalmente accompagnato da un che di transitorio.

Ma, essendo io fornito di altri sensi, per mezzo di questi riesco a farmi la rappresentazione dei polmoni (una certa estensione, una certa forma, un certo colore, e così via), e del fiore della rosa (ancora una certa estensione, una certa forma, un certo odore, e così via); e, per l'associazione inevitabile tra il senso del respiro e i polmoni da un lato, e tra il senso del colore della rosa e il fiore di essa dall'altro, il senso del respiro si connette e si riferisce ai polmoni e il senso del colore della rosa al fiore di essa. Mentre poi, anche per questi due oggetti sono necessitato a porre, là la stabilità, qui la accidentalità, poichè trovo che i polmoni

ci sono sempre, quando c'è il senso del respiro, e il senso del colore della rosa c'è solamente, quando c'è la rappresentazione del suo fiore.

Siccome poi, oltre il senso stabile del respirare associato alla rappresentazione dei polmoni, ho anche i diversi sensi stabili delle altre funzioni organiche, e di tutte insieme, e ciò determina l'associazione loro in una coscienza stabile complessa unica, così si verifica per ciò il fatto psicologico della Autosintesi, ossia della coscienza simultanea indistinta di tutti i sensi stabili suddetti, e come di una stabilità sola.

E sono qui da fare tre osservazioni — L'Autosintesi si presenta, e per ciò che si è detto, con due faccie. L'una è della somma delle sensazioni interne prodotte dal funzionamento organico; ossia ciò che si dice, l'*Io*, e si potrebbe chiamare, la faccia psichica. L'altra è della somma delle rappresentazioni formate per mezzo delle percezioni esterne; ossia ciò che si dice, il proprio *Corpo*, e si potrebbe chiamare, la faccia fisica. — Siccome però non per tutte le sensazioni interne si arriva a potersi procurare la rappresentazione dell'organo pel quale si hanno, come è il caso di ciò che si dice, il volere, il desiderio, e via discorrendo, così per queste nell'Autosintesi non si presenta che la faccia psichica. — Il piacere e il dolore, come dimostro nella mia *Morale dei positivisti* e nel libro sul *Vero* e altrove, non sono delle sensazioni specifiche a parte dalle altre, ma sono soltanto il carattere che assume una sensazione qualunque secondo che, intensivandosi, il funzionamento attivatosi in essa riesce notevolmente conforme alla normalità o disforme da essa. Sono, insomma, il carattere che può assumere tanto la sensazione interna quanto la esterna. Malgrado questo av-

viene, che si attribuiscono comunemente solo all'Autosintesi. Ciò dipende massimamente, primo, da questo, che quel carattere si osserva soprattutto nel caso delle sensazioni interne, o delle eccitazioni proprie degli organi; secondo, da questo, che, risultando la rappresentazione degli organi esterni nel maggior numero dei casi da sensazioni in apparenza indifferenti, si arriva a fare distinzione fra lo schema risultante da queste e il carattere suddetto, che si trasporta nell'Autosintesi anche perchè l'effetto dolorifico o piacevole dura nella coscienza anche rimosso l'oggetto che l'ha causato. Si trasporta così nella Autosintesi; non però si fattamente che, tanto o quanto, non ne resti appiccicato anche alla Eterosintesi, come si vede nel fatto che gli oggetti sono da noi considerati, e in se stessi, quali belli quali brutti, quali buoni quali cattivi, quali utili quali dannosi.

Analoga alla formazione della Autosintesi è quella della Eterosintesi. Le diverse sensazioni date da un oggetto esterno si compongono, associandosi insieme in un solo gruppo, che, pure richiamando il tutto dell'Autosintesi, non si confonde con essa, e solo le campeggia allato, come un diverso ed un estraneo, avente con essa solo la relazione dell'accidentalità del cadervi e della variabilità delle condizioni del suo presentarsi. E si distingue nella Eterosintesi un gruppo da un altro, poichè l'uno si forma distintamente dall'altro. Ed, essendo ogni gruppo costituito essenzialmente di sensazioni esterne, tuttavia, per l'analogia che può offrire un gruppo con quello che costituisce la rappresentazione del proprio corpo, e per la suggestione onde si è portati ad attribuirgli ciò che si pone in questo, anche nel gruppo eterosintetico, come quello di un altro uomo, e anche di un animale, e

perfino in certo modo pure di un oggetto inanimato, si introduce come elemento costitutivo una Autosintesi analoga alla propria, ma staccata da essa al pari che l'Eterosintesi nella quale si pone.

Insomma, riassumendoci, si trova, che nella psiche stanno di fronte l'una all'altra due formazioni sue, delle quali pure, come dicemmo sopra al numero 9 dei minimi dell'attività prodotta in una cosa qualunque, vale l'affermazione, che l'una non è posseduta per la stessa via che l'altra, e non funziona allo stesso modo: e vale quindi anche l'affermazione, ricordata riguardo a due sensazioni e a due fatti coscienti specificamente diversi, che l'una si distingue assolutamente dall'altra, trascendendosi vicendevolmente, per adoperare l'espressione della quale mi sono servito discorrendo dell'Inconoscibile di Spencer e del Noumenò di Kant (1). E quindi, rispetto a queste due formazioni, possiamo, come già accennammo, concludere come facemmo sopra rispetto a due dati dei quali l'uno non sia l'altro. Poichè l'Autosintesi si presenta in una forma e l'Eterosintesi in un'altra, è assurdo il pensare che l'una sia l'altra, come è assurdo che si pensi che un colore sia un suono. La cognizione riguardo all'Autosintesi non può essere che del suo essere come interna, e la cognizione dell'Eterosintesi non può essere che del suo essere come esterna. Chi dicesse impossibile la cognizione dell'Eterosintesi quale una esteriorità, dovrebbe per la stessa ragione dire impossibile anche la cognizione dell'Autosintesi quale una interiorità. Il carattere della interiorità è assunto

---

(1) Nello scritto con questo titolo, contenuto nel Vol. VIII di queste *Opere filosofiche*.

in questa in quanto è quella tale formazione, al modo che il carattere della exteriorità è assunto nella Eterosintesi in quanto è quella tale altra formazione, mentre la sensazione, tanto quella che entra nella Autosintesi quanto quella che entra nella Eterosintesi, per sè non dà, nè l'esterno nè l'interno, ma solo se stessa, e, solamente componendosi, come abbiamo detto, in gruppi distinti le sensazioni, nasce questa relazione loro di opposizione. In una parola, per negare il Non me bisogna anche negare il Me, e lasciare solo la sensazione, la quale afferma solo se stessa puramente e semplicemente.

Dicemmo sopra, al numero 9, che l'attività di un oggetto, sia quella stabile, sia quella accidentale, è la importazione in esso di una attività di fuori; la quale, specificandovisi, vi diventa una attività sua, o, per dirlo altrimenti, una sua *interiorità*. E questo nostro detto ci potrebbe essere obiettato a questo punto, osservandosi che, alla fine dei conti, per quanto differenziate tra loro, sono una interiorità tanto l'Autosintesi quanto l'Eterosintesi. E allora noi richiameremmo ciò che nello stesso luogo soggiungiamo subito, che, se la forza, onde agisce un oggetto, e che è la sua interiorità, è, come pure dicemmo, la somma dei minimi importati dal di fuori, questi minimi però vi si trovano in concerti dinamici distinti. I minimi, onde è determinata l'attività stabile, nello stesso interno dell'oggetto, non sono quelli stessi, onde vi è determinata l'attività accidentale. Questi non vi sono posseduti per la stessa via che i primi, non vi persistono egualmente, non vi funzionano allo stesso modo. E illustrammo il detto coll'esempio della Mimosa pudica e del Corpo celeste.

Ai quali qui gioverà aggiungerne un altro che ci pare non inopportuno per una ancor maggiore chiarezza della cosa.

Nell'interno di una stanza fornita di una finestra ho una camera oscura da fotografo, e sul suo vetro posteriore veggo dipingersi gli oggetti che ha dinanzi a sè nella stanza medesima, e sempre gli stessi e allo stesso modo. Ma, se una persona passa di fuori davanti alla finestra, anche questa allora si dipinge su quel vetro, ma al di là della finestra e solo quando si dà che passi, e l'una piuttosto che l'altra, se la persona non è sempre la medesima. Il dipingersi di tutto ciò è l'interiorità del vetro in discorso, ma altro è in esso la figura degli oggetti inquadrati stabilmente nella figura della stanza, altro è la figura della persona passante che comparisce solo qualche volta, e ora in un modo ora in un altro al di là della finestra.

13. Dicemmo del primo e del secondo degli ordini dei fatti della coscienza. Ora è da dire del terzo; di quello, cioè, della riproduzione memorativa delle percezioni interne ed esterne.

Tanto le percezioni esterne quanto le interne si riproducono memorativamente; e cioè senza l'eccitazione presente dell'organo, pel quale prima furono prodotte; e senza che apparisca la meccanicità fisiologica della quale, come dicemmo, sono la manifestazione cosciente: e in modo così che appaiano emergere indipendentemente da questa meccanicità, e da un fondo altro affatto da essa.

Riproducendosi poi memorativamente una percezione interna, questa, per l'associazione stabilitasi, si accompagna colla somma di tutte le altre, siano esse o le sensazioni

attuali o anche solo loro riproduzioni memorative. Si accompagna a queste e comparisce in questo accompagnamento come nel campo nel quale è inquadrata.

Analogamente succede per le riproduzioni memorative delle percezioni esterne. Una qualunque di esse emerge sempre coll' accompagnamento di altre, e più specialmente delle più prossime, come nella rappresentazione delle cose singole. Emerge, dico, con questo accompagnamento, che riesce siccome il campo in cui è direttamente inquadrata. Emerge però pure coll'accompagnamento anche di altre più o meno lontane, che perciò si presentano solo come un indistinto, o il ritmo loro generale. Notandosi però qui che tale riproduzione memorativa delle percezioni esterne è contemporaneamente collegata con quella detta sopra delle interne, in modo che lo stesso campo della percezione esterna riprodotta si inquadra alla sua volta nel campo riproducentesi della percezione interna.

La circostanza, già notata, dell'assenza del riferimento alla meccanicità fisiologica e all'oggetto eccitatore fa sì che pei fatti coscienti del terzo ordine la interiorità spicchi in modo prevalente; non tanto però che scomparisca, per quelli ai quali compete, il carattere della esteriorità. Nella riproduzione la rappresentazione è quale si è formata da prima. Il rosso non può riprodursi se non come il rosso. Una formazione col carattere della esteriorità non può riprodursi se non con questo carattere. E tale essendo il pensiero riprodotto, è assurdo ritenere che lo si pensi altro da quello che si ripresenta.

14. Somma, fondo, campo, ritmo generale, dicemmo. E che

si deve intendere precisamente per ciò che si vuole indicare con queste espressioni ?

Gli elementi associativi, che si accompagnano ad un dato cosciente, possono ripresentarsi in parte più o meno distinti; ma poi sempre questi più o meno distinti spiccano sopra il cumulo di tutti quegli altri, che rimangono così combinati da formare un indistinto solo; e ciò soprattutto mercè la prevalenza di un ritmo speciale nel quale convengano, ossia della nota comune, come dicevano gli antichi logici, spiegando la formazione dell'idea del genere. E per questo mi rimetto a quanto ampiamente esposi nel mio libro sul *Vero*.

Il ritmo comune, nel quale spiccano i particolari e le somme associative diverse delle percezioni e delle reminiscenze interiori, è dato dal senso indistinto della esistenza e della unità in cui si collegano, a formare una coscienza sola, tutti gli atti psichici; il ritmo, cioè, del reale cosciente, scevro affatto di estensione. Il ritmo comune invece, nel quale spiccano i particolari e le somme associative diverse delle percezioni e delle reminiscenze esteriori, è dato in quell'indistinto di sensazioni esterne onde risulta l'idea della estensione e della collocazione in un luogo dello spazio. Il primo si chiama usualmente, lo spirito; il secondo, la materia. E così siamo arrivati a rispondere al quesito fatto sopra al principio del numero 9 colle parole: «Ma, dopo tutto, che sono poi in se stessi i contrapposti dei quali fin qui abbiamo parlato?» Questi contrapposti, come vediamo dall'analisi fatta, non sono, essi stessi, se non fatti coscienti. L'uno, un generico comune delle percezioni interne; l'altro, un generico comune delle percezioni esterne.

Ma, si dirà, come sono contrapposti, se quello e questo

sono del pari fatti coscienti? La risposta è facile ed ovvia dopo quanto dicemmo sopra.

La sensazione del rosso, come ripetemmo più volte, non è la sensazione del respirare. Fra le due l'opposizione è assoluta. E' assurdo pensare il rosso non rosso, il respiro non respiro. E' assurdo pensare che l'uno sia l'altro. E ciò che si dice di queste due sensazioni è da dire di tutte le altre. E lo stesso anche delle diverse associazioni loro. Un dato tutto di associazione non è un altro tutto diverso, e quindi neanche quel tutto di associazione, che si chiama, lo spirito, è quell'altro tutto, che si chiama, la materia.

E ciò non vale solo pei fatti coscienti del primo e del secondo ordine, ma anche per quelli del terzo, del quale da ultimo trattammo. Come già osservammo, il rosso riprodotto memorativamente è ancora come il rosso prima percepito, e si presenta in opposizione col senso del respirare come nella percezione. E così dicasi delle altre sensazioni, e dei gruppi delle associazioni loro, e quindi in ultimo anche del ritmo generale dello spirito in confronto col ritmo generale della materia. La loro opposizione resta sempre, e resta sempre assurdo non contrapporli e non riconoscerli in questa loro contrapposizione.

E così, anche ai fatti coscienti del terzo ordine, e ai concetti astrattissimi dello spirito e della materia, quanto alla loro interiorità, sono applicabili gli esempj sopra addotti per la interiorità dei fatti coscienti dell'ordine primo e del secondo, della Mimosa pudica, del Corpo celeste, della Camera oscura del fotografo. Essendo che poi anche il corrispondere del fatto cosciente dell'ordine terzo a quelli relativi del primo e del secondo, non è solo quanto al lato psichico, ma

anche quanto al lato fisico, poichè infine, e per l'uno e per l'altro, non è se non una continuazione di essi. L'eccitazione, o dall'interno o dall'esterno, ha determinato la funzione fisiologica dell'apparato nervoso, in seguito alla quale sorge il fatto cosciente corrispondente del primo e del secondo ordine. Ma questa funzione fisiologica non cessa al tutto anche rimossa la eccitazione suddetta, ma persiste inavvertitamente, e sì che per una eccitazione cerebrale si rinforza fino ad apparire nella manifestazione cosciente distinta dell'ordine terzo.

In vano adunque si argomenta l'idealista di negare il reale esterno perchè nell'ordine terzo il fatto cosciente gli apparisce scaturire da ciò che è essenzialmente l'interno, e solo come un atteggiarsi di questo ora in un modo ora in un altro. Il fatto cosciente, in qualunque forma si presenti, non può concepirsi se non posta a riscontro di esso e come condizione *sine qua non* del suo esservi la esteriorità del fatto meccanico: direttamente nell'organismo, come forza anteriormente ricevuta; indirettamente dal di fuori, come forza attualmente comunicantesi.

15. Contro il realismo gli idealisti della vecchia speculazione fanno però un ragionamento giusto, ma che ha il difetto di valere solo contro il realismo critico, spenceriano, o altro simile. E non parlo del realismo delle scuole anteriori a Kant, caduto irremissibilmente coll'apparire e col prevalere della dottrina della relatività delle idee. Fanno, come dico, quegli idealisti, un ragionamento, che vale solo contro il realismo critico, spenceriano, o altro simile, e non contro il realismo della filosofia positiva veramente tale; oltre

che poi con esso si danno la zappa sui piedi, potendosi il loro ragionamento ritorcere contro il loro principio.

Essi ragionano così: Posta la dottrina della relatività delle sensazioni è giuocoforza supporre, che la cosa, quale è veramente in se stessa, sfugga assolutamente alla cognizione; e che quindi, oltre ciò che ne apparisce, sia da porre in essa un quid inconoscibile, come dice lo Spencer, o un Noumeno, come dice il Kant; e che la realtà, che si afferma essere nella cosa, consista in tale Inconoscibile e in tale Noumeno: onde viene, che il reale sarebbe nella cognizione non essendo conosciuto, che è una palese contraddizione.

Il ragionamento, come dissi, è giusto, e vale a mostrare l'inconsistenza del realismo critico, spenceriano e altrettale.

Ma si ritorce poi contro gli stessi idealisti della vecchia speculazione, che se ne valgono, perchè, considerandosi da essi le idee quali semplici forme di una sostanza, che ne sia affetta, vengono, analogamente ai realisti suddetti, a porre come conosciuta questa stessa sostanza, che, come confessano essi stessi di dover convenire, non è conosciuta. Confessano, dico, di convenire che la sostanza in discorso, non è conosciuta. E devono poi anche convenirne (pure al di fuori del riconoscere che essi fanno, che l'essenza di quella sostanza è al tutto ignota), perchè, dal momento che non oppugnano la dottrina della relatività, quale è intesa dai realisti suddetti, almeno in quanto un dato della cognizione è una sensazione, dimostrandosi poi che anche l'Autosintesi risulta tutta di sensazioni, come sopra dicemmo, anch'essi dovrebbero concludere della sostanza dell'anima, che sia un Inconoscibile o un Noumeno.

Positiva indiscutibilmente è la dottrina della relatività

delle idee: ma intesa nel modo da me spiegato nello scritto già sopra citato col titolo « L'Inconoscibile di H. Spencer e il Noumeno di E. Kant ». Che, cioè, la trascendenza affermata giustamente nella dottrina della relatività, non è da intendersi tra la sensazione e un supposto Inconoscibile e Noumeno, ma tra una sensazione e un'altra diversa. E positivamente non consta che a questo modo; poichè, se dico che la sensazione del calore non è la vibrazione delle molecole alla quale la riferisco, qui il confronto è tra una sensazione e un dato formato tutto di sensazioni.

Se poi così la sensazione è un relativo, ad essa devo far corrispondere un termine col quale sia la sua relazione; e, se non ho questo termine in una data sensazione, devo supporlo. E lo faccio mediante l'astratto della sensazione, ossia mediante il concetto del reale generico, spoglio delle determinazioni per cui sia una sensazione specifica, e che per ciò, ma per ciò solamente, si chiama l'*ignoto*. Ignoto, dico, per la mancanza di queste determinazioni, non perchè non sia una vera cognizione esso medesimo, poichè consiste, come dicemmo, nella stessa nota comune di tutte le sensazioni.

E se la cosa è così, e lo è veramente, lo stesso ragionamento della relatività e della trascendenza reciproca tra sensazione e sensazione è da fare, preso un gruppo di sensazioni, come è l'Autosintesi; la quale è pure un relativo ed ha la sua relazione, come a lungo dicemmo innanzi, col gruppo della Eterosintesi ed è con questa reciprocamente trascendente.

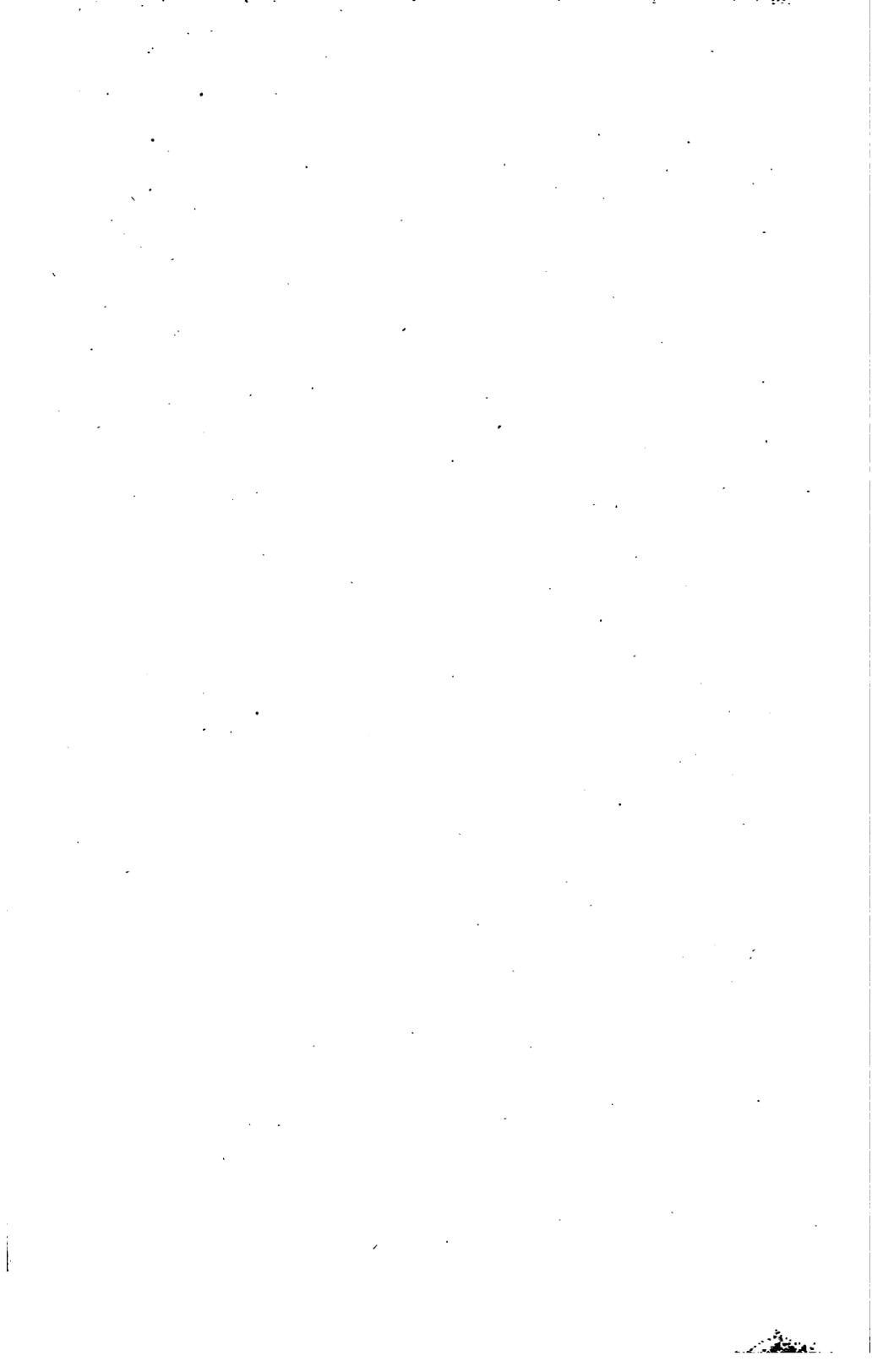
Ed è da fare il ragionamento medesimo anche, preso il generico dell'Autosintesi, o ciò che si dice, lo spirito, o il soggetto, o la psiche, che è pure un relativo ed ha la sua

relazione col generico dell'Eterosintesi, o con ciò che si dice, la materia, ed è con questa reciprocamente trascendente.

È così, come è logicamente necessario di porre il relativo della sensazione, così è necessario, affermata la psiche, di affermare il termine col quale ha relazione, ossia la materia. Chiamo semplice la psiche perchè penso composta la materia. Chiamo interna la psiche perchè penso esterna la materia. Affermo il termine, psiche, e il termine, materia, che sono due *ignoti* nel senso detto sopra, ossia in quanto si presentano in essi solo le note comuni, là dell'Autosintesi, qui dell'Eterosintesi, senza le determinazioni proprie delle sensazioni specifiche associate insieme nei gruppi rispettivi.

E così il realismo, insostenibile nelle dottrine del criticismo, dello Spencer, e altrettali, si stabilisce in modo assiomatico nella filosofia positiva; in modo assiomatico, perchè non si può, per affermare, appellarsi alla coscienza (e l'affermazione non è possibile diversamente), se non si ammette quello stesso che in essa è dato, e cioè la relazione tra la psiche e la materia, la trascendenza tra loro, l'interiorità della prima a riscontro della esteriorità della seconda: questa relazione tra la psiche e la materia, che, per una induzione ulteriore, possono poi concepirsi siccome lo sdoppiamento, per la legge universale della formazione naturale, in due distinti, di un indistinto unico sottostante, atto a manifestarsi, e come il cosciente, e come l'esteso, e come l'Io, e come le Cose.

---





## PARTE SECONDA

---

1. Gli idealisti della vecchia speculazione, ad affermarsi contro il realismo, furono indotti da tre pregiudizj, dai quali la scienza ancora non aveva potuto liberarsi: il pregiudizio del *soggetto*, il pregiudizio dell'*immagine*, il pregiudizio della *ideazione all'infuori dell'atteggiamento causativo organico*, secondo l'apparenza del fatto psichico dell'ordine terzo. E, dati questi pregiudizj, era ben naturale che dicessero: qualunque idea (sia essa della Autosintesi, che così voglia chiamarsi, sia essa dell'Eterosintesi), essendo l'atto proprio di un soggetto, non può essere mai altro che lo stato in cui, ad un dato momento, esso si trova; non altro che la forma sotto la quale allora esso si presenta. Era naturale, ripeto, che così si dicesse, o almeno implicitamente si lasciasse ammettere, nei sistemi inquinati dai tre suddetti pregiudizj; e cioè, nello spiritualismo da Cartesio in poi, e nel Criticismo da Kant alle scuole derivatene.

E dico, nello spiritualismo, che *non può logicamente essere realistico*, quantunque in generale molto ingenuamente si creda che, invece, non si possa essere realisti fuori di esso.

E dico anche, nel criticismo, perchè (quanto al primo pregiudizio) nella immanenza da esso posta delle intuizioni e delle categorie, in opposizione alla accidentalità delle sensazioni, che vengano a riceverne la forma logicamente precedente, rimane, quantunque indistintamente, lo stesso dato del soggetto degli spiritualisti, presso i quali solo è più determinatamente concepito, e come poi si rifà nello stesso Kant, che, a proposito del suo Noumeno, non esita, col supporre una mente ad esso relativa, a sostituire alla concezione del pensiero, che egli aveva disegnato nella sua Critica, quella medesima che era intesa nella stessa antichità scolastica e platonica. E perchè (quanto al secondo pregiudizio) anche pel criticismo il dato psichico è essenzialmente ancora la totalità unica, semplice e fissa di una data immagine. E perchè, in fine, (quanto al terzo pregiudizio) anche pel criticismo l'ideazione ha la sua ragione specifica nelle pure virtualità soggettive, quali erroneamente, come dicemmo, appaiono nei fatti coscienti del nostro ordine terzo.

2. Progredendo, la scienza corregge i pregiudizj delle dottrine precedenti. Progredendo, la fisica corresse il pregiudizio che la elettricità e le altre energie fossero altrettanti fluidi. Progredendo, la psicologia corresse i tre pregiudizj suindicati.

E, come già accennammo superiormente, quanto al primo pregiudizio, si trovò, che ciò che si dice il soggetto non è, nè la sostanza inestesa degli spiritualisti, nè il quid indeter-

minato informatore della sensazione assuntavi dei criticisti; ma è semplicemente quella che chiamammo, l' Autosintesi, ossia la mera associazione in un gruppo più o meno stabile delle sensazioni interne memorativamente ritornanti. E, quanto al secondo pregiudizio, si trovò, che l'atto cosciente non è un'immagine in senso proprio, ma un fatto sui generis prodotto da una causa al tutto da esso diversa, come sarebbe il rammollimento della cera per l'azione su di essa dei raggi del sole: e che l'atto cosciente medesimo non è un quid unico semplice e fisso, ma è l'aggruppamento in una totalità complessa di atti minimi; e in modo che ne varia sempre il contenuto da una volta all'altra che si produce, da un individuo all'altro in cui analogamente succeda. E, quanto al terzo pregiudizio, si trovò che, anche per un atto cosciente dell'ordine terzo, si verifica che esso è sempre il correlativo di un dato che si intende siccome una esteriorità, cioè del fatto meccanico, che è la condizione assolutamente necessaria del suo prodursi; sicchè apparve l'erroneità per tanto tempo fatale di crederlo svolgersi dalla virtualità metafisica di un mal supposto soggetto, e fuori, e indipendentemente dall'universale ingranaggio motore delle esistenze, onde in realtà è il suo rimbalzare al pari di ogni altro fatto.

3. Tolti dunque questi tre pregiudizj, l'idealismo rimane senza il suo fondamento, e la scienza trova la strada per iscoprire la ragione della fede del realismo, che si accompagna invincibilmente al fatto della cogitazione umana, e per giustificarla.

Non esiste un soggetto più o meno determinatamente inteso, al quale attribuire, come sua operazione e sua appar-

tenenza, l'atto cosciente. Non esiste questo soggetto; e quindi è assurdo il supposto idealistico della inerenza in esso delle psichicità, e come null'altro che modi di esso e senza una relazione necessaria ad altro.

Un atto cosciente non è il modo di un soggetto, ma è in sè e per sè, come la goccia della pioggia, che scende per suo conto attraverso all'aria; come il lampo, che, per suo conto, subito s'accende e svanisce. E' in sè e per sè, avendo relazione diretta con ciò che l'ha prodotto, e che esso attesta come l'effetto attesta la sua causa. Così il fatto di una data goccia di pioggia attesta l'incontrarsi casuale avvenuto delle molecole del vapore acqueo che, raffreddandosi, si stringono insieme in una massa liquida isolata; così il fatto di un dato lampo attesta il vibrare accidentale avvenuto dell'etere per una certa scossa accidentalmente prodottavi da un corpo elettrizzato. Si forma, nell'indistinto del vapore sparso nell'aria, il distinto singolo della goccia della pioggia; si forma, nell'indistinto del rimescolamento delle molecole della nube, il distinto singolo della vibrazione lampeggiatrice; si forma analogamente, nell'indistinto dell'apparecchio del cervello variamente eccitabile, e per l'azione accidentale diretta o indiretta su di esso dell'ambiente che lo circonda, il distinto singolo di quella eccitazione, onde si ha un dato atto cosciente, come, nell'indistinto dell'apparecchio del pianoforte, scuotibile dalle dita che si dà che premano sui suoi tasti, il distinto singolo di quegli scotimenti, onde si ha un dato accordo.

4. Se consideriamo il fatto di un accordo musicale di una certa complicazione, ottenuto, mettiamo, sonandosi un

pianoforte, vediamo che esso è un tutto di composizione, e che lo costituiscono suoni tra loro diversi; e che ognuno di questi ha la sua causa in disparte dagli altri, e cioè nella vibrazione di una data corda, che succede indipendentemente dalle vibrazioni delle rimanenti. E vediamo che l'accordo può sussistere, pur sopprimendo l'uno o l'altro dei suoni componenti, o introducendone di nuovi. Vediamo, cioè, restare ancora il tutto di composizione dell'accordo considerato, ma alterandosi più o meno da quello che era prima. Nel caso che si mantenga il medesimo, ciò dipende unicamente dal fatto che le dita del sonatore, ossia le cause molteplici dei suoni diversi, continuano a picchiare gli stessi tasti: onde emerge, che il rimanere l'accordo sempre eguale non deriva dall'essere esso un tutto necessariamente tale, in modo da non potersi effettuare se non nella sua interezza identica, ma semplicemente dal caso, che le dita prementi seguitano a fissarsi su quegli stessi tasti.

Con questo esempio possiamo guidarci per riuscire a comprendere come si produca l'accordo di una rappresentazione psichica. Una rappresentazione è un concerto accidentalmente formantesi di sensazioni diverse, ognuna delle quali è un fatto singolo e a sè, come ognuna delle vibrazioni superiormente ricordate. Anzi è la stessa sensazione singola un concerto pur essa di sensazioni minime insieme prodotte. Per ogni sensazione, per ognuno degli elementi minimi di essa, abbiamo l'effetto a sè della eccitazione dell'organo, o dell'elemento dell'organo, a cui consegue, come per ogni nota dell'accordo musicale abbiamo l'effetto a sè dello scottimento impresso a quella corda che l'ha data. Diversifica da una volta all'altra la rappresentazione complessa, anzi

la stessa sensazione, in ragione che manchi o si introduca di nuovo qualcheduno dei componenti. Diversifica così, sia nella percezione, quando le eccitazioni dall' esterno non si mantengano le stesse tutte quante, sia nella riproduzione memorativa, quando gli organi che servono ad essa non rispondano in egual modo. Solo colla identità degli stimoli esterni (posta la identica disposizione dell'organo eccitatone) si può avere l'identità della rappresentazione percettiva; solo colla identità del risveglio degli organi, che agiscono nel ricordare, si può avere l'identità della rappresentazione memorativa. Il corrispondere della rappresentazione memorativa alla percettiva, in quanto si abbia, e il ripresentarsi della prima siccome quella totalità che non può risorgere se non così intera, è un fatto analogo in tutto a quello che si avrebbe, se l'accordo musicale detto sopra, prodotto sonando il pianoforte, fosse fissato sul cilindro ricevente di un fonografo, che, fatto agire, riproduce quell'accordo sempre egualmente, quale rimase in esso impresso. E anche qui, come ben si vede, (quantunque in modo variato) si ripete la stessa condizione della identità dei causativi richiesta per la produzione identica precedente. Prima, quanto all'accordo, gli stessi tasti, e, quanto alla rappresentazione, gli stessi stimoli, che agiscono, come dicemmo, ognuno per sè; poi, nella riproduzione accennata, quanto all'accordo, le stesse solcature della superficie del cilindro del fonografo, e, quanto alla rappresentazione, gli stessi ridestamenti organici, che, del pari, agiscono ognuno per suo conto.

Non si tratta quindi di un soggetto, che proietti nella coscienza d'un tratto la rappresentazione già virtualmente intera nella sua facoltà misteriosa, al modo che, essendo

già disposte nell'interno della lanterna magica certe figure, queste da essa sono proiettate tali e quali in tutti insieme i loro tratti sopra una parete, e come ritenevasi un tempo ed è ritenuto ancora dagli idealisti della vecchia speculazione. Si tratta invece di azioni intrinseche, alle quali rispondono simultaneamente altrettanti effetti intrinseci da esse diversi, come quando nell'interno di una massicella di cera esposta al sole si produce la sua liquefazione, la quale è l'effetto dell'azione dei raggi solari, che sono altra cosa affatto dalla liquefazione prodotta. E alla vecchia obiezione, che questo discorso non potesse valere se non per la sensazione greggia determinata dalla stimolazione di un organo, e non per la percezione e per la ideazione in genere, in quanto qui si aggiungano al dato del senso delle forme intellettive speciali di natura affatto diversa, ha già risposto da ultimo la scienza, dimostrando, che pur queste forme mentali sono dati sensitivi, che si riproducono memorativamente secondo la combinazione formatasi di essi, e ripresentantesi così come si è anteriormente formata. E può rispondere oggi la scienza anche alla pur vecchia obiezione, che le direttive logiche proprie della mente non abbiano nulla a che fare col fremito sensitivo. Può, dico, rispondere, che queste direttive logiche non sono altro che gli abiti intellettivi determinati dalla specialità della struttura fisiologica, particolarmente cerebrale, dell'uomo, rispondente alle eccitazioni sensibili, e ritenendole, e disponendole nel modo proprio di essa, e analogamente a quanto succede nel resto della natura; per esempio, nella goccia d'acqua, che, nel farsi neve a motivo del freddo per cui si solidifica, cristallizza in forma esagonale, e non in altra, come altre sostanze, e per

la ragione della specialità delle sue proprietà materiali. Il che fa naturalmente pensare, che nelle diverse specie degli animali le direttive psichiche debbano variare in ragione della varietà anatomica e fisiologica della specie, analogamente, mettiamo, a quello che si vede nelle diverse qualità delle piante, nelle quali le direttive intime determinanti la forma della fioritura variano per ciascheduna. Può, dico ancora, rispondere così la scienza, e mostrare quindi come si ingannasse, e conseguentemente si facesse idealista, la vecchia speculazione, traendo dal fatto delle dette forme e delle dette direttive la illazione di dovere supporre un soggetto del quale fossero la esclusiva proprietà, possedendole all'uopo a priori. L'apparenza ingannatrice della intrezza originaria ed essenziale delle rappresentazioni e della anteriorità logica delle forme e delle direttive mentali trasse a concludere all'idealismo; tolto, pel progredire della scienza, l'incanto seduttore di siffatta apparenza, vien meno anche questa sua fallace ragione.

5. E facciamo qui, prima di proseguire, una parentesi per giustificare l'appellativo di *rappresentazione* da noi dato all'atto cosciente in genere, e che i filosofi della tradizione non ammetterebbero malgrado l'autorità per loro somma di Platone, che pure si compiacque di esprimere colla voce *idea*, ossia visione o immagine, il dato della cogitazione. Non ammetterebbero, come dico, questi filosofi quell'appellativo, sostenendo essi, che tale nome non può convenire se non trattandosi della immagine psichica di un oggetto materiale singolo. E parrebbe la loro non altro che una inutile e superflua sofisticheria; ma, a dire il vero, ha

la sua ragione più forte nella cura gelosa di salvaguardare le loro dottrine, che trovano minacciate anche dall'uso di questa parola. Il sensibile della percezione di un dato oggetto impressionante materialmente un organo, dicono essi, possiamo dirlo rappresentativo dell'oggetto medesimo: ma, soggiungono, è ben differente la cosa, trattandosi del sentimento, del volere, e dell'astratto. Questi non si costruiscono di dati sensibili, e quindi in essi non si ha veramente una rappresentazione che corrisponda a un rappresentato, ma un atto tutto ed essenzialmente proprio dello spirito, sia in quanto non si riferisce a un di fuori da esso, sia in quanto la visione sua vaga nella immensità non circoscritta dell'infinità della idea che le si offre.

Ma quanto misera difesa possono trovare i nostri tradizionalisti in questa loro pregiudiziale!

Lasciamo da parte l'atto tutto ed esclusivamente proprio dello spirito, e l'abbaglio che in esso si verifichi al cospetto dell'infinito dell'idea, che sono concezioni di un tempo che non è più, e si è ormai ben capito, come in ogni atto cosciente, qualunque esso sia, si tratta sempre ed unicamente di sensazioni o semplici o combinate. La denominazione di rappresentazione all'atto cosciente, qualunque esso sia, si addice, non solo per una, ma per tre ragioni. E cioè, primo, perchè, se un atto psichico comparisce nella coscienza, esso, in questa, è la rappresentazione di se stesso; secondo, perchè l'atto cosciente è la rappresentazione psichica del lavoro fisiologico in seguito al quale è dato, come la nota che si ode dal pianoforte è la rappresentazione della vibrazione della corda per la quale si produce; terzo, perchè è la rappresentazione della realtà che, o direttamente

o indirettamente, l'ha determinato. Il che vale anche per l'astratto, che corrisponde alla realtà, e in quanto vi si assommano indistintamente i particolari percepiti, e in quanto vi emerge distintamente il ritmo comune di questi particolari, che è poi sempre un ritmo reale percepito.

6. E ora, chiusa la parentesi, seguiamo il nostro discorso.

Esclusa la falsa supposizione del soggetto e dei modi di questo, che siano non altro che immagini, e producentisi in esso all'infuori di una causalità meccanico-fisiologica, restiamo coi soli singoli atti coscienti associabili per diversi rispetti fra loro. E gioverà insistere su questo.

Come abbiamo detto più volte, un dato fatto di coscienza è la realtà di esso, che si pone assolutamente, come il fatto del riscaldamento di un corpo, che, se avviene, è assolutamente innegabile che è avvenuto. E, come del fatto del riscaldamento di un corpo non si può dire, che sia non altro che un quid rappresentativo, così nemmeno del fatto della coscienza. La rappresentatività del fatto della coscienza è solo questa, che l'effetto suppone la causa che lo produce, senza però portare in sé le forme proprie della causa medesima; è la stessa rappresentatività che pure si può riscontrare nel fatto del riscaldamento di un corpo, che fa pensare alla causa produttrice di esso, mettiamo a quella di una percossa ricevuta, ma senza portare in sé la forma della causa medesima, e cioè della detta percossa.

E poi la realtà suddetta del fatto della coscienza sta per se stessa e indipendentemente dal suo riferimento, o a una sostanza della quale sia il modo, o a un soggetto nel

quale cada. Così l'atomo materiale si intende che stia per se stesso e indipendentemente dal corpo nel quale per caso si trovi. Non dall'esistenza del corpo dipende l'esistenza dell'atomo contenuto, ma dall'esistenza di questo quella del corpo, che risulta dalla somma degli atomi componenti. Così, se il fatto elementare di coscienza, combinandosi con altri, dà luogo alla totalità del concetto della psiche complessiva, non è da dirsi per questo che l'esistenza sua dipende da quella di questa psiche, sì bene che l'esistenza della psiche dipende dalla esistenza dei singoli fatti elementari di coscienza che la compongono.

7. Si cavano dalla fornace, fatti tutti, uno per uno, e cotti allo stesso modo, moltissimi mattoni, e si fabbrica una torre con una parte di essi; e, con un'altra, un ponte. Sono reali, ognuno per sè, i mattoni; e, dato questo, riesce reale le congerie loro, sia nella torre, sia nel ponte, essendosi così ottenuta la realtà speciale della torre distinta dalla realtà speciale del ponte; e in modo che non posso dire, che il ponte e la torre siano la cosa stessa per la ragione che identici sono i mattoni adoperativi.

Or bene; le sensazioni sono dei fatti che sono delle realtà, ognuna per se stessa. Queste sensazioni si associano in gruppi tra loro diversi: nel gruppo, mettiamo, dell'Auto-sintesi, che si dice il Me, e nel gruppo dell'Eterosintesi, che si dice il Non me. E così si hanno le totalità speciali distinte del Me e del Non me, che sono reali, perchè costituite di unità elementari, che sono reali; ma che, nello stesso tempo, non sono la stessa realtà, malgrado la medesimezza, nell'essere sensazioni, degli elementi componenti. Non sono

la stessa realtà ; ma la prima è quella del Me, e l'altra è quella del Non me, diverse l'una dall'altra, come sono diverse le totalità sopraddette della torre e del ponte.

E si badi alla considerazione di capitale importanza che siamo per fare, e che basterebbe a mostrare l'abbaglio che disorienta nella questione qui trattata, e trascina gli incauti all'idealismo.

Si dice: La sensazione rispondente alla eccitazione di un senso esterno non rappresenta quale è in se stesso l'oggetto causante, rimanendo sempre il puro atto psichico manifestantesi nella coscienza, in modo che con essa non possiamo avere quell'esterno che il realismo vuole che ci dia. Ma è diverso, si continua, il caso delle sensazioni del Me, essendo queste, esse medesime, lo stesso Me. Onde consegue, si soggiunge in ultimo, che non corre quanto è detto sopra, che l'Eterosintesi sia da mettere a pari coll'Autosintesi, e che quindi il Non me debba essere posto per la stessa ragione che si pone il Me.

Ed ecco l'abbaglio. La sensazione è relativa, e ciò sta perfettamente: ma è relativa, non solo quella data dal senso esterno, sibbene anche quella data dal senso interno. Se si dice, che la sensazione rispondente alla eccitazione di un senso esterno è il puro atto psichico manifestantesi nella coscienza, in modo che con essa non possiamo avere quell'esterno che il realismo vuole che ci dia, delle sensazioni della Autosintesi è da dire lo stesso ; e cioè, che sono esse pure meri atti psichici manifestantesi nella coscienza, in modo che con esse non possiamo avere quell'interno che l'idealismo vuole che ci diano. E così, togliendosi la rappresentatività esterna dell'Eterosintesi, si toglie, per la stessa

ragione, la rappresentatività interna dell'Autosintesi : sicchè, in fine, svanisce anche quell'interno che gli idealisti vogliono che ci sia soltanto.

Il vero si è, che, se le sensazioni, tanto le esterne quanto le interne, sono meri atti psichici manifestantisi nella coscienza, esse però si presentano in tali rapporti fra di loro da significare l'esterno le une e l'interno le altre ; si presentano, dico, in questo modo ; e il disconoscerlo è l'assurdo di disconoscere il fatto quale la coscienza lo dà, che sarebbe come l'assurdo di disconoscere che il rosso, sentito come tale, è il rosso, e che l'amaro, sentito come l'amaro, è l'amaro. Il realismo della filosofia positiva sta tutto nella constatazione di questo assurdo. E così esso, come si contrappone, da una parte, all'idealismo, che non lo riconosce, si contrappone, dall'altra, al falso realismo delle scuole antiche della filosofia fino a Galileo, per le quali la rappresentazione mentale doveva essere, o l'entità stessa oggettiva, proprio quale materialità esterna, come pensarono i fisici dei primi periodi, o almeno proprio quella forma che ritenevasi costituire l'essenza degli oggetti reali, come pei metafisici dei periodi posteriori.

E vediamo di chiarire la cosa ancor meglio con un esempio. Nel libro che contiene il bilancio di una ditta commerciale sono segnate molte cifre, che hanno un valore puramente relativo, cioè rappresentano dei denari, che in sè non sono cifre. Le cifre poi nel detto libro del bilancio sono distribuite in due parti opposte, cioè in quella dell'Avere (una specie di Autosintesi) e in quella del Dare (una specie di Eterosintesi). Cifre le prime, cifre le seconde, come e, nel nostro discorso fatto innanzi, sensazioni quelle

dell'Autosintesi e sensazioni quelle dell'Eterosintesi. Ma l'essere cifre soltanto, e quelle per l'Avere e quelle per Dare, non importa che non se ne possa fare un doppio ordine con doppio e opposto significato, come l'essere sensazioni soltanto, e quelle interne e quelle esterne, non importa che non se ne possa fare una doppia sintesi con significato l'uno dall'altro diverso e in opposizione questo con quello. La unificazione, quanto alle cifre, la possiamo fare, riferendoci al libro unico, che contiene tanto le prime quanto le seconde; ma a questo modo si va fuori del fatto delle cifre, come si andrebbe fuori del fatto delle sensazioni, quando, per riuscire ad una unificazione, ci riferissimo al cervello, nel quale si producono, che è uno solo.

Funzionando il cervello, si hanno tanto le sensazioni interne quanto quelle esterne. Quelle interne mi dicono il lavoro dei sensi interni, quelle esterne mi dicono il lavoro dei sensi esterni. E così si ha cognizione del lavoro dei sensi interni, e di quello degli esterni; e dell'uno distintamente da quello dell'altro. Essendo io nella città di Padova, le persone colle quali mi trovo e i giornali che vi si pubblicano mi informano degli avvenimenti che si verificano a Padova. Nello stesso tempo i giornali, che mi vengono da altre città, mi informano degli avvenimenti che in quelle si verificano; e, a questo modo, io ho la cognizione tanto degli avvenimenti padovani, quanto di quelli di fuori; e dei primi distinti dai secondi. In me si unificano tutte queste cognizioni, ma le cognizioni non sono me stesso, e l'essere io, che le ho, uno solo non fa che le prime si confondano colle seconde.

8. E possiamo rinforzare l'argomentazione precedente con un'altra osservazione. Essendo io nella mia casa, e discendendo verso l'ora della refezione in cucina, vedo che v'è acceso il fuoco sul camino, e che il fumo vi sale per la cappa e per la gola per uscirne dal fumaiuolo; e che intanto si lavora ad allestire i cibi e le donne si affacciano intorno ad essi. Ma, se mi trovo nella strada davanti alla casa di un altro in sul mezzogiorno e ne vedo uscire il fumo dalla torretta del camino, immagino subito che dentro vi succeda quanto ho visto nella cucina della mia abitazione. E così, invertendo qui anche l'esempio del numero precedente, se io, viaggiando in ferrovia, passo rapidamente davanti ad una città nella quale io non sia mai stato, immagino che là dentro succedano dei fatti sociali, che io direttamente non conosco, ma suppongo analoghi a quelli dei quali sono giornalmente testimone nella mia. Ed è analogo il fatto psicologico, pel quale, sapendo io direttamente delle sensazioni, che mi sono date da miei sensi interni, vengo poi a supporle in altri, siano uomini, siano anche animali bruti, per qualche segno che ne abbia esternamente. Ed ecco qui che, se nel primo caso l'esterno è successivo all'interno, nel secondo caso, invece, è l'interno che è successivo all'esterno. Tanto non è vero che l'interiorità sia l'essenziale, di cui l'esteriorità sia solo un accidentale accompagnamento, anzi essenzialmente una appartenenza, e, come tale, una interiorità anch'essa. La coscienza può essere dell'oggetto che entra nel soggetto, e può essere del soggetto che entra nell'oggetto. E questo e quello si forma per suo conto; e l'uno accanto all'altro, non immedesimandosi fra loro, ma rimanendo distinti, come si sono fatti.

9. L'Io, disse Giovanni Fichte, pone se stesso, e il Non io; e riconosce sè come un quid solo con questo.

Ecco la conseguenza logica del criticismo: ecco la conseguenza logica, posti i tre pregiudizj, ai quali, come dicemmo al principio di questa Parte seconda, consegue necessariamente l'idealismo. Ed ecco anche un principio smentito, come abbiamo dimostrato, dalla osservazione del fatto.

Una sensazione, e quindi un pensiero, risalta da una funzione fisiologica, direttamente o indirettamente determinata da una azione fisica dell'ambiente materiale. Questo risaltare può non avvertirsi, come per la maggior parte delle sensazioni interne e dei fatti coscienti del nostro ordine terzo; e allora, *per questa circostanza*, le sensazioni e quindi i pensieri si computano nell'Autosintesi, o in quello che fu chiamato l'Io o il Me.

Per questa circostanza, ho detto; perchè di mano in mano che avviene di accorgersi dell'organo, per la eccitazione e per la funzione del quale sorge una di queste sensazioni, sorge uno di questi pensieri, queste sensazioni e questi pensieri, che si computavano nell'Autosintesi, ne sono esclusi, e si riferiscono ad altro che al soggetto nel senso stretto. Si riferiscono, cioè, al proprio corpo, che non è più il soggetto medesimo, ma un eterogeneo ad esso contrapposto. Un eterogeneo, ossia un esteso, ossia un Non me, che è costituito dalle sensazioni e dai pensieri che compongono la Eterosintesi; di quelli, cioè, che si riferiscono alla materialità degli organi e degli stimoli che li eccitano.

Non per tutte le sensazioni e per tutti i pensieri, onde si compone l'Autosintesi, si perviene ad accorgersi direttamente dell'organo, per la eccitazione e per la funzione del

quale sorge una delle sensazioni, uno dei pensieri computati nell' Autosintesi medesima; e di gran lunga. Ma col progresso della scienza, e dietro la serie di osservazioni e di sperimentazioni in essa fatte e considerate, si è giunti a sapere indirettamente della dipendenza della sensazione e del pensiero, qualunque siano, dalla eccitazione e dalla funzione di un organo; anche di quegli atti coscienti, che riferimmo all'ordine terzo; pure di questi, se anche l'eccitazione e la funzione organica relativa sia magari solamente dell'organo più centrale, ossia del cervello. E da questo provenne che il soggetto dato dall'Autosintesi, non potesse più ritenersi una sostanza speciale a sè, o un che qualsiasi più indeterminato, essenzialmente altro dalla materialità, ma dovesse intendersi semplicemente siccome la associazione in un gruppo distinto delle sensazioni e dei pensieri, che dipendono dalla eccitazione e dalla funzione dei sensi e degli organi interni (e variando in se stesso, e anche scindendosi in più d'uno col variare e coll'alternarsi delle funzionalità loro), alla guisa stessa che l'Eterosintesi è la associazione in un gruppo distinto delle sensazioni e dei pensieri in relazione alle eccitazioni e alle funzioni dei sensi e degli organi esterni, e agli stimoli operanti su di essi. Ovvero, che, tanto l' Autosintesi quanto l'Eterosintesi, non siano altro che lo specchio, nel fatto della coscienza, della realtà concepibile sotto la forma della materialità, o del Non me, e che quindi, non il Me ponga il Non me, come disse il Fichte, ma sia il Non me a produrre il Me, il quale poi, in ultima analisi, sia, esso stesso, Non me.

Dicemmo, che tanto l'Autosintesi quanto l'Eterosintesi non sono altro che lo specchio, nel fatto della coscienza,

della realtà concepibile sotto la forma della materialità, o del Non me, notando però, che questa materialità, o è quella organizzata insieme a comporre il corpo dell'individuo, o è quella che sta attorno ad esso, e nel senso spiegato sopra verso la fine del numero 12 della Parte prima di questo scritto, delle figure che risultano nel fondo di una camera oscura del fotografo, nella quale si rispecchiano, e le cose poste nella stessa stanza, in cui si trova la camera oscura, e le cose che sono poste fuori di essa.

Ogni uomo quindi, ogni essere dotato di senso, viene ad essere come una di queste camere oscure; e i diversi uomini, i diversi esseri senzienti, vengono ad essere come altrettante di queste camere oscure, atte egualmente a rispecchiare le cose nella prospettiva variata colla quale queste si presentano ad esse (e Leibniz, come è ben noto, aveva voluto immaginare questo per ciascuna delle sue monadi), e colla circostanza analoga che, come le figure disegnate in fondo ad una delle dette camere oscure sono proprie di essa e non delle altre, così la coscienza di un uomo, o di un essere seziente, è propria di esso e nascosta a tutti gli altri.

E per un'altra analogia illustrativa del fatto psicologico in discorso ci serve l'esempio addotto della fotografia. Come la lamina sensibilizzata, posta in fondo alla camera oscura, si impressiona delle figure irradiatevi al momento che le cadono sopra, essendo però atta a conservarle anche in seguito, così la trama sensibile del cervello si impressiona delle eccitazioni condottevi sopra, e sì che ne risalta l'atto cosciente al momento stesso della incidenza; rimanendovi però la disposizione a ripetersi memorativamente

l'atto medesimo, pur mancando l'attualità della eccitazione dalla periferia e dal di fuori.

Nel che poi è essenziale che si osservi, che gli atti coscienti, così memorativamente rinnovantisi, mantengono il carattere che acquistarono nel formarsi la prima volta, e quindi con quello di relazione al senso esterno e allo stimolo suo quanto agli eterosintetici, e senza questo quanto agli autosintetici. Il che poi non impedisce che si distinguano gli atti presentemente prodotti dall'esterno da quelli rinascanti indipendentemente da questo: e per la ragione, che coi primi concorre il fatto dell'*esperimento*, e non coi secondi, come ho spiegato a lungo nel mio lavoro sul fatto psicologico della percezione.

10. E, tornando a ciò che si diceva al numero 7, vediamo di togliere di mezzo l'obiezione che alcuno potesse fare, che le formazioni psichiche non sono di elementi statici, come potrebbe credersi che intendessimo al numero 7 suddetto, ma di elementi dinamici; e che le funzioni medesime non istanno nel pensante separate l'una dall'altra, come la torre e il ponte ricordati nel numero stesso; ma vanno insieme nella unità di una coscienza unica. E, per farlo, serviamoci di un esempio.

In una massa di ferro io trovo le proprietà chimiche della sostanza del ferro, e trovo pure una data temperatura e le condizioni fisiche determinate da questa, come la solidità o la fusione. Ma per me le proprietà chimiche sono essenzialmente distinte dalle dette condizioni fisiche, primo, in quanto le proprietà chimiche sono costanti, mentre invece variano da momento a momento le condizioni fisiche; secondo,

perchè le proprietà chimiche sono indipendenti dalle influenze esterne, mentre ne dipendono le condizioni fisiche. Le prime sono la testimonianza dell'azione che esercitano, nell'interno della massa, le une sulle altre, le sue particelle, che sono dotate di una propria energia. Le seconde sono la testimonianza delle azioni esercitate sul ferro dagli oggetti che accidentalmente operano su di esso dal di fuori. Ed ecco qui dunque degli elementi dinamici, dei quali si può dire lo stesso come abbiamo ragionato di quelli statici, vale a dire, che, avendo provenienze e caratteri diversi, vengono a trovarsi insieme in un singolo naturale; e ciò senza perdere il carattere proprio di ciascuno, e mantenendosi in ciò distinti. E così, siano pure dinamici e non statici gli elementi psicologici, ossia gli atti di coscienza: potremo sempre dire egualmente che, presentandosi nella unità di una coscienza complessiva sola, e il gruppo delle sensazioni interne, e quello delle esterne, i due gruppi vi si possono mantenere distinti, come li abbiamo trovati.

11. Ogni atto cosciente, lo dicemmo tante volte e giova qui ripeterlo, è un reale a sè, come i singoli mattoni del nostro esempio di sopra del ponte e della torre. Avvenendo che si stabilisca una associazione di fatti coscienti fra di loro, sì che si presentino insieme, avremo un altro fatto reale speciale, quello cioè di tale concorrenza. E, se in un dato momento si presentano molti atti coscienti, anche di più ordini, avremo il fatto reale di tale concorrenza di essi.

Come si accordi il fatto della unità della coscienza di singoli atti coscienti, ognuno dei quali è un fatto a sè, ho a lungo e a fondo spiegato nel mio libro sulla *Unità della*

*Coscienza*, e quindi per ciò a questo mi rimetto. Qui mi basti notare, che nella coscienza l'unità si presenta, e quale quella della totalità di tutti gli atti coscienti, per quanto fra loro diversi, ossia ciò che si dice la *Psiche*, e quale quella distinta di uno dei due grandi gruppi dell'Autosintesi e dell'Eterosintesi, o ciò che si dice il *Me* e il *Fuori di me*; i quali però, presentandosi pure insieme nella stessa totalità della psiche, vi compariscono inconfondibilmente colla distinzione dell'uno dall'altro, come sempre dicemmo.

E non solo questo è qui da notare, ma poi ancora, che ciascuno di questi grandi gruppi, per quanto strettissimamente collegato nelle sue parti, non è un indistinto unico, ma un concerto di più distinti insieme coordinati, e non confondibili fra di loro, per la stessa ragione dell'assurdo per cui il *Me* non può intendersi siccome il *Non me*, e il *Rosso* non può intendersi siccome l'*Amaro*.

Nell'Autosintesi, ad esempio, si distinguono fra di loro i sottogruppi di quegli ordini di atti coscienti che una volta si attribuivano alle supposte facoltà dell'anima — del percepire, del ricordare, dell'appassionarsi, del volere — e via dicendo; e si distinguono le formazioni psicologiche diverse di quelle che furono chiamate le idee, che, ritenendosi per tanto tempo delle intuizioni in sè affatto semplici, ora si sa essere solamente associazioni memorative di elementi sensitivi. E si fanno distinzioni in molte altre maniere; come, ad esempio, di rappresentarsi il *Me* stesso quale è nella sanità e nella malattia, nella malinconia e nella allegria, nello sdegno e nella soddisfazione, buono o cattivo, e così via.

E nell'Eterosintesi? Anch'essa è, non un'indistinto unico di elementi fra loro confusi, ma un concerto, distribuito nel

campo unico della concezione eterosintetica, di tanti gruppi quanti sono gli ordini e i generi delle cose, anzi quante sono le singole cose stesse conosciute, e anzi quanti sono gli elementi stessi che vi sono pensati; in ragione, si intende, che le distinzioni abbiano potuto farsi per via del fatto particolare della presentazione a parte del gruppo così psicologicamente determinatosi.

12. Ed è qui la opportunità di una ben importante osservazione. Del gatto, che vedo, pongo la individualità, e distinta da quella del sorcio, che scorgo dal gatto inseguito. La mia cognizione del gatto non è che la totalità dei fatti di coscienza, che mi si sono combinati a comporla; e così la mia cognizione del sorcio. Malgrado che le due totalità siano, e l'una e l'altra, il fatto cosciente del medesimo soggetto, non per questo valgono per esso come una entità sola e insieme alle altre totalità, che si presentano nel soggetto medesimo, ma due; e che la prima sia altro dalla seconda, ed esterna questa rispetto a quella, ed esterna ciascuna rispetto al soggetto, vigente a parte e in opposizione ad esse. E ciò perchè ambedue sono totalità a sè di fatti coscienti speciali; totalità, che, come sono diverse l'una rispetto all'altra, così sono diverse ognuna rispetto alla totalità formante quell'insieme analogo, che si pone distintamente per sè e come soggetto.

Se la totalità dei fatti coscienti, onde si pone la entità individua a sè del gatto, e quella onde si pone l'altra del sorcio, dovesse non importare le dette loro posizioni, allora neanche la totalità dei fatti coscienti, onde si pone l'entità individua a sè del soggetto, potrebbe importarne la posizione,

e quindi non si potrebbe più, come fa l'idealista, parlare nemmeno di un soggetto, del quale le dette totalità siano appartenenze. E, ad ogni modo, se una totalità si vuole che serva come sostanza o come campo, onde le altre siano semplici modi o accidentalità, questa funzione può attribuirsi a qualsivoglia delle totalità psicologiche, chè tutte sono realtà dello stesso genere: e potrò dire così, sono un gatto o sono un sorcio, e la totalità del Me è solo una appartenenza, un modo, del mio essere di gatto o di sorcio. E un caso di questo genere si verifica effettivamente nelle condizioni patologiche delle personalità alternanti. Il privilegio di supremazia della totalità, onde si ha il soggetto, deriva unicamente dalla sua persistenza in confronto delle altre, che si accompagnano ad essa ora sì ora no. Ma la persistenza ha la sua causa nelle ragioni affatto esteriori (e quindi negative dell'idealismo) dell'organismo. E poi non è la persistenza medesima quale erroneamente si ritiene, e cioè siccome identica sempre a se stessa, poichè la totalità intesa quale il soggetto soggiace anch'essa, come tutte le altre, a continue mutazioni, come tutti sanno, e ho chiarito a lungo, parlando della *individualità* nel Capo VII del mio libro sulla *Ragione*.

13. Come la Eterosintesi si distingue, e quindi si pone, in opposizione all'Autosintesi, e conseguentemente col rapporto di esteriorità rispetto ad essa, così una Eterosintesi si distingue, e quindi si pone, in opposizione, da una parte, colla Autosintesi, e, dall'altra, colle Eterosintesi da essa diverse, e conseguentemente col rapporto di esteriorità, non solo rispetto all'Autosintesi, ma anche alle altre Eterosintesi.

E una Eterosintesi può constare, o degli stessi elementi

della Autosintesi, in quanto questi sono riguardati in un tutto pensato in opposizione all'Autosintesi, come nel concetto di un uomo altro dal pensante, o anche di un animale qualunque, riguardo al quale si ritenga, che sia fornito di una psiche con qualche analogia colla umana; o di elementi proprj solo della Eterosintesi, come quando penso, che il martello, col quale batto un chiodo, è una totalità a sè, altra da quella di questo chiodo.

E così avviene che una persona possa stimarsi offesa da un'altra che l'abbia ingiuriata, e la sfidi al duello, e le si opponga sul terreno, e la minacci colla spada, e le inferisca una ferita; o che per un torto subito la accusi al tribunale; e che anche quelli che non hanno subito quel torto sentano il desiderio che del torto sia fatta giustizia. E così dicasi per gli infiniti e infinitamente varj altri rapporti, sia colle persone, sia colle cose. Come nel caso che mi disseto, bevendo un bicchiere di acqua fresca, e che mi guarisco il piede, estraendone una spina, che vi era conficcata.

14. Come abbiamo sempre detto, e ci giova di ripetere qui di nuovo per quello che è ancora da soggiungere, l'opposizione della Autosintesi colla Eterosintesi, e di una Eterosintesi con un'altra, è una opposizione che si impone al pensiero colla stessa assolutezza colla quale gli si impone il fatto cosciente, perchè è determinata appunto dalla opposizione che è tra fatto cosciente e fatto cosciente, e per la ragione del principio di contraddizione, onde ripugna che ciò che apparisce un dato quid sia nello stesso tempo ciò che apparisce un quid diverso.

E fin qui abbiamo considerato, in ordine a questo prin-

cipio, il fatto psicologico principalmente in quanto è costituito di elementi, ossia di atti coscienti singoli, e in quanto è una data formazione, ottenuta mediante l'associazione in una totalità distinta di tali elementi. Ora è da considerarlo in particolare in ordine alle forme speciali che può assumere una formazione mentale, presentandosi quindi con esse nella coscienza.

Gli elementi della rappresentazione autosintetica, come sopra dicemmo, si presentano senza un loro riferimento ad un organo, e conseguentemente, finchè continuano a presentarsi così, come emananti da un punto indiviso e al tutto semplice, e indipendentemente affatto da altro. E, poichè valgono poi anche siccome rappresentativi di qualche cosa, e cioè del soggetto, rispecchiando in sè l'essere proprio di questo, con ciò vengono anche a dirci, che lo stesso soggetto è un quid unico, indiviso e affatto semplice, e autore esso stesso di questa rappresentazione di sè. Ben diversamente avviene per gli elementi della rappresentazione eterosintetica: cadenti sì nel punto unico, indiviso, affatto semplice del soggetto, e quindi, in quanto a questo, semplici anch'essi; ma, in pari tempo, siccome effetti, singolarmente ciascuno, e affatto casuali e passeggeri, di altro da essi diverso. E poi, prescindendo da tale relazione, anche come rappresentativi di questo diverso causatore di essi, dicenti, non il semplice, ma ciò che sia essenzialmente esteso, e posto come più esistenze staccate l'una dall'altra; e conseguentemente come l'opposto del soggetto unico e semplice. Opposto così al soggetto, e come essenza sostanzialmente disforme e separata, e come causa operante da fuori di esso a produrvi la rappresentazione di se stesso.

La formazione, rappresentativa dell'opposto del soggetto, quale si offre e la troviamo indissolubilmente combinata nella coscienza (e non è il caso qui di spiegare le ragioni del suo farsi, che appartiene alla scienza speciale della psicologia), lo dà in primo luogo come una *corporeità*: e cioè come un tutto risultante di parti esistenti l'una fuori dell'altra e accanto ad essa, in una data estensione, che ne è riempita, e dentro la quale si isola da altri simili: questo tutto resistente al tatto, e con un certo peso, con una certa dovizia anche indeterminata di energie, e con una certa temperatura, con un certo colore, e atta a muoversi in direzioni e con velocità infinitamente diverse, a dare un certo suono, un certo sapore, un certo odore, che siano le stesse sue proprietà intrinseche diversificanti da un tutto ad un altro.

È, come ora abbiamo detto, la formazione eterosintetica quella della rappresentazione di un corpo: di un corpo posto nel campo dello spazio, e quindi nel di fuori del soggetto, e con dimensioni, distanze, direzioni infinitamente varie, secondo è voluto dal senso, all'impressione del quale è dovuto, e del modo col quale l'impressione è ricevuta. E, importando la detta rappresentazione una serie di atti degli organi, alla stimolazione dei quali, o diretta o per mezzo di strumenti, consegue, e la attitudine del suo dato a stimolare, e il caso della presenza e della stimolazione di questo, tutte queste circostanze concorrono in essa; e proprio come le ragioni *al tutto oggettive* del suo apparire così accidentalmente nella coscienza, e quindi essenzialmente come l'effetto nel soggetto di una causa, che opera su di esso dal di fuori, e solo quando si dà che possa operare, e in ragione che lo faccia.

Ripetiamo dunque qui ancora una volta, e per riassumerci

in ultimo, il nostro ragionamento fondamentale di tutta questa nostra trattazione.

L'atto cosciente non è il semplice modo di un soggetto, che si atteggi in esso; e non è per sè il paradigma delle cose, che ne sia il precedente logico: è semplicemente un effetto naturale in corrispondenza con una causa, analogamente, mettiamo, al riscaldarsi di un corpo per l'urto che esso riceve da un altro. Prodotto che sia così l'atto cosciente, impone per se stesso assolutamente la propria affermazione, come, per un esempio particolare, prodotto che sia il senso dell'odore dato da una rosa, non si può fare che il senso stesso non si abbia; che è come dire, che non sia affermato nella coscienza il suo esserci. E se, essendo un effetto, l'atto cosciente viene per questo ad attestare ciò che l'ha causato, e quindi ad esserne un segno rappresentativo, non ne è però la rappresentazione in senso proprio, ma solo in senso affatto relativo.

Combinandosi l'atto cosciente elementare con altri a formare un dato gruppo psicologico, per la sua relazione con questo gruppo viene ad acquistare un carattere, onde si distingue da quello che ha relazione con un altro gruppo. E così, essendo l'atto cosciente isolatamente preso, nè autosintetico, nè eterosintetico, viene ad apparire o quello o questo solo pel suo annettersi, o al gruppo dell'Autosintesi, o a quello dell'Eterosintesi.

E, come l'atto cosciente elementare prodottosi impone per se stesso assolutamente la propria affermazione, importando il contrario una assurdità, come sempre osservammo, lo stesso è da dirsi di quell'atto cosciente che risulta di più atti elementari, essendo pure un dato atto cosciente

questo del suo presentarsi in tal modo costituito; e così anche di questo si dovrà dire, che impone per se stesso assolutamente la propria affermazione come quel dato gruppo e con quelle date forme caratteristiche accompagnanti, delle quali sopra or ora parliamo. E così si impone per sé alla affermazione, e come tale, il gruppo dell'Autosintesi da una parte, e il gruppo dell'Eterosintesi dall'altra. E si che, chi volesse che non valga la affermazione della Eterosintesi come tale, dovrebbe volere che non valga nemmeno l'affermazione dell'Autosintesi, essendo identica la ragione del valore dell'una e dell'altra: e l'idealismo a questo modo, volendo togliere il realismo, toglierebbe insieme anche se stesso. Qui la prova inconcussa del realismo, e malgrado le obiezioni dal fatto degli atti coscienti dell'ordine terzo, e dalla posizione invano tentata di una realtà inconoscibile o noumenica, come dimostrammo già sopra, e considereremo ulteriormente ancora nella seguente Parte terza, per la dilucidazione piena della dottrina realistica del positivismo. Qui da ultimo la spiegazione del fatto della affermazione necessariamente e quindi invincibilmente imponentesi della realtà, come interna, così esterna; di questa affermazione costitutiva e propria indestruttibilmente dell'umano pensiero.

---



### PARTE TERZA

---

1. Così il realismo si stabilisce, tolti i tre pregiudizj del soggetto, della immagine, dell'ideazione all'infuori dell'atteggiamento causativo organico, secondo l'apparenza del fatto psichico dell'ordine terzo: mentre poi il realismo stesso è insostenibile con questi pregiudizj, che si trovano implicati nei sistemi filosofici, pei quali, o lo *spirito* sottostà al pensiero come la sostanza al suo accidente, come intendono gli spiritualisti, o l'*io* è il soggetto logico o la condizione formale della conoscenza, come intendono i criticisti: in questi sistemi filosofici, che non possono, per conseguenza, essere se non idealistici.

I criticisti, come diciamo, e parlando prima di essi, non possono essere se non idealisti. E, a questo proposito, ricordando prima quello che dice Kuno Fischer <sup>(1)</sup> del sistema kantiano, aggiungerò quello che, dal nostro punto di vista, è da dire di esso. Cogliendo poi anche da questo l'occasione di fare quelle considerazioni ulteriori che, come già sopra

---

(1) Imm. Kant, I Band, VII Cap., Mannheim 1860.

avvertimmo, ancora si richiedono per la dilucidazione piena della dottrina realistica del positivismo.

« Gli oggetti della esperienza (dice il Fischer nel passo indicato) sono secondo Kant apparizioni (*Erscheinungen*): queste apparizioni sono le nostre rappresentazioni; le quali quindi non sono le cose in sè, come le cose in sè non sono le apparizioni. Ecco il concetto fondamentale, rigorosamente idealistico, della filosofia critica. Chi, sia pure minimamente, lo attenui, attenta alla stessa sua base, e la distrugge. Ed è chiaro. Il concetto idealistico è, che le apparizioni non siano se non rappresentazioni. L'opposto sarebbe che le apparizioni siano, non solamente rappresentazioni in noi, ma anche qualche cosa al di fuori della nostra facoltà rappresentativa. Onde poi verrebbe, che, essendo le apparizioni nello spazio e nel tempo, se esse non sono mere rappresentazioni, ciò è da dire anche dello spazio e del tempo, e così si annienterebbe in tutto e per tutto l'Estetica trascendentale, e quindi il fondamento di tutta la Critica. Col concetto idealistico sta e cade l'Estetica trascendentale; con questa sta e cade la Critica stessa. Nessuno che abbia rettamente compreso la dottrina kantiana dello spazio e del tempo può essere in dubbio, che essa stabilisca nella forma più rigorosa l'idealismo, può essere in dubbio che Kant potesse avere altra dottrina senza contraddirsi ».

« Più volte abbiamo ricordato, che la Critica della ragione pura, come fu originariamente scritta, sostiene questa dottrina fondamentale in modo preciso e senza esitazioni; ma nelle sue edizioni successive il concetto idealistico è fatto indietreggiare, se ne attenua la rigidità, si evita studiatamente di esprimerlo in modo indubbio, rigoroso e da esclu-

dere ogni incertezza, anzi si ha la sorpresa e la contraddizione che sia patrocinato il suo opposto. Le edizioni successive della Critica, confrontate colla prima, se ne distinguono per omissioni ed aggiunte aventi relazione col concetto idealistico, quali per lasciarlo nell'ombra, quali per far risaltare a dirittura il suo contrario. L'aggiunta è la *Confutazione dell'idealismo*, che Kant incastra nei Postulati del pensiero empirico. Le omissioni si trovano nella deduzione dei concetti puri della intelligenza, e nella dottrina della differenza tra Noumeno e Fenomeno. Ma in nessun luogo della Critica, nella sua prima edizione, il linguaggio dell'idealismo fu così schietto, indubbio, evidente come qui nella confutazione della Psicologia razionale. Questi passi decisivi si trovano soppressi nelle edizioni successive della Critica, e furono rimessi in luce solo ultimamente dalla *Critica della filosofia kantiana* di A. Schopenhauer. Non c'è dubbio che Kant ha a bella posta indietreggiato colla sua dottrina dell'idealismo rigoroso, non perchè ne avesse dubitato, non perchè gli mancasse il coraggio di sostenere questo ardito punto di vista, ma per questo, che voleva rendere la sua teoria in certo qual modo popolare ed essoterica; per cui si richiedeva solo la piccola concessione, che le apparizioni siano anche qualche cosa oltre le rappresentazioni: non molto, ma qualche cosa da porre a propria soddisfazione e giustificabile, quale  $x$  inconoscibile, col limite felicemente pensato dell'intelligenza. Kant fece questa concessione, e si conquistò così quella numerosa scuola che altrimenti difficilmente avrebbe avuto. La Critica nella sua prima forma era la *Critica dal punto di vista di Kant*; nelle seguenti divenne la *Critica dal punto di vista dei kantiani*. Ed è ben notevole, che la scuola kan-

tiana tutta quanta si stette contenta alla seconda edizione della Critica, e mai non badò al suo differire dalla prima. Ma noi non abbiamo da fare coi kantiani, ma con Kant e colla sua dottrina genuina ».

2. La dottrina kantiana del Noumeno, della quale si parla nel brano riportato del Fischer, è certamente non in armonia colla dottrina fondamentale della Critica della ragione pura. E di questo toccherò qui appena, avendone parlato più di una volta ne' miei scritti, e soprattutto e a lungo nella Parte seconda di quello col titolo, *l'Inconoscibile di H. Spencer e il Noumeno di E. Kant*. Dirò insomma soltanto, che per Kant il Noumeno importa la supposizione di un pensiero consistente nella cognizione delle cose come sono in se stesse, importa cioè la supposizione di un pensiero, che non può essere un pensiero, posto che esso debba intendersi quale dice la Critica della ragione pura che è il pensiero in se stesso. E così non possiamo non riconoscere giusta la osservazione di Kuno Fischer della contraddizione incorsa dal Kant colla introduzione del suo Noumeno.

E si deve pure convenire col Fischer medesimo, che dichiara idealistica la dottrina genuina di Kant. Ma siccome poi la dottrina kantiana è poi anche la preparazione alla dottrina realistica del positivismo, e il primo passo, nella filosofia moderna, ad essa, e tanto che il Fischer ha potuto avere ultimamente dei forti oppugnatori del suo asserto, è da vedere come stia veramente la questione.

Come abbiamo detto sopra, E. Kant suppone un soggetto dal quale dipende il determinarsi, quali si formano, delle rappresentazioni; e non come gruppi di atti coscienti, la cui

combinazione in presentazioni unitarie abbia la sua ragione in tutto e per tutto, nell'organismo. E per questo, dicemmo pur sopra, non ha potuto evitare l'idealismo, avendo così ragione il Fischer di attribuirglielo. D'altra parte però la dottrina kantiana, che il pensante non ha a sua disposizione per dirsi di ciò che è, se non le sue formazioni mentali, è inoppugnabilmente vera. Ed è in questo che essa prelude alla dottrina realistica positiva. Se non che, precludendo ad essa, non riuscì poi ad arrivare fino al punto di avvedersene interamente.

E perchè? Pel pregiudizio ancora rimastole delle precedenti filosofie *del valore puramente formale e non reale dell'atto cosciente*. È ciò che non ha detto il Fischer, e che invece è nella questione il punto decisivo. E non importa poi che, contraddicendosi, Kant ponesse il reale del soggetto e del senso, mentre il dato del pensiero è ancora secondo lui il puro formale. Che non può contro la logica, anche nei cervelli più potenti, la eredità di tanti secoli della illusione filosofica!

3. E dobbiamo, interessando pure per la completa dilucidazione della dottrina realistica del positivismo, dire di questo pregiudizio del valore puramente formale, e non reale, dell'atto cosciente della vecchia filosofia, in forza del quale massimamente la dottrina kantiana è ancora idealistica, malgrado la preparazione che in essa si ha del realismo della filosofia positiva.

Ma prima desidero di trattenermi in una breve digressione, che spero non sarà trovata inopportuna.

Quando si parla di una data scienza fuori della filosofia,

supponiamo della fisica, si intende che non se ne abbia che una sola, quella cioè che è riuscita fino ad oggi a formarsi. Ma non è così quando si sente dire della filosofia, ritenendosi, riguardo a questa, che si diano molte filosofie, e tutte fra loro diverse, e in contraddizione l'una con l'altra; come, ad esempio, la platonica, la tomistica, la cartesiana, la leibniziana, la kantiana, e così via; traendosi poi da questo l'occasione di mettere la filosofia in canzone col ricordare le opinioni, e discordi, e strane, dei diversi filosofi, e concludendo da ultimo, che la filosofia non sia che un vano fantasticare di cervelli eccentrici.

E il perchè sta in questo, che di una scienza fuori della filosofia le dottrine vecchie, di mano in mano che per le ulteriori scoperte si trovano difettose, cedono il posto alle nuove e si dimenticano, rimanendo nella scienza medesima, a rappresentarla, solo queste ultime: mentre lo stesso non avviene per una dottrina o per un sistema filosofico di un dato tempo, per quanto antico e lontano dal presente. Non avviene, dico, lo stesso, e per la ragione che una filosofia è qualche cosa come una religione. Sopravvivono le filosofie tra loro discordanti dei diversi periodi della coltura, e si trovano quindi anche adesso l'una accanto all'altra fra i cultori di essa, come le religioni aventi origini, quali in un tempo e in un luogo, quali in altri. E ciò perchè la filosofia di un dato periodo della coltura si collega intimamente col pensiero religioso e colle abitudini morali che si riferiscono al periodo medesimo, e, in un popolo, in una classe sociale, perdurano anche progredita la coltura negli individui che la rappresentano, e che perciò si trovano in contrasto con quelli rimasti stazionari.

A nessuno viene in mente, per deridere la fisica, di ricordare la dottrina di Aristotele della quinta essenza e del suo muoversi eternamente in circolo, e la dottrina che si trova ancora in Galileo del riscaldarsi i corpi per l'entrarvi degli ignicoli, e la dottrina di I. Newton della luce che fosse un fluido, e così via. E allora perchè, per deridere la filosofia, si ricorda, come se fosse tuttavia allo stesso punto, la glandola pineale ricettacolo dell'anima, come immaginò Cartesio, la visione ideale in Dio di Malebranche, l'armonia prestabilita di Leibniz, e via dicendo?

Il vero si è insomma che succede per la filosofia quello che succede per tutte le altre scienze. Una filosofia sola si riuscì ad avere, in fine, come una fisica sola: la filosofia (come la fisica) dello stadio ultimo raggiunto. Ricordandosi con ammirazione Emanuele Kant, che fu veramente il secondo Galileo della filosofia nei tempi moderni, si dovrà pensare però che è corso un secolo da lui a noi, e che quindi il pensiero filosofico, che pure ad esso tanto deve, oggi non può essere quello preciso che in lui si trova; come, ricordandosi che Gilberto avvertì del riscontrarsi la proprietà di elettrizzarsi, non solo nell'ambra, ma anche in altri corpi, si dovrà pensare però che sono corsi tre secoli da lui a noi, e che quindi la dottrina della elettricità, che pure ad esso tanto deve, non è oggi più quale poteva da lui essere insegnata, quale risultò dagli esperimenti di H. Hertz, e si mostrò agire nel telegrafo senza fili.

Gilberto ebbe i suoi precursori in quelli che in antico avevano osservato la proprietà dell'ambra di attrarre, essendo sfregata, i corpi leggeri. E a lui seguì poi la lunga schiera di quelli che progredirono nello studio della elettricità, par-

tendo dal punto della sua nuova scoperta. E così la Critica della ragione pura non è una produzione senza le sue preparazioni storiche, e Kant quindi ebbe i suoi precursori. L'avvenimento poi della Critica stessa è stato il punto di partenza di ulteriori scoperte nel campo della gnoseologia; e a Kant quindi seguì la schiera di quelli che progredirono nello studio di essa, partendo da quel punto. Galileo ha scoperto la legge della relatività di quelle che furono chiamate le qualità seconde dei corpi. Fu seguito da Hobbes, da Cartesio, da Locke e da altri con essi; e si cominciò poi in seguito a pensare alla relatività anche delle qualità prime; anche a questa, che trovò la sua dimostrazione sistematica nella Critica della ragione pura. Mancava che si purgasse in questa ciò che vi restava ancora dei pregiudizj tradizionali sopra indicati; e fu fatto a poco a poco nel corso di molti anni per l'opera di molti insigni scrutatori del fatto psicologico; finchè si venne a quella dottrina, che è della filosofia al punto al quale è arrivata, e che noi ora qui vogliamo studiarci di mettere in chiaro.

4. Secondo la Critica della ragione pura, della cosa in sè, o della realtà, non si ha nel soggetto se non una apparenza, che in esso se ne adombra in ragione di quello che è esso stesso; e cioè come una fenomenalità nella quale il medesimo si atteggia: una apparenza, la quale quindi, tale essendo, non è la cosa e la realtà, e ne è anzi il negativo contrapposto. Analogamente nella tradizione filosofica precedente si ritenne, da una parte l'anima col suo pensiero, e, dall'altra, in opposizione a questo, la cosa rappresentantesi nel pensiero medesimo. Il pensiero è per Kant una semplice

apparenza contrapposta alla cosa in sè, come per la filosofia tradizionale fu sempre l'ideale, il formale, il logico, contrapposti al reale; la specie, l'immagine, la rappresentazione, contrapposte al sussistente; il tipo, il paradigma, l'esemplare, contrapposti all'effettuato e all'effettuabile. E poichè il reale, il sussistente, l'effettuato e l'effettuabile sono così dichiarati altro affatto dall'ideale, dal formale, dal logico, dalla specie, dall'immagine, dalla rappresentazione, dal tipo, dal paradigma e dall'esemplare, e nel pensiero non si hanno che questi, il pensiero medesimo non può dare che l'affermazione di essi; e per conseguenza la filosofia tradizionale non può logicamente essere se non idealistica. E così deve dirsi del pari della dottrina kantiana dal momento che analogamente l'apparenza non è per essa la cosa in sè. Il pensiero non può affermare che se stesso; e non può quindi affermare il reale, se non è esso stesso questo reale, come mostrammo sopra insegnare la filosofia positiva, la quale per questo evita l'idealismo ed è essenzialmente realistica,

Ma come? Si dirà. Può egli negarsi il fatto degli atti coscienti dell'ordine terzo, la caratteristica dei quali è appunto di essere solo l'immagine nell'assenza del reale ad essa corrispondente? Può egli negarsi che la percezione dia solo un relativo del suo oggetto, il quale per ciò deve necessariamente essere quell'inconoscibile, che si chiama la cosa in sè? E se non si può negare, nè la prima cosa, nè la seconda, può il positivista non ammettere la distinzione e la contrapposizione dell'ideale e del reale, quale è intesa dagli spiritualisti e dai criticisti, e quindi sottrarsi a quella conseguenza dell'idealismo, che egli vuole inevitabile coi sistemi di questi?

Che la ragione della relatività qui ricordata non importi la cosa in sè quale un inconoscibile o un noumeno e quindi quale una entità altra affatto dall'atto cosciente, ho dimostrato in parecchi luoghi de' miei libri, e più a lungo in ultimo ed esaurientemente in quello, anche sopra citato, sopra l'inconoscibile di H. Spencer e il noumeno di E. Kant. Nessun reale, pensabile come tale, che non sia il dato stesso dell'atto cosciente, come dimostrammo anche nella Parte prima di questo lavoro; nessun dato dell'atto cosciente che non valga come reale, sia per dire il reale del soggetto o dell'interno, sia per dire il reale dell'oggetto o dell'esterno. E così, in ultima analisi, l'atto cosciente, in primo luogo, in sè è il reale del fatto in cui consiste, e quindi non è quel puro formale, che si vuole dagli spiritua-listi e dai criticisti, e, in secondo luogo, solamente secondo il rapporto nel quale l'atto cosciente si trova, in quelle contrapposizioni tra un gruppo psicologico ed un altro delle quali dicemmo nel principio di questo lavoro, esso assume la funzione, ora di segno del suo contrapposto, ora di contrapposto del suo segno. Un reale sempre; ma, ora appartenenza del soggetto contrapposta all'oggetto, ora appartenenza dell'oggetto contrapposta al soggetto; secondo, cioè, le associazioni nelle quali si dà che si trovi implicato.

E mi spiego con qualche esempio.

Vedo che uno, calcando col piede il terreno molle, ve ne lascia l'impronta. Questa è un segno del piede, e mi serve per ripensare ad esso, rivedendola dopo un certo tempo; è un segno che, pure essendo tale, è in sè poi anche una realtà. E so che è il segno del piede perchè vedo come esso lo produce, onde, anche quando la produzione è da tempo

succeduta, per l'associazione stabilitasi pel fatto di essere stato spettatore di essa produzione, l'impronta seguita ad essere per me ancora quel segno. Così l'idea rimasta di una cosa è una realtà per se stessa, come quella dell'impronta suddetta. Ma è anche il segno di essa pel fatto dell'esperimento avvenuto di averla avuta mediante la cosa stessa; per questo fatto, pel quale si è stabilita una associazione tra l'idea e la cosa. E l'osservazione ripetuta, che l'idea si ripresenta ora sola ora colla esperienza diretta della cosa, induce poi l'attitudine abituale a distinguere tra il primo caso, dell'idea nella assenza della cosa, e il secondo, della idea colla presenza di essa. E di questa attitudine abituale altro qui non dico, rimettendomi a quanto a lungo ed esaurientemente ne esposi nel mio libro sul *fatto psicologico della percezione* inserito nel volume quarto di queste *Opere filosofiche*. Ed ecco come sta quello che dicemmo, che l'atto cosciente è un reale sempre, ma che può assumere la funzione anche di segno, senza cessare perciò di essere reale.

Ancora. La sensazione visiva, che intendo essere una affezione mia soggettiva, mi fa pensare all'odore che è proprio della rosa oggettiva. E viceversa la sensazione olfattiva da essa fattami provare mi fa pensare al colore che è proprio della rosa oggettiva stessa. Ed ecco come un reale dell'atto cosciente assume la funzione, ora di segno del suo contrapposto, ora di contrapposto del suo segno; ed, essendo così sempre lo stesso reale, valga, ora come appartenenza del soggetto contrapposta all'oggetto, ora come appartenenza dell'oggetto contrapposta al soggetto, e cioè secondo le associazioni nelle quali si dà che si trovi implicato.

Potrebbe parere che a ciò contrasti il fatto della ideazione, non semplicemente memorativa, quale fu considerata negli esempj addotti, ma di ciò che si ritiene non avere una esistenza fuori del pensiero, e che da esso è inteso, o siccome una mera possibilità, o siccome un' opera eseguibile, ma non ancora eseguita. Ma non si creda, che la difficoltà qui accampata infirmi il ragionamento fatto innanzi. Nella ideazione del possibile si ha poi sempre la riproduzione memorativa, e non altro, dello stesso reale sperimentato, che acquista il carattere della semplice possibilità in quanto si prescinde e si astrae per esso dalla circostanza di una sperimentazione effettivamente in un dato modo avvenuta. Il pensiero, insomma, della possibilità non è che il pensiero della sperimentabilità di ciò che si è sperimentato. Altrettanto è da dirsi della ideazione di un'opera da farsi, nella quale solo può osservarsi una più distinta rappresentazione dei mezzi e dei processi operativi, prevedibili ancora per la ricordanza delle sperimentazioni precedenti. E così, anche per questa ideazione del possibile e del da farsi, siamo pur sempre nel caso della poc'anzi accennata attitudine abituale a distinguere tra l'idea nell'assenza della cosa e l'idea colla presenza di essa; siamo pur sempre nel caso degli atti coscienti dell'ordine terzo, onde, come tante volte dicemmo, sono tratti in errore, e per isbaglio nella loro giusta interpretazione, gli idealisti.

Non è dunque il dato della coscienza, per sè ed essenzialmente, l'ideale, il formale, il logico, contrapposti al reale; le specie, l'immagine, la rappresentazione, contrapposte al sussistente; il tipo, il paradigma, l'esemplare, contrapposti all'effettuato e all'effettuabile, che è il presuppo-

sto dell'idealismo. E nemmeno quindi la semplice apparenza della cosa in sè. Ed è invece, per sè ed essenzialmente, un reale, che, secondo il caso, nella relazione di uno ad un altro, ora vi sta come il segno, ora vi sta come la cosa segnata. E così idealistica, comme dicemmo, è la teoria kantiana in quanto si tiene ancora a quel presupposto. Il che però non esclude, come già osservammo, che nella teoria medesima si trovi la preparazione alla dottrina realistica del positivismo, e il primo passo, nella filosofia moderna, ad esso, in quanto colla Critica della ragione pura rimase stabilita definitivamente la falsità della gnoseologia platonico-aristotelica: la falsità di questa gnoseologia, le cui ragioni vivevano tuttavia, anche dopo la scolastica, nelle scuole di Cartesio e di Leibniz, e non avevano cessato in tutto di valere nel sensismo succeduto collo spiritualismo che in esso si mantenne; con questo spiritualismo, che, sopravvivendo nella tradizione filosofica antiquata che ha tanti seguaci ancora, rimane sempre il sistema logicamente idealistico per eccellenza; tanto è falso che sia lo spiritualismo a salvare dall'idealismo.

Si ha di questo una prova insigne nella deduzione che fece il Berkeley dell'idealismo dallo spiritualismo: in questa deduzione, sulla quale ho pensato da ultimo di intrattenermi coll'intento di illustrare viemaggiormente i principj esposti nel corso di questa trattazione.

5. Secondo il Berkeley, il dato conoscitivo, ossia la così detta qualità sensibile, è una *idea* e non è una *cosa*. E così un gruppo stabile di qualità sensibili non è che un gruppo di idee, che attestano solo se stesse, e niente altro fuori di

loro, e quindi nemmeno un *substratum*, al quale le qualità sensibili medesime si debbano necessariamente riferire.

Con questo ragionamento il Berkeley si argomenta di negare l'esistenza della sostanza materiale, a cui per necessità si abbia da far convenire il gruppo relativo delle qualità sensibili.

Ora, siccome anche nel concetto dello spirito non si ha veramente in fine se non un gruppo di qualità sensibili, di quel gruppo, che noi indichiamo col nome di Autosintesi in opposizione al gruppo che diciamo della Eterosintesi, che si ha nel concetto di una materialità, così, se il ragionamento del Berkeley tiene per negare il substrato della Eterosintesi, deve tenere allo stesso modo per negare il substrato della Autosintesi, e quindi per negare la sostanza dello spirito. Sicchè l'affermarlo, per poter dire che le qualità sensibili sono mere idee residenti nello spirito, che è la tesi sostenuta dal Berkeley, è in assoluta contraddizione col principio fondamentale dal quale vuole dedurla.

Il Berkeley non dubita della realtà soggettiva, non avendo per affermarla se non il gruppo dell' Autosintesi. Avendosi, per affermare la realtà oggettiva, solo il gruppo della Eterosintesi, collo stesso diritto è da affermare la realtà oggettiva medesima. O tutte e due, o nessuna. Ma nessuna è poi una contraddizione in un altro modo, poichè l'idea è pur qualche cosa, e non si può dare il fatto del conoscerla senza che questo fatto sia la realtà di esso, e una realtà che si specifica secondo la forma nella quale esso si presenta, e quindi, o di Autosintesi, cioè soggettiva, o di Eterosintesi, cioè oggettiva.

6. Uno degli argomenti ai quali ricorre il Berkeley per sostenere la sua tesi, trovarsi nello spirito le idee indipendentemente dalla presenza degli oggetti esterni che le determinino, è quello tratto dalla ideazione del sogno. E il ricorso a questo argomento svela uno degli errori fondamentali che hanno conferito a sviarlo: l'errore cioè di credere, che l'ideazione del sogno non sia in relazione, come di effetto alla sua causa, con una materialità allora in azione, come l'ideazione della veglia, e che quindi una idea si presenti nello spirito per una ragione altra in tutto dal fatto fisico fisiologico; l'errore insomma della precedente tradizione filosofica (quella platonica, quella scolastica, quella cartesiana in ultimo) dell'attività dello spirito autonoma, non determinabile dalle attività materiali degli organi e degli stimoli esterni, e determinabile solo, o direttamente, o indirettamente, dalla divinità.

La scienza progredita ci fece accorti di questo errore, e sì che ci apparisce anche per un altro verso la contraddizione intrinseca dell'idealismo berkeleyano, e analogamente dell'idealismo in genere.

Ogni atto cosciente (ossia la qualità sensibile o l'idea del Berkeley) è determinato, come già tante volte abbiamo detto, da un funzionamento fisiologico, prodotto al momento da uno stimolo operante sopra un organo del senso, o riproducentesi quale fu prima prodotto in virtù delle disposizioni rimaste nell'organismo dalle stimolazioni precedenti: ogni atto cosciente, sia di quelli onde risulta l'Autosintesi, sia di quelli onde risulta l'Eterosintesi. Se per questi ultimi si deve porre, secondo il ragionamento surriferito del Berkeley, che si tratti solo di idee, e non di cose, ciò deve porsi anche

pei primi, risultando così, che, per la ragione stessa che debba svanire la realtà esterna, dovrebbe svanire anche quella interna, e quindi lo spirito, del quale si vuole intendere che le idee delle cose esterne siano i modi. Insomma, stando così le cose, è contraddittorio porre la realtà interna quando si fa valere a negare l'esterna una ragione che tiene anche per l'interna.

Come si vede, gli atti coscienti sono tutti del pari, sotto un aspetto, interni, e, sotto un altro, esterni. Tutti interni, perchè tutti atti coscienti o psichici, e con ciò non atti fisiologici o materiali: tutti esterni, perchè tutti atti determinati in ultimo da una azione esterna. La distinzione di interiorità o di exteriorità è determinata, non dalla qualità intrinseca dell'atto cosciente, ma semplicemente dalla dipendenza di esso da un diverso ordine di stimoli, che possono essere (gli stimoli e non le idee), o materialmente interni, o materialmente esterni.

E spiego la cosa, valendomi di un esempio, del quale anche sopra mi sono servito (e una ripetizione può essere perdonata se è allo scopo della maggiore chiarezza), dell'esempio cioè della Mimosa pudica. Prendo questo per la maggiore evidenza del discorso; ma potrei prendere quello di qualunque altro oggetto della natura, poichè in qualunque oggetto della natura si verificano, dal più al meno, in un modo o in un altro, le condizioni analoghe.

L'attività propria della Mimosa pudica si dimostra nel fatto del suo svilupparsi secondo le forme proprie della sua specie, e nel fatto del ripiegarsi delle sue foglioline e delle sue sottili ramosità, quando è stuzzicata da un qualche oggetto esterno. È l'attività propria della Mimosa quella per la quale

si sviluppa; ed è attività propria ancora di essa quando si rannicchia, come dicemmo: ossia questa attività è una sua *interiorità*. Ma l'attività stessa è un effetto degli agenti naturali che la affettano, come la luce, il calore, l'acqua e le altre sostanze introdotte, in quanto se ne ha lo sviluppo suddetto; e lo stimolo esterno stuzzicante, in quanto si rannicchia nel modo indicato. E, sotto questo riguardo, l'attività, tanto nel primo quanto nel secondo modo, è una *esteriorità*, essendo determinata da ciò da cui, come dicemmo, dipende, che non è la pianta stessa.

Ma l'attività stessa, per un altro verso, può essere considerata interna pel fatto del suo svilupparsi, ed esterna pel fatto del suo rannicchiarsi. Interna la prima, perchè i determinanti, pure provenienti dalla natura esteriore, si fissarono nel suo stesso organismo, nel quale si trovano continuamente; esterna la seconda, in quanto i determinanti non appartengono, come suoi acquisti stabili, al corpo stesso dell'organismo, ma influiscono solo accidentalmente su di esso, rimanendone fuori.

Nell'uomo e nell'animale in genere dotato di coscienza si ha il fatto perfettamente analogo. Solo che qui l'attività può presentarsi col carattere speciale di essere cosciente.

E così la coscienza nell'uomo e nel bruto, ossia questa loro attività, è, in un senso, la loro interiorità, perchè è ciò onde si ha la loro azione psichica; e, in un altro senso, è la loro esteriorità, in quanto dipende, e tutta, come dicemmo, dalla causalità materiale, o fissatasi come costitutiva dell'organismo, o accidentalmente stimolante, rimanendone staccata. Ma, nello stesso tempo, possiamo, sotto un altro punto di vista, chiamare la prima, interna, in quanto dipende dalle

materialità costitutive dell'organismo, o agenti inosservate nell'interno di esso; e, la seconda, esterna, in quanto dipende da materialità che influiscono solo accidentalmente su di esso, rimanendone fuori.

L'analogia è perfetta, se ne toglia la circostanza dell'essere cosciente o no l'attività in discorso; e così per tutti gli esseri della natura si avvera, che sono, tutti allo stesso modo, formazioni momentanee, alle quali collabora tutta la natura, che in essi così si riflette; e si che sia un assurdo pensare un essere della natura, che non importi pel suo esistere e pel suo agire l'esterno di questa natura; *e che quindi si dia la coscienza prescindendo dalla esistenza esterna di ciò che la cagiona.* Così, insomma, che sia fondamentalmente un assurdo l'idealismo.

7. Nè questo ragionamento può infirmarsi per la circostanza, che i dati dell'Eterosintesi appaiono siccome dei puri modi accidentali dell'Autosintesi, che si ha sempre, e come soggetto persistente, e che sia come l'occhio, che si ha in capo, che ora vede e ora no; in modo da dire, che l'occhio è una sostanza e le visioni sono le modificazioni accidentali di essa.

Qui non è che una illusione, quella illusione che finì ad essere il pregiudizio, onde comunemente apparve sempre impossibile la confutazione dell'idealismo.

Il fatto in discorso è un semplice fatto di associazione o, come dico io, di confluenza mentale; e non come di una modificazione accidentale verificantesi in qualche cosa di sostanziale stabile. Quando vedo un certo libro che tengo sempre vicino al tavolo sul quale scrivo, non posso, vedendo

dolo, impedire che si accompagni alla sensazione, onde se ne compone la rappresentazione, il ricordo dell'amico che me l'ha donato. Questo ricordo parrebbe come una accidentalità di modificazione, che subisca la rappresentazione del libro; e come se questa fosse il soggetto sostanziale e l'altra una nota che le si accompagni accidentalmente. No. La rappresentazione del libro è un cumulo di sensazioni accidentali, che riuscirono ad associarsi o a confluire insieme stabilmente, e per la stessa ragione per cui le si è associato il ricordo del dono dell'amico. E, se si vuole che le sensazioni della rappresentazione, unendosi, abbiano fatto sì che esse, invece di un assembramento di fatti coscienti accidentali convenuti insieme, siano divenuti sostanziali del tutto riuscitone, lo stesso dovrebbe poi volersi anche del ricordo, che si aggiunge ad esse nello stesso modo. L'Autosintesi, che figura come la sostanza spirito, o l'entità misteriosa dell'io della scuola critica, è, in ultima analisi, come la rappresentazione suddetta del libro. E l'attribuzione ad essa di un dato della Eterosintesi è, in ultima analisi, come il suddetto ricordo. Nulla impedisce di pensare, come nella tanto notoria supposizione di Condillac, alla coscienza affatto isolata di un dato psichico, magari esterno, nell'inizio della vita sensitiva. In moltissimi casi, pel mancato riferimento ad un dato organo, o ad un dato stimolo esteriore, l'Autosintesi stessa ha in sé elementi che, in altri casi, appariscono, anzichè essenziali allo spirito, mere accidentalità che cadono in esso. L'Autosintesi non risulta sempre (e di gran lunga) del risorgere di tutti gli elementi suoi, ma, ora più di questi, ora più di quelli; e sì che alcuni si presentino senza il carattere di essere essenziali, ma solo avventizj come le

sensazioni esterne. L'Autosintesi stessa non sempre e in tutto è costituita di elementi interni, essendo indifferenti a formarla anche quelli dell'Eterosintesi, come dimostro nel mio libro sulla *unità della coscienza*, dove anche spiego trovarsi talvolta elementi interni invece anche nell'Eterosintesi, come quando, per esempio, dico, un oggetto buono o cattivo. L'Autosintesi si presenta diversa a seconda di quello che io chiamo, il Registro fisiologico; ed è poi composta diversamente nelle diverse età della vita; e massimamente poi nei casi patologici, specialmente di quelli indicati col nome di doppia personalità. E bastino queste osservazioni delle tante altre che ancora si potrebbero soggiungere, a dimostrare che, come dicevamo, l'unità dell'Autosintesi non è l'unità della sostanza dello spirito, come intende l'idealismo berkeleyano, ma è solo il fatto della confluenza degli elementi componenti.

8. Nel primo dei tre dialoghi fra Hylas e Philonous del Berkeley, che qui esaminiamo, si affacciano altri argomenti in favore dell'idealismo.

Primo — Un corpo (dice il Berkeley), che si pensi, non può essere altro che una concezione propria dello spirito; e ciò, che non può essere se non tale, è assurdo dirlo una esistenza a sè fuori dello spirito stesso. —

Si risponde. L'elemento della Eterosintesi è un fatto che sta per se stesso, ed è in questa, formando parte del gruppo di essa; e non è nella Autosintesi, alla quale, nè appartiene, nè può appartenere. E così è vero l'inverso di ciò che pone il Berkeley: che cioè è assurdo pensare, appartenere all'Autosintesi (ciò che per l'errore del Berkeley è

lo spirito) quello che si pensa appartenere all'Eterosintesi. L'elemento dell'Autosintesi si inquadra nell'ambito delle idee che si riferiscono alle stimolazioni materiali interne, mentre l'elemento dell'Eterosintesi si inquadra nell'ambito delle idee che si riferiscono alle stimolazioni esterne, che sono altre dalle prime e fuori di esse.

Secondo — Ciò che è sentito (dice il Berkeley) è l'idea, e questa idea non può dare la cosa, o il cosiddetto *substratum* delle qualità sensibili, essendo in sè una idea altro affatto da una cosa. —

Si risponde. All'idealismo si venne dal Berkeley, e anche dal Kant (come vedemmo pel passo citato sopra di Kuno Fischer) dietro la dottrina, apparsa più luminosamente nella filosofia moderna, della così detta *relatività delle idee*. I kantiani, come già ricordammo, fondandosi sulle edizioni posteriori alla prima della Critica della ragione pura, credettero di ovviare all'idealismo col ricorrere al loro Noumeno, come poi lo Spencer, allo stesso effetto, ricorse al suo Inconoscibile. E l'osservazione presente del Berkeley è la confutazione senza appello del ricorso kantiano e spenceriano, che anch'io ho dimostrato inaccettabile nel mio scritto, qui più volte citato, *l'inconoscibile di H. Spencer, e il noumeno di Kant*.

Il Berkeley ha ragione contro questo Noumeno e contro questo Inconoscibile, ma ha torto nel dedurre qui l'idealismo dalla dottrina della relatività delle idee, poichè, come precedentemente avvertimmo, il dato dell'Eterosintesi si inquadra nell'ambito delle idee, che si riferiscono alle sensazioni esterne, che si intendono altre dalle interne e fuori di esse.

Ma come? Si dirà. La psicologia scientifica non può prescindere dalla dottrina, assolutamente positiva, della relatività delle idee: e questa dottrina, esigendo che la cosa sia altro dalla idea che se ne ha, esclude che la cosa stessa, come dice il Berkeley, sia affermata, poichè non può neanche essere appresa.

Appreso non può essere che il fatto cosciente: e su ciò non può cader dubbio. E quindi il reale, che si pone, non può essere se non nella forma stessa della apprensione, in cui consiste il fatto cosciente medesimo. E ciò non implica, che si neghi la dottrina della relatività, e che cioè si ritenga che nell'apprensione si trovi la cosa medesima, anzichè un semplice relativo di essa. Il fatto cosciente dell'Eterosintesi si pone come un opposto, o un esterno, in confronto col fatto cosciente dell'Autosintesi: ed ecco l'affermazione della cosa. Un dato fatto cosciente della stessa Eterosintesi si pone come un relativo di un altro fatto cosciente, come è in ultimo il cosiddetto *substratum*: ed ecco salva la dottrina della relatività delle idee.

Avviene così per ciò che si chiama, la cosa esterna, come avviene per ciò che si chiama, lo spirito o l'Io. Essendo relative anche le qualità sensibili o le idee, onde si ha l'Autosintesi, il ragionamento, che si fa per l'Eterosintesi, tiene del pari per l'Autosintesi: il ragionamento per negare, in forza della relatività delle idee, la cosa esterna, esige pure la negazione della cosa interna, per cui ne verrebbe, non l'idealismo, ma il nullismo.

Per salvare l'idealismo dovete ammettere il *substratum* spirituale. Ma, se fate così pel *substratum* spirituale, per la stessa ragione dovete ammettere il *substratum* materiale. E

potete farlo, come dicevamo, senza negare la relatività delle idee. E in vero, in che consiste questo *substratum*? A fondo ne dico nello scritto già citato sull'*inconoscibile dello Spencer e sul noumeno del Kant*, e anche nello scritto, *Il pensiero e la cosa*, inserito nello stesso volume VIII di queste *Opere filosofiche*. E quindi a questi scritti mi rimetto per una maggiore spiegazione della cosa. Qui mi limiterò a dire che il *substratum* in discorso non è altro che il fatto cosciente del generico dei fatti coscienti costitutivi della Eterosintesi da una parte (la materia), e dell'Autosintesi dall'altra (lo spirito). Reali, l'una e l'altro, come i fatti costitutivi del gruppo relativo. Estrinseci l'uno all'altro e incompatibili fra loro, come i fatti costitutivi medesimi.

E così, ecco come risulta ancora la relatività in discorso. In quanto la qualità sensibile esterna è considerata siccome un atto proprio dello spirito, sostanza semplice, essa qualità non può essere che un relativo dell'opposto esteso a cui si rapporta. In quanto la qualità sensibile, sia interna sia esterna, si rapporta alla materialità causatrice della funzione fisiologica e dell'azione dello stimolo, risulta ancora un relativo, essendochè le sensazioni, onde se ne hanno le rappresentazioni, sono entità che si trascendono vicendevolmente, come dico negli scritti già citati; e quindi, per la ragione di tale trascendenza, il *substratum* deve concepirsi come trascendente rispetto ad ogni sensazione speciale che gli si riferisce.

E, a far fede della verità di quanto diciamo qui di questo *substratum*, abbiamo la confessione involontaria dello stesso Berkeley; e cioè nella incongruenza che si trova nel discorso col quale si argomenta di eliminarlo. Trattandosi

del *substratum* della materia, si può domandare al Berkeley: L'avete o non l'avete il concetto di essa? Se dite di non averlo; come fate a discorrerne e a dedurre dalla essenza sua l'incompatibilità di esso colla sua esistenza nello spirito, che, essendo semplice, non può ammettere in sè ciò che è esteso, per conchiudere, poichè nulla esiste fuori dello spirito, e che un'idea è altro dalla cosa, che non può essere una realtà? E, se l'avete, (e dovete dire di averlo poichè ne discorrete) come potete pensarlo nello spirito quale un modo di esso, che non può sopportare un esteso, essendo semplice? Ed è chiaro, che la contraddizione si evita solo tenendo conto della sua formazione, come l'abbiamo indicata.

9. Sospendo qui un momento, colla parentesi di questo numero, la enumerazione soprà avviata per insistere ancora, a maggiore dilucidazione della cosa, sulla stessa ragione della relatività, invano obietata al realismo dagli idealisti.

Di quanti imbrogli è stata occasione questa dottrina della relatività! Da una parte, ha indotto alla supposizione che ho già dimostrato illegittima, come tante volte ho notato, dell'Inconoscibile e del Noumeno. E, dall'altra, a volere sbugiardare la concezione realistica delle esistenze attorno all'uomo; questa concezione propria fondamentale della psiche umana. Ma essa sta benissimo, in tutto e per tutto, colla dottrina in discorso della relatività, e nulla vi si trova che non si accordi perfettissimamente con questa.

Giova ripeterlo: una sensazione è la realtà del fatto di

provarla : di questo fatto succedente come effetto naturale alla sua causa, la quale, trattandosi della sensazione esterna, è l'azione di una cosa sopra l'individuo ; e di una cosa della quale posso già avere una rappresentazione distinta, costituita soprattutto di sensazioni memorative diverse da quella, che ne ricevo al momento ; come la rappresentazione per via di sensazioni visive e tattili di una rosa, che sta producendomi la sensazione del suo odore.

Sono costretto a ritenere ciò che concepisco come una data cosa quale causa di una data mia sensazione, per quanto questa diversa dalla cosa stessa, perchè mi accorgo che la detta sensazione, e non avviene mancando la presenza e la stimolazione della detta cosa, o puramente accidentale o volontariamente cercata e procurata, e con tale presenza e stimolazione avviene sempre immancabilmente, e si da essere certo di risentire la sensazione ogni volta che per caso mi imbatta nella cosa, o deliberatamente, cercandola, me la procuri.

Sono sicuro del dato che intendo come cosa fuori di me ; sono sicuro del suo rapporto colla mia sensazione quale causa di essa. Di tutto questo sono sicuro, anche non sapendo come la cosa produca in me l'effetto della mia sensazione. Ed è tale mia sicurezza pari a quella onde uno ritiene l'arroventarsi di una verga di ferro effetto dell'azione dei carboni accesi sui quali è posta, anche se non intende come agiscano i carboni sulla verga per renderla incandescente.

Nè poi si infirma la detta sicurezza per la ragione che nella mia rappresentazione della cosa ho uno schema che non mi dice l'essere stesso della medesima. Non si infirma,

nè quanto al rapporto tra la cosa e la sensazione, nè quanto a quello tra cosa e cosa: e, o per rappresentarcelo, o perchè ci serva all'uopo di regolarci nell'uso e nella valutazione di qualunque oggetto esistente fuori di noi. Il mio schema rappresentativo, per quanto diverso dalla cosa rappresentata, ha però con essa una corrispondenza naturale necessaria, e tra il mio schema M della cosa A e il mio schema N della cosa B si mantiene pur sempre lo stesso rapporto che corre tra A e B, per cui il ragionamento in base ad M ed N vale come se fosse in base ad A e B. E così, valendomi de' miei schemi, io non erro nel distinguere, nel valutare, nell'adoperare le cose, che pure non conosco nell'essere loro intrinseco. Prendo da una delle mie tasche un sigaro e da un'altra la scatola dei cerini, e ne cavo uno e, sfregandolo dalla parte dovuta sul lato ruvido di essa, l'accendo, e ne accosto la fiamma ad un capo del sigaro, che tengo in bocca dall'altra estremità, attendendo che il fuoco gli si appicchi, e disponendomi, aspirando, a fare l'operazione del fumare. Che importa qui che le rappresentazioni colle quali mi regolo in tutti questi atti siano puramente relative? Io mi appongo sempre, senza sbagliare mai, come se fossero assolute.

Relativi, come dico, questi schemi; ma concertati nella mia coscienza, e pel numero, e pel quanto, e pel quale, e pel dove, e pel quando, e pel come, proprio collo stesso tenore della realtà, della quale sono le naturali necessarie indicazioni. E per essi sento di trovarmi fra mezzo a una infinità di cose, che agiscono, e fra loro, e sopra di me; e secondo le accidentalità degli incontri e il mio deliberarmi, ora in un modo ora in un altro, in relazione ad essi: fra

mezzo, dico, a una infinità di cose, delle quali molte conosco direttamente per mia propria esperienza, molte indirettamente per l'esperienza degli altri, molte poi (e queste senza numero) suppongo solamente per pura mia induzione; e cioè, pensando che, come più volte mi sono imbattuto con cose nuove, o con proprietà nuove delle cose medesime, l'imbattermi impensato analogo con altre è una possibilità senza termine.

10. Ed ora riprendiamo la nostra enumerazione col numero precedente interrotta.

Terzo — Dice inoltre il Berkeley: Se la percezione fosse, non un fatto meramente soggettivo, ma l'effetto della cosa che la cagionasse, siccome questa cosa è sempre la medesima, così anche la percezione dovrebbe non esser diversa da una volta all'altra, mentre invece la percezione di una cosa non è mai identica una volta a quello che fu un'altra. —

Si risponde, che l'identità che si fa propria della cosa non è se non l'identità del generico del *substratum* pel quale essa è pensata, e che si può presentare o supporre identico nelle percezioni diverse successive. E d'altronde non è necessario pensare che la cosa rimanga sempre la medesima; almeno nelle forme della sua esistenza; che anzi sono variabili, restando l'identità solo nel *substratum* ultimo generico, invariabile anche nel pensiero, come dicendo che la materia resta sempre la materia.

Quarto — Da ultimo il Berkeley nel primo dialogo obietta, che, se la percezione fosse del reale non si potrebbe avere il pensiero del possibile, che non è reale. Questo

possibile, non essendo fuori, è un prodotto soggettivo; e poichè si può avere il puro prodotto soggettivo qui, come si può negare che si possa averlo sempre?

Si risponde che il possibile non è, come intende il Berkeley, una fenomenalità dello spirito indipendente da una causazione materiale: e così, pur esso, attesta il reale e sfata quindi l'idealismo che in base ad esso si volesse stabilire. È il possibile una deduzione ottenuta mercè l'organismo cerebrale, e mercè le stimolazioni estrinseche, le quali hanno influito su di esso, producendovi i ritmi fisiologici atti a riprodurre i dati, che ne sono presi, della deduzione; è una deduzione, che, ancora mercè l'organismo mentale e le attitudini prodottevi, che si dicono le attitudini della esperienza, si distingue perfettamente dal Di fuori, come dimostro nel mio scritto più volte citato sulla percezione. E il Berkeley doveva accorgersi che la sua obiezione viene a perdere interamente la sua forza anche solo dalla considerazione, che si ha modo di distinguere le percezioni attuali dalle deduzioni fatte colla immaginazione sulle tracce lasciate da esse. Si ha modo di fare questa deduzione? Dunque c'è una ragione di essere dei dati percettivi che non è quella del semplice possibile, sicchè l'argomento trattone non può servire per tutto il pensiero, ma solo pel pensiero di esso.

II. Due erroneità capitali pregiudicano inoltre fondamentalmente la dottrina berkeleyana; quella del suo concetto della *idea* e quella del suo concetto della *materia*.

Il concetto berkeleyano dell'idea è un ammasso di assurdità. E vediamo di riassumerlo. — Le idee sono in dio, e vi

sono dalla eternità ; ma noi non le vediamo come sono nella sostanza divina, ma come sono in noi. In dio, cioè, sono gli archetipi delle idee nostre, e queste ne sono solamente gli ectipi, che dio fa essere in noi pel miracolo del suo crearvele all'occasione. Ma poi, nell'atto che dio crea una idea nello spirito di un uomo si ha in esso il fatto della sua *percezione*, e come di una realtà ; e non è tale l'idea nel sogno e nella immaginazione, perchè allora il fatto è dovuto all' opera della semplice nostra volontà. —

E fermiamoci qui un poco. Se le idee esistono nello spirito solo pel fatto occasionale della creazione divina, come, cessando questa, vi si trovano ancora, sì che la volontà possa combinarle a suo piacimento? E, se l'idea è percezione di realtà, come può cessare di esserlo quando se ne vale la volontà? È per sè l'idea percezione di realtà, o non è? Se lo è, lo è sempre ; se non lo è, come può esserlo una qualche volta?

Dice espressamente il Berkeley : — Le qualità sensibili (le idee) non esistono nello spirito alla maniera di un modo o di una proprietà, ma come una cosa percepita in ciò che la percepisce (e cioè nello spirito). — E altrove : — Una idea non può esistere senza essere attualmente percepita. —

Se la esistenza della idea (e quindi la sua realtà) sta nell' essere percepita dallo spirito, e la percezione dello spirito è un atto o un modo di essere di esso, come può dirsi l'idea altra cosa dal modo medesimo? E si supponga pure l'idea altra cosa che il modo suddetto ; in fine, se il suo essere nello spirito non può darsi senza che sia percepita da esso, lo spirito poi non potrà affermare altro che

questa sua percezione, ossia questo suo modo di esistere, e non potrà affermare la realtà dell'idea, che, per esso, non ha esistenza se non nel fatto della sua percezione. Ed ecco che, in fine, anche nel Berkeley, l'idealismo sta precisamente nel considerare l'atto cosciente un modo di uno spirito; e che invano perciò egli tenta di schermirsene, chiamandolo invece *Immaterialismo*.

È curioso come il Berkeley si trova imbrogliato, posta l'assurdità qui rilevata! Se l'idea è quale egli la definisce, considerandola in dio, dove egli prima la pone, si può domandare: Voi dite che le idee sono in dio dall'eternità, e necessariamente; e allora, se esse non sono lo stesso essere di dio, secondo che voi affermate, come si può dare questa necessità di essere in lui? E che siano lo stesso essere divino bisogna pure che sia ammesso anche da voi che lo negate, dal momento che, essendo sue percezioni, non possono non essere suoi atti e suoi modi di essere. E non occorre di rilevare qui un'altra volta l'assurdità di porre in dio quello stesso fatto del pensiero, che non è altro che un fatto umano e in dipendenza dal senso non attribuibile alla divinità.

E di nuovo — Parlando del mio Io, ossia del mio spirito, dice il Berkeley, non posso considerarlo come un'idea, perchè è ciò che è il soggetto delle idee, e sarebbe un non senso il dire, che l'idea è conosciuta da una idea — E se non è un'idea lo spirito, come sa esso della propria esistenza? — Lo so, risponde, perchè ne ho la coscienza — Ma il fatto di avere la coscienza di una cosa non è, esso stesso, un'idea? E che può essere l'idea se non questo, massimamente pensando, come dicemmo innanzi, che, anche posta la realtà a

sè dell'idea, come si intende dal Berkeley, ciò nulla conta per la cognizione se non si dà il fatto di apprendere, poichè la cognizione non consiste in altro che in questo apprendimento?

Ma ciò che è poi curiosissimo si è, che, sentendosi uno spirito in possesso di questa cognizione di sè, che il Berkeley chiama *nozione* e non idea, in base a questo, lo spirito medesimo, secondo lui, debba essere autorizzato ad affermare gli altri spiriti, e lo spirito degli spiriti, o Dio, che poi dichiara essere assolutamente inconoscibile all'uomo. Altro che idealismo! E che dovremo conchiuderne? Dovremo conchiudere, che lo spiritualista, non potendo in ultima analisi che finire coll'idealismo, per tener questo poi deve nello stesso tempo essere anche iperrealista, e porre anche la realtà, che il realismo scientifico non trova di potere ammettere. Dal momento che il Berkeley insegna, che, se si designa con un nome solo un complesso di idee connesse per ragione di coesistenza e di successione, in questo caso si tratta solo della realtà del nome stesso e non di una realtà che esso possa indicare, onde poi deduce, che non vale a stabilire la realtà della cosa esteriore e materiale, che sia designato con un nome il complesso delle note relative, perchè poi non applica lo stesso suo principio per negare pure la realtà della cosa interiore e spirituale, trattandosi anche qui di un complesso di idee connesse per ragione di coesistenza e di successione designato da un nome solo?

E ancora, e da ultimo, una parola sulla assurdità del concetto berkeleyano dell'idea. Lo spirito, dice il Berkeley, è concepito siccome volente. E da ciò quante cose egli in-

tende di dedurre! Volente? In che modo concepito così, se non in base alla coscienza di volere? Ma questa coscienza, in fine dei conti, non è che un atto conoscitivo, ossia una idea. E, siccome il Berkeley nell'idea non vede che una passività, come può egli dire che nel volere si ha invece una attività? E non occorre che ci fermiamo sulla questione dell'attività del volere e sulla passività dell'idea, avendone già detto quanto basta nella prima parte di questa trattazione.

12. — Esistono solo lo spirito e l'idea; non esiste la materia — Ecco le due affermazioni fondamentali del Berkeley. Quanto alla affermazione dello spirito e della idea, vedemmo come egli si apponga male e si contraddica. Vediamo ora come egli si apponga male e si contraddica colla affermazione della non esistenza della materia.

La base della argomentazione berkeleyana della non esistenza della materia è il concetto di essa della tradizione scolastico-aristotelica, che sia la mera passività: questo concetto che la scienza moderna ha interamente sbugiardato, e non è più per noi che una anticaglia della vecchia filosofia.

Il concetto scientifico moderno, affatto opposto all' erroneo antico, circa la materia, io lo indicava nel mio scritto col titolo, *Il pensiero e la cosa*, inserito nel volume VIII di queste *Opere filosofiche*, in un tratto che credo opportuno di riportare anche qui, pure allo scopo di illustrarlo con osservazioni in diretto rapporto coll' argomento della presente trattazione.

« Del Fuori di me il Matematico, altro non occorrendogli,

assume soltanto il dato della *Estensione*, nel quale trova tutte le condizioni necessarie alle sue costruzioni. Al Fisico questo dato semplice non basta, ed esso gli aggiunge anche quello del *Pieno materiale*. E può farlo con tutta ragione. L'esperienza giustifica il suo postulato, essendo reale l'apprensione mentale oggettiva del Pieno medesimo, e così essendo questo un dato in tutto e per tutto positivo. Ma, come è giustificato il Fisico, di fronte al Matematico, di aggiungere al dato della Estensione quello del Pieno materiale, così, per la ragione medesima, è giustificato il Chimico di aggiungere al dato del Pieno materiale la determinazione della sua esistenza in *Particelle minime materiali di specie diverse*. Ma c'è poi assai più. Occorre al Fisico di tener conto anche di altri dati oggettivi, prestatigli pure positivamente dalla esperienza: come a dire, che la materia ha in se stessa la *Gravità*, ed ha per se stessa la *Capacità di mantenersi in vibrazione delle sue masse*; o durevole, onde è o solida, o liquida, o aeriforme, o più sottile ancora; o temporanea, onde si producono i diversi fenomeni passeggeri del calore, della luce, del magnetismo, della elettricità, e consimili. E così al Chimico occorre pure di tener conto di dati oggettivi, prestatigli pure oggettivamente dalla esperienza, come a dire delle *Affinità chimiche* degli atomi materiali. Analogamente e collo stesso diritto fanno il Fisiologo e il Psicologo, assumendo nella sostanza quegli altri dati oltre i suddetti, dei quali è da tener conto rispetto ai fenomeni di ordine più elevato da essi studiati. Assumendoli, non fanno altro che affermare quello che trovano che c'è. Affermano essi quello che trovano che c'è, come fanno il Matematico, il Fisico, il Chimico. A questi bastava meno, e si

restrinsero a questo meno. Al Fisiologo e al Psicologo occorre di più, e sono ancora positivi nell'assumerlo, perchè lo fanno sempre in base alla stessa ragione dell'esperienza, che, se giustifica il postulato degli altri, giustifica, con pari diritto, il loro. Giustifica, dico, questo loro postulato, ammesso il quale non manca loro più nulla per rendere ragione dei fatti naturali da loro considerati. E che? Non l'abbiamo pur detto innanzi, che il numero degli elementi, considerati siccome il nucleo sostanziale dell'oggetto, si diminuisce e si accresce a piacimento, e secondo che la persistenza è da considerarsi o solo in pochi o in più di essi? E, come risulta già dagli esempj qui addotti, i dati assunti per la costituzione del concetto della sostanza non sono solamente quelli dei gruppi di atti coscienti coesistenti, ma anche quelli degli atti coscienti successivi e somiglianti. E quindi il dato sostanziale, come può ridursi per astrazione ai soli coesistenti, e quale mero Essere, e ai soli successivi, e quale mero Divenire, così può, anzi deve necessariamente, quando prescindiamo dalla astrazione medesima, e ci atteniamo al concreto, nel quale coincide l'esperienza e quanto ai primi e quanto ai secondi, presentarsi insieme in un identico solo, e quale Essere e quale Divenire, ripugnando alla realtà del fatto sperimentabile, che ciò che è una Cosa non sia anche una Forza, e ciò che è una Forza non sia anche una Cosa. E così la realtà in sè di ciò, che pensiamo *esserci*, non può essere solo quello che concepiamo mediante i dati che abbiamo presenti nel concetto distinto della materia puramente tale, ma è anche quello che concepiamo mediante i dati che abbiamo presenti nel concetto distinto della psiche. E così, come nella realtà dobbiamo pensare che coincidono l'Essere

e il Divenire, dobbiamo, per la stessa necessità indeclinabile della formazione logica, determinata dalla esperienza, nella quale è tutta e sola la possibilità del nostro pensiero (poichè, in fine, la logica non è che *il ritmo dell' esperienza*), pensare pure, che concorrono nel dato reale la condizione di *Causa* sotto un rispetto, e quella di *Effetto* sotto un altro; ripugnando quindi assolutamente, da una parte, il supposto di una forma di esistenza e di attività senza la ragione di una Causa, che l'abbia determinata, e quindi, all'infinito, di una esistenza e di una attività che era prima; e, dall'altra, quello di una Effettuazione, che non sia se non una mera modificazione di una esistenza e di una attività che era prima. Ripugnando quindi, tanto l'idea di un reale che sia Causa di se stesso, quanto quella di un reale che sia creato dal nulla; e risultando assolutamente non giustificato, che si dica (ed è meraviglioso che vi sia ancora chi lo dica), che l'Indistinto, supponibile positivamente in precedenza alle formazioni superiori, non possa fornire in sè ciò che è richiesto per la determinazione delle formazioni successive medesime, e che per questo si esiga l'intervento extranaturale, per parte di un fattore non fatto, di una produzione nuova, volta per volta, *ex nihilo* ».

13. Dunque la materia non è la passività, e così cade da sè l'argomentazione berkeleyana per negarla.

Il Berkeley nega l'esistenza della materia, perchè la dice passiva, ponendo invece l'esistenza dello spirito, che solo, secondo lui, è attivo; e ciò perchè volente. E pensare che, invece, la volontà può intendersi attiva solo in quanto pel fatto di essa non si faccia astrazione dal processo materiale, onde sorge, come spiegammo al numero 4 della Parte prima!

E quale imbroglio di equivoci a questo riguardo nel sistema berkeleyano ! La rappresentazione del corpo non ha, secondo esso, valore oggettivo, perchè non è se non un assembramento di qualità sensibili, pensate insieme mediante l'artificio di un nome, intorno al quale solo mentalmente si collegano, sicchè veramente, avendosi solo la mentalità del nome, non si ha poi la realtà in sè di una sostanza fuori della mentalità medesima. E invece, secondo lo stesso, la rappresentazione dello spirito è di una sostanza effettiva, perchè se ne ha una vera e propria *nozione*. E se mo' la stessa rappresentazione dello spirito fosse, essa pure, un mero assembramento di qualità sensibili ; e sì che, se si voglia chiamarla una nozione, nozione pure debba chiamarsi quella del corpo ? E non c'è dubbio che la cosa è così. Di qualunque nostra idea, di qualunque nostra nozione, come mostrammo in un'altra parte di questa trattazione, è da dirsi, che è un mero assembramento di qualità sensibili. E, nel caso presente, assembramento di qualità sensibili è la rappresentazione del corpo, e assembramento di qualità sensibili è la rappresentazione dello spirito. Coll'assembramento di certe qualità sensibili si ha la nozione dello spirito, e, del pari, coll'assembramento di certe altre qualità sensibili si ha la nozione del corpo. L'essere la rappresentazione, e nel primo e nel secondo caso, un semplice assembramento di qualità sensibili non importa la non realtà corrispondente, interna da una parte, esterna dall'altra, perchè queste qualità sensibili sono gli atti coscienti reali, e non sono delle semplici rappresentabilità, come sopra spiegammo ; e perchè i gruppi così formati si contrappongono, come pure spiegammo l'uno all'altro.

14. La rappresentazione, o, se si vuol chiamarla, la nozione o l'idea dello spirito, non è, come dicemmo, che un assembramento di qualità sensibili; non è che quell'assembramento, che indicammo col nome di Autosintesi, e dimostrammo risultare in tutto e per tutto di sensazioni; e precisamente (in massima parte e fundamentalmente) di quelle che si chiamano le sensazioni interne. Il fatto, che nella riproduzione si accompagnano le une alle altre, induce a riferirle a un *quid* unico del quale siano le possibili manifestazioni diverse: a questo *quid* unico il quale non è poi altro che la attinenza reciproca sperimentata, e la somiglianza comune, onde apparisce l'antitesi di essa colla Eterosintesi; e semplice e continuativo, come esistenza e come attività; e questo *quid* unico, il quale infine non è che *l'insieme indistinto delle sensazioni interne* assemblate nell'Autosintesi, e che, come unità indistinta, si presenta come ciò che il Berkeley direbbe la sua nozione, contraddistinta generalmente col nome di spirito, di anima, di psiche.

Ed è poi quello stesso perfettamente che succede per la Eterosintesi. E noi qui, per la maggiore evidenza della cosa, e anche per illustrazione e prova ulteriore di quanto dicemmo sopra al numero 10 della materia, ci fermeremo un poco sopra un esempio di Eterosintesi, che può servirci per tutti gli altri analoghi, e anche per l'Eterosintesi presa nella sua universalità.

Prendiamo l'esempio del carbonio. Un corpo fatto di carbonio può essere un diamante, e ce ne formiamo l'idea, o lo conosciamo, per mezzo delle sensazioni che possiamo averne; una certa figura, una certa trasparenza e lucentezza, un certo peso, una certa durezza, combustibilità, sfaccettabilità, ecc.

E può essere grafite, opaca, color nero grigio, molle, untuosa al tatto, ecc. E può essere carbone, ottenuto per decomposizione di materie organiche, nero, amorfo, combustibile, ecc. E un corpo composto di carbonio si sperimenta sminuzzabile meccanicamente, e in istato di divisione più che finissima nel fumo che può venirne, e in particelle ancor più minute, sciogliendosi in un metallo in fusione, e diffondendosi in forma di gaz, mettiamo, nella sua combinazione coll'ossigeno: e si che, in ultimo, debba pensarsi risultare esso di una immensità di atomi, ossia di corpicciuoli minimi, immaginabili concependo il più piccolo corpo apprendibile al senso insieme colla idea, pure semplice, di una diminuibilità indefinita: di questi corpicciuoli minimi, che, sottraendosi affatto al senso, rimangono del tutto ignoti quanto alla loro essenza, mantenendo per la cognizione solamente le qualità sensibili, che si seguita ad attribuire loro, della estensione e del peso, e prescindendo dalle forme speciali riscontrate nei diversi corpi che se ne formano; prescindendo però da queste solo come attualità, e non come la virtualità di presentarle al caso; insomma, riuscendo, la nozione dell'atomo del carbonio, una nozione indistinta, nella quale si richiamano confusamente, in modo positivo o in modo negativo, tutte le sensazioni date dai diversi corpi fatti di carbonio: tutte queste sensazioni e null'altro fuori di esse.

Questa nozione è già più di quanto occorre al Matematico, e basta poi al Fisico. Ma il carbonio stesso poi offre altre sensazioni oltre le precedenti, vale a dire quelle producibili dai fenomeni delle sue combinazioni svariatissime con altre sostanze, per le quali si riesce ad una nozione indistinta più complessa: a quella, cioè, che l'atomo del carbonio sia for-

nito di una propria attività, per la quale possa determinare la sua unione in modi diversissimi ora con questo ora con quell'elemento: di una propria attività, concepibile come l'indistinto di tutte quelle che l'esperienza a suo riguardo ha presentato. Ed ecco la nozione, superiore a quella suddetta del Matematico e del Fisico; cioè la nozione che occorre al Chimico e che egli ha tutto il diritto di considerare positivamente reale.

Ma non basta poi ancora. Le combinazioni del carbonio con altri elementi sono più numerose di quelle di qualunque altro elemento. E siccome tutti gli esseri viventi e i loro prodotti consistono quasi esclusivamente di combinazioni di carbonio, così queste si chiamano anche, *combinazioni organiche*, e ne tratta la Chimica in quella sua sezione a parte, che si chiama, Chimica organica, in opposizione alla inorganica, ossia alla teoria generale delle combinazioni degli elementi fra di loro. Ed ecco a questo modo una nozione ancor più complessa del carbonio, includente i dati sensibili offrentisi nei fenomeni vitali, e che occorre al Biologo, e che anch'egli ha tutto il diritto di considerare positivamente reale.

Ma siccome poi l'analogo di ciò che dicemmo dell'atomo del carbonio è da dire pur anco di tutti gli altri, onde risultano tutte le differenti sostanze che si trovano nell'universo, per ciascuno dei quali l'esperienza determina nel nostro pensiero la rappresentazione di altre proprietà e forze, così da ciò risulta infine la nozione indistinta più complessa (condensante in sè ogni sorta di proprietà e forze) dell'atomo in genere o della materia universalmente presa, che è la nozione che occorre al Cosmologo e al Filosofo positivo, e che essi

possono a tutto diritto, come dicevamo per le altre scienze, porre siccome il reale positivamente tale, che ha in sè la ragione di ogni sorta di fenomeni e di formazioni naturali. E così, altro che la passività della materia degli antichi e del nostro Berkeley!

15. Ma allora, si dirà, qui poi veniamo così a trovarci colla più flagrante delle incongruenze, poichè, se si deve convenire, che si contraddice il Berkeley, che dalla nozione autosintetica deduce la sostanza spirituale, rifiutandosi nello stesso tempo di fare la deduzione della sostanza materiale dalla nozione eterosintetica, non si può ugualmente non convenire, che è allo stesso modo una contraddizione, dedurre, come fate voi, la sostanza materiale dalla nozione eterosintetica, rifiutando però di fare analogamente la deduzione della sostanza spirituale dalla nozione autosintetica.

Incongruenti, sì, saremmo, se fossimo materialisti, e di una incongruenza analoga a quella che trovammo negli idealisti: non lo siamo, essendo invece positivisti.

E vediamo di spiegare bene la cosa.

In antico, rilevati i fatti tra loro differenti, della vita semplicemente vegetativa, delle sensazioni, degli atti logici della speculazione astratta, e fissate così degli stessi tre categorie distinte, si suppose una sostanza diversa per ciascheduna, e cioè le tre anime, vegetativa, sensitiva, razionale. In seguito però, rilevata nelle tre categorie suddette una nota comune, quella della attività e della assenza della estensione, con questa nota si costituì l'essenza unica di un'anima sola, che sottostesse in pari tempo, e ai fatti vegetativi, e ai sensitivi, e ai razionali.

Analogamente più tardi, e in un'epoca a noi vicina, rilevati i fatti tra loro differenti, della luce, della elettricità, del magnetismo, e stabilite così di essi tre categorie distinte, si suppose una sostanza diversa per ciascheduna; il fluido della luce, quello della elettricità, e quello del magnetismo. Oggi però, ravvisato nelle tre categorie suddette un *quid* comune, quello cioè di essere vibrazioni di una sostanza estremamente sottile ed elastica, di ciò fu costituita una essenza unica, e la medesima per tutte e tre.

E non difforme dai precedenti fu il processo, per cui, come abbiamo sopra osservato, si venne a porre un *substratum* unico per tutti i dati diversi del Matematico, del Fisico, del Chimico, del Biologo; e cioè l'atomo materiale virtualmente atto a produrre tutte le fenomenalità del mondo esteriore.

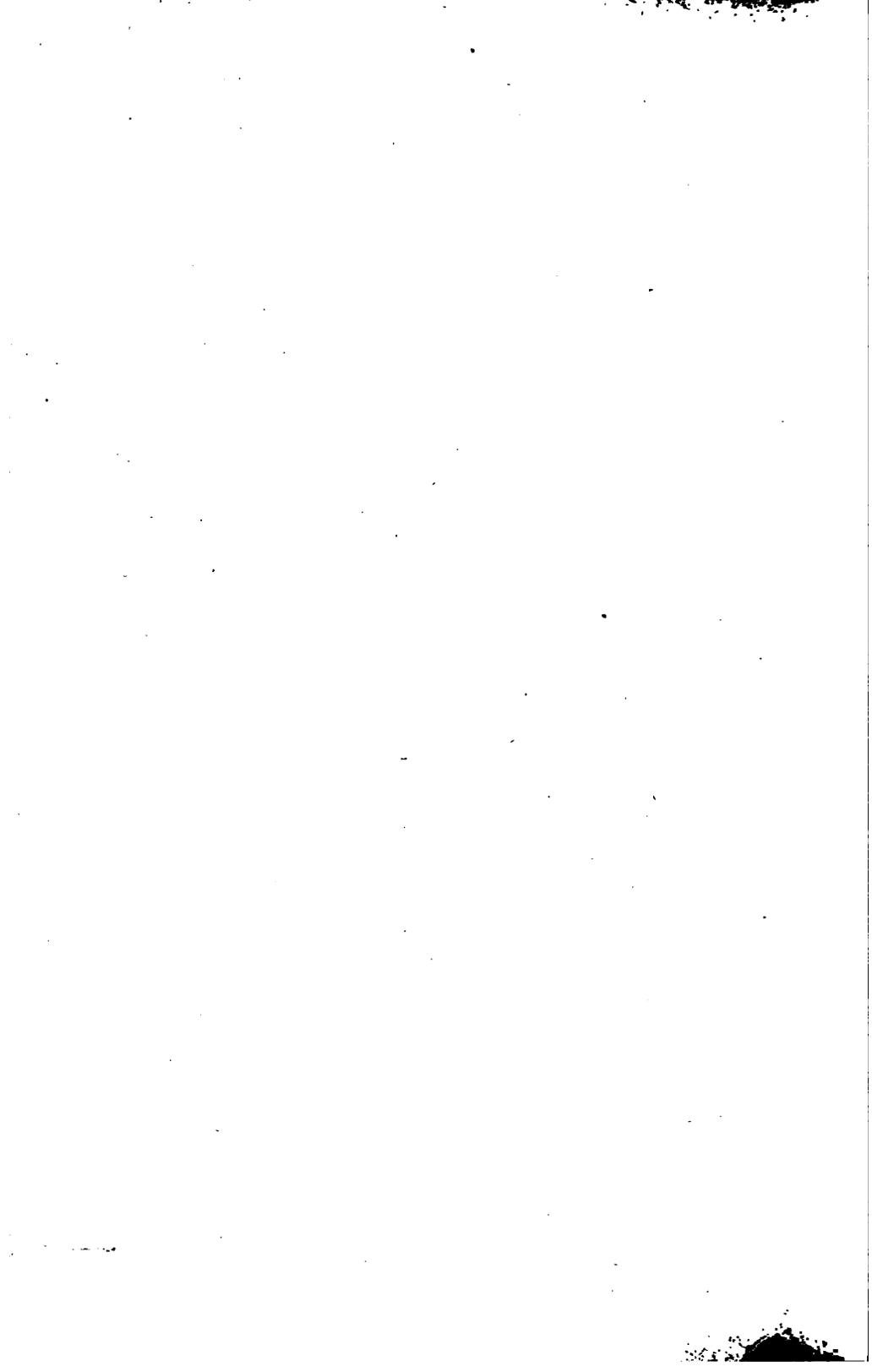
Or bene: anche noi qui siamo in un caso non dissimile dai precedenti. Noi abbiamo, da una parte, i fenomeni psichici, e, dall'altra, quelli fisici. Pei primi si poneva un *substratum* speciale, il *substratum* dell'anima o dello spirito, solo ammesso dagli idealisti; e, pei secondi, ancora un *substratum* speciale, il *substratum* della materia, solo ammesso dai materialisti. Il positivista, invece, come trova per tutti e tre gli ordini dei fatti della coscienza la stessa ragione di corrispondere necessariamente alla meccanicità del fatto fisiologico e fisico, come ponemmo fino dal principio, così conchiude poi anche ad un *substratum* unico, e per i fenomeni psichici, e per quelli fisici, e in base alla nota comune a quelli e a questi, alla nota della realtà, che sottostia la medesima, tanto all'Autosintesi quanto alla Eterosintesi: potendo pensarsi la medesima quando si prescinda dalle

forme speciali della psiche e del cosmo materiale, secondo le quali possa atteggiarsi, e per le virtualità attribuitele di divenire e quella e questa, prima ancora del divenire stesso: a quel modo che la scienza naturale assume, al di sotto delle formazioni diverse, l'atomo materiale, colle semplici virtualità di produrre il dato del Matematico, quello del Fisico, quello del Chimico, quello del Biologo. Si tratta, insomma, di un astratto superiore, o di un reale indistinto e in quanto tale non differenziato, come l'anima, che si pensò sottostare ai fenomeni, tanto vegetativi, quanto sensitivi e razionali; come l'etere vibrante, che si pensò sottostare ai fenomeni, tanto luminosi, quanto elettrici e magnetici: come l'atomo materiale, che si pensò sottostare il medesimo, tanto al diamante quanto alla lignite e al carbone. Si tratta, come diciamo, di un astratto superiore, o di un reale indistinto e, in quanto tale, non differenziato, che si è condotti a pensare che sottostia, tanto ai fenomeni psichici, quanto ai fisici, ossia colla virtualità di presentarsi, tanto sotto l'una forma, quanto sotto l'altra.

Ed è come se si dicesse, che è la stessa realtà quella che si manifesta (se pure in modo diverso) nel fenomeno astronomico della gravitazione, nel fenomeno chimico della affinità, nel fenomeno fisico della elettricità, nel fenomeno biologico della vita e del pensiero, e via discorrendo. Come non può darsi il fenomeno, sia astronomico, sia chimico, sia fisico, sia biologico, senza che nella realtà, a cui uno di essi si riferisce, si compiano tutti gli altri, così nemmeno può darsi il fenomeno psichico, senza che si verifichi insieme il fenomeno fisico. La sensazione, l'idea, il concetto, la nozione, sono fenomeni, che non sono proprj esclusiva-

mente di un quid metafisico a sè, altro da tutto il resto ;  
ma sono fenomeni che, per compiersi, hanno bisogno del-  
l'atteggiamento speciale di quel reale che è il reale stesso  
manifestantesi in qualunque fenomenalità.

FINE



XXVI.

LA FORMAZIONE NATURALE E LA DINAMICA  
DELLA PSICHE

SAGGIO DI RICOSTRUZIONE SCIENTIFICA DELLA PSICOLOGIA

---



ALL' ANIMA GENEROSA

DEL CARO AMICO

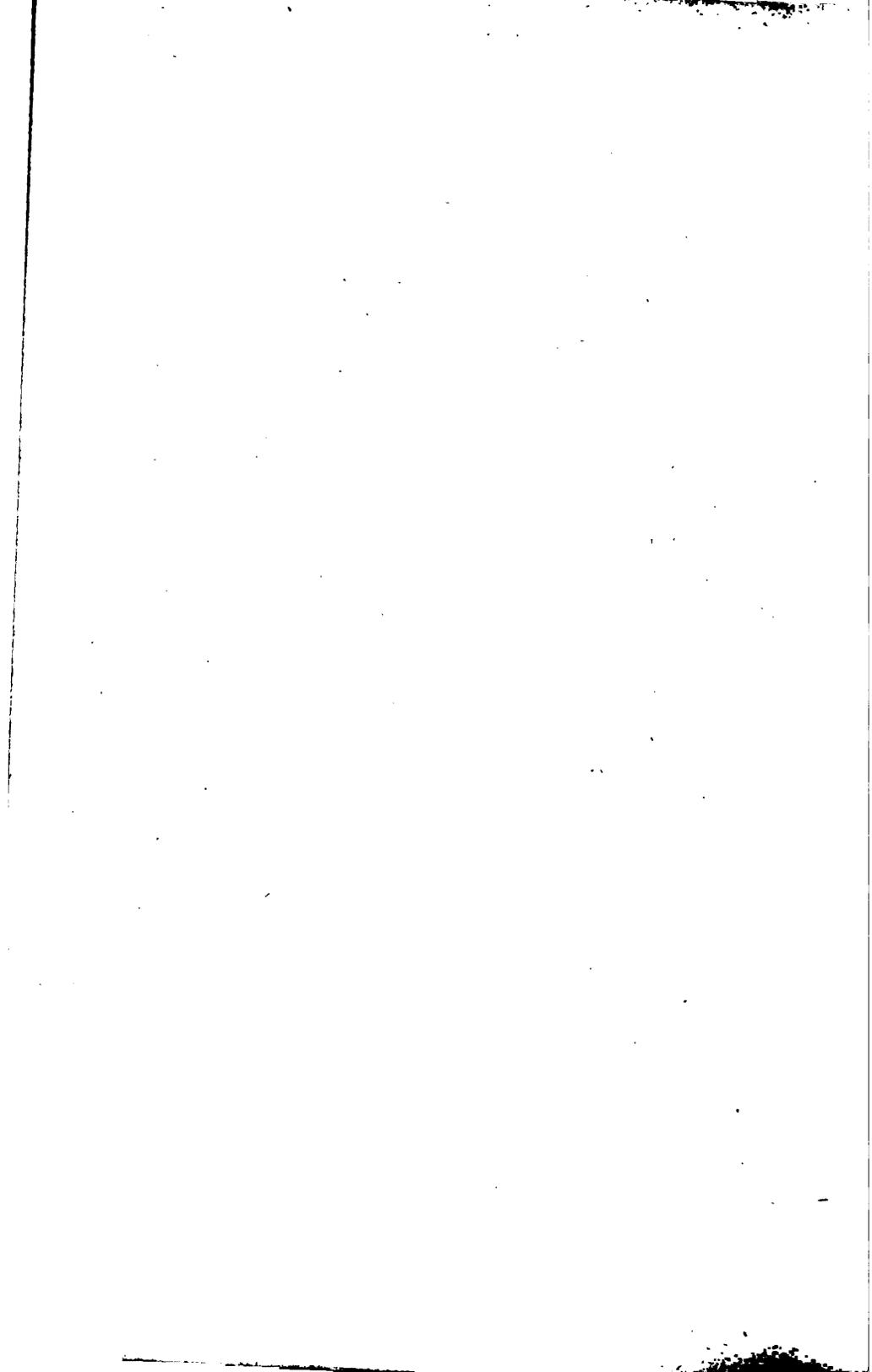
CAV. DOTTOR ENEA ZAMORANI

DEGLI STUDJ PIÙ ELETTI

CULTORE APPASSIONATO

MUNIFICO PROMOTORE

---



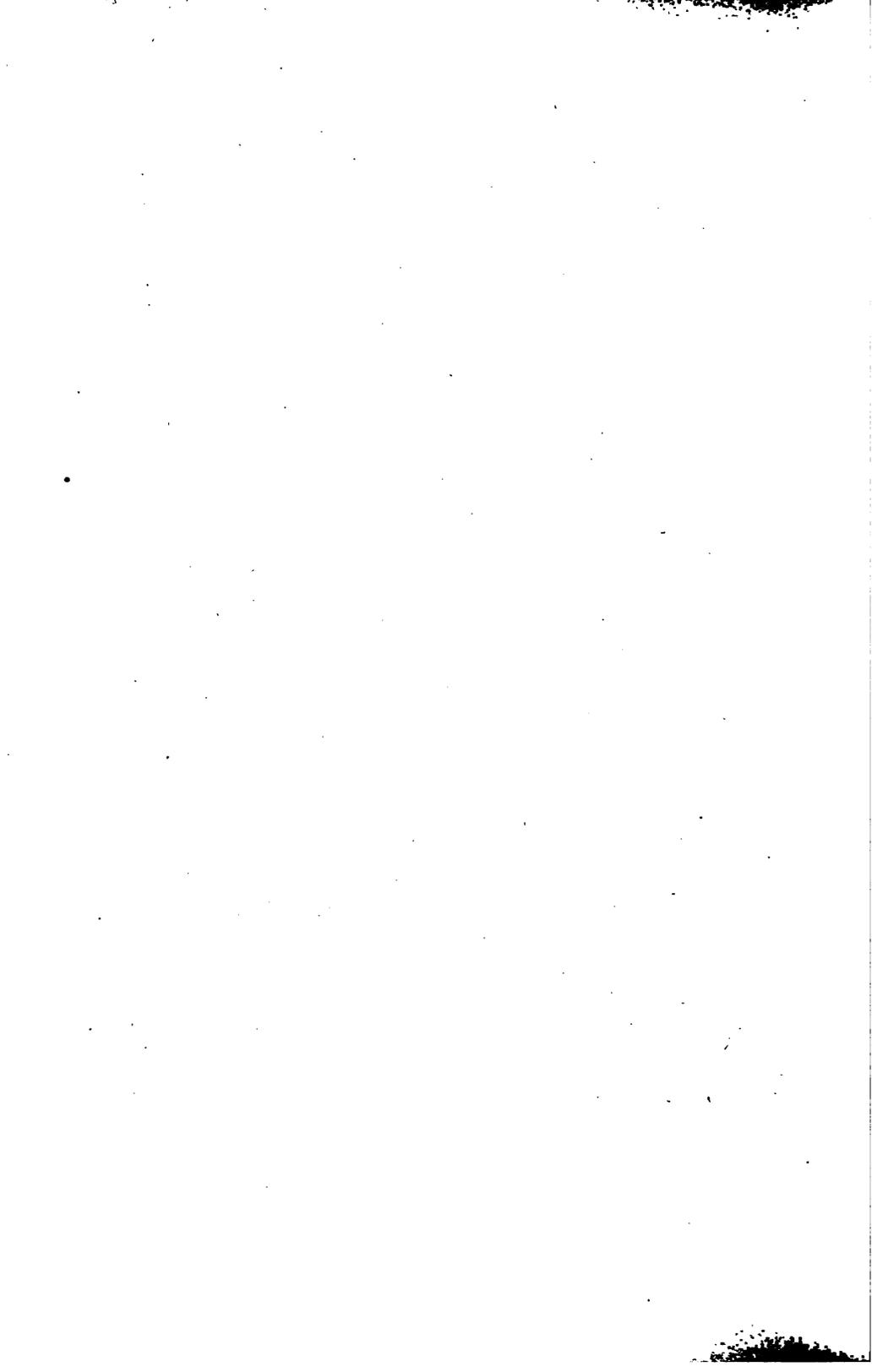
## AL LETTORE

---

*Mi arrischiavi una volta, circa venti anni fa (e riferendomi ad una intenzione già prima manifestata), di promettere un libro sul meccanismo dell'intelligenza; e non potei in seguito se non trattare occasionalmente parecchi degli argomenti che lo riguardano, e abbozzarne poi ultimamente lo schema generale in un breve scritto con quel titolo, inserito nel precedente Volume di queste Opere filosofiche.*

*Intenderei ora, col presente lavoro, che volli invece intitolare la formazione naturale e la dinamica della psiche, sdebitarmi dell'antica promessa, compendiandovi sistematicamente le diverse mie anteriori trattazioni in proposito, e completandole con quelle nuove considerazioni che mi parve che vi occorressero; e venendovi a conclusioni, che, certo, pareranno a non pochi troppo crude e contrarianti, ma che io deduco e metto in luce colla più tranquilla serenità, non avendo qui altra preoccupazione che di confessare ingenuamente con quali convinzioni mi trovo in sul finire di una vita dedicata unicamente alla ricerca disinteressata del vero.*

---





## INTRODUZIONE <sup>(1)</sup>

---

### I.

1. Dall'ovo si sviluppa l'animale in tutti i suoi organi, in tutte le sue funzioni; come dal seme si sviluppa il vegetale in tutto ciò che lo costituisce e fa.

Come il calore del sole, comunicandosi ad una massa di cera, la rammollisce, e comunicandosi, invece, ad una massa di fango, la indurisce; e, in generale, la forza della natura ambiente determina effetti diversi secondo la diversità della cosa alla quale si applica, così questa forza medesima, operando sopra il seme del vegetale, determina la formazione dell'organismo fitologico, che ne risulta; e, operando sopra l'ovo dell'animale, determina la formazione dell'organismo zoologico che ne proviene; e, operando sopra l'ovo di una data specie, determina la formazione del-

---

<sup>(1)</sup> Pubblicata già, meno una piccola parte, nella *Rivista di Filosofia e scienze affini*. Luglio-Agosto 1903. Anno V, vol. II, N. 1-2.

l'organismo zoologico di quella specie e non quella di un'altra.

Le formazioni diverse, così ottenute, rappresentano quindi direttamente, non ciò che è in se stessa la forza naturale che agisce a determinarle, ma solo la specialità del prodotto della azione di essa sopra la cosa, alla quale fu applicata ; questo prodotto, che, come tale, non è riscontrabile se non nella cosa medesima.

2. La formazione naturale, effettuandosi nel modo anzidetto, riesce ad avere in se stessa quanto si richiede pel suo esistere, pel suo agire ; e nella forma caratteristica della sua specie : e tanto esattamente, come ben si capisce dover essere, poichè, data la causa, deve pur darsi l'effetto, che si credettero dai teleologisti predisposte appositamente e volute le precedenze in vista dell'esito, quale *fine pre-concepito*.

Riesce, come dicemmo, la formazione naturale ad avere in se stessa quanto si richiede pel suo esistere, pel suo agire, e nella forma caratteristica della sua specie. Il vegetale, ad esempio, riesce, formandosi, ad avere le sue radici, colle quali può rimanere saldamente fisso al suolo e trarre le sostanze da questo somministrategli ; e riesce ad avere le foglie, che nuotano nell'aria, esposte al sole, colle quali, mercè l'opera della luce, può imbevversarsi del nutrimento del carbonio ; e riesce ad avere il fiore e dietro a questo il frutto pel quale può propagarsi.

3. Lo sviluppo, del quale è capace l'ovo dell'animale, gli conferisce attitudini molto più estese ed elevate : e cioè,

non solo le attitudini, analoghe a quelle del vegetale, di nutrirsi e di propagarsi, ma anche quelle di muoversi da luogo a luogo, di incontrarsi, in rapporti sempre variati, colle cose attorno, e di agire a talento su di esse: ciò, insomma, che i naturalisti dicono, la vita di relazione. E conferisce all'animale lo sviluppo di cui è capace il suo ovo queste attitudini più estese ed elevate, perchè riesce alla produzione in esso, oltrechè degli apparati per la nutrizione e per la propagazione, analoghi a quelli dei vegetali, anche a quella degli apparati per le suddette funzioni di relazione, proprie così solo della animalità: e cioè degli apparati di funzionamento e fisiologico e psicologico, o, in una parola, della psiche. E con una corrispondenza, anche qui, tra causa ed effetto, tanto esatta, che il teleologista immagina questa psiche infusa appositamente in vista degli scopi speciali suddetti, e in aggiunta al resto, e per mera sovrapposizione ad esso: aggiunta così e sovrapposta la psiche, mentre in realtà essa pure si sviluppa per necessità naturale dall'ovo, come gli intestini: sicchè, come si dice dell'animale che digerisce perchè in esso si svilupparono gli intestini, si deve pur di dire che sente e si muove a talento perchè in esso si sviluppò la psiche.

4. La dottrina teleologica sopra accennata tutti sanno essere, senza confronto, preponderante nella tradizione, vivissima ognora, del pensiero umano. Già nella Genesi si legge — Il signore Iddio formò l'uomo della polvere della terra, e gli alitò nelle nari un fiato vitale: e l'uomo fu fatto anima vivente (cap. II, v. 7) — E per Platone le anime preesistono al corpo, nel quale, a un dato momento,

sono rinchiuso come in un carcere. E secondo Aristotele l'anima è tale forma sostanziale, che potè in tutta la Scolastica ritenersi restare da sè anche separata dalla materia informatane, e immettersi in questa a una data epoca della formazione intrauterina. E l'idea, sia che tenga più della platonica, o più della aristotelica, si è fissata in seguito, si può dire, universalmente nel dualismo sempre predominante fino ad oggi.

5. Predominante, come diciamo, è ancora la dottrina teleologica e il suo dualismo, sebbene in essa non si abbia che un vieto e fallace pregiudizio. Le speciali attitudini suddette dell'animale emergono, e per puro effetto naturale, se, e come, e quando, e quanto riesce il suaccennato sviluppo dell'ovo.

La biscia, che non ha piedi, non può che strisciare; la lepre, che non ha ali, non può che correre e saltare; l'augello non vola se non cresciutegli abbastanza le penne maestre, e quanto comporta nelle specie diverse la potenza loro; la rana, allo stato di girino, non può saltare nell'asciutto e respirare nell'aria, non essendosele ancora sviluppate le zampe e i polmoni, ma, trovandosi di avere le branchie e la coda, si sente atta a stare e a nuotare nell'acqua; l'insetto cammina allo stato di bruco, essendo fornito di mandibole e mascelle: perduti i piedi e gli organi roditori allo stato di ninfa, nè si muove, nè mangia: divenuto una farfalla, acquistate le ali, vola; convertiti gli organi labiali in una flessibile tromba, succhia; sviluppatisi gli organi sessuali, prolifica.

Privo di questi organi un animale, o per non ancora

avvenuto o per mancato sviluppo, o per atrofizzazione, o per mutilazione, gli manca il senso, il talento, l'impulso venereo, ed ogni atto fisiologico-psichico relativo, e la coscienza di tutto ciò; la quale poi, quando può esservi, si diversifica a tenore della varietà degli apparecchi generativi nelle varie specie, e dell'uso, e dello stadio della vita, e da sesso a sesso, e da condizione a condizione, e da complessione a complessione.

Nel tessuto della coscienza del sordomuto, mancato lo sviluppo degli organi della audizione, manca affatto l'orditura fonetico-glottologica. E così, mancato lo sviluppo degli organi visivi, nel tessuto della coscienza del cieco dalla nascita, manca affatto l'orditura cromatico-figurativa.

La psiche in ogni animale si specializza colla specialità degli organi sensitivi e dei centri nervosi dei quali è dotato; e si trasforma colla trasformazione di questi, per cui nello stesso insetto la psiche è affatto diversa al suo stato di bruco, di ninfa, di farfalla; come in generale per ogni animale dal neonato, all'adulto, al decrepito.

E scrissi una volta <sup>(1)</sup> in proposito: « Il pesce, che scivola guizzando nell'acqua, non si può fare un'idea della resistenza dell'esterno come il cavallo, che pesa fortemente sul terreno calpestato, e lo fa risonare, battendolo coll'unghia: la farfalla, che è portata sulle ali soffici dall'aria leggiera, e si attacca con uncini sottilissimi ed elastici al petalo molle di un fiore, e ne succhia l'umore con una tromba pieghevole, non si può fare una idea delle cose

---

(<sup>1</sup>) Vol. III di queste *Opere filosofiche. Morale dei Positivisti*, Parte II, Capo I, 1.

come il leone, che si slancia con feroce coraggio sulla preda che si difende, e l'afferra vigorosamente cogli unghioni, e ne fa scricchiolare le ossa sotto i denti potentissimi ».

6. E tanto lo sviluppo, e fisiologico e psichico, nell'animale è una naturalità inconsciamente producentesi, che esso si conforma necessariamente, non solo alle esigenze delle virtualità dell'ovo particolare, onde avviene che provenga, ma anche alle esigenze accidentalissime delle condizioni esterne concorrenti a determinarlo.

Nelle diverse razze umane, come variano i caratteri somatici, variano pure quelli psicologici, gli istinti, i sentimenti, le tendenze, le ragioni della condotta, le rappresentazioni delle cose, le abitudini famigliari e sociali; rispecchiandosi l'organismo psicologico diverso delle diverse razze nelle diversità degli organismi del linguaggio loro, intraducibile, per molta parte, da quella dell'una, in quella dell'altra per la ragione precisamente dei riguardi logici, che, quali si hanno nella psiche dell'una non si hanno in quella dell'altra. E si ripete tanto o quanto l'osservazione anche in relazione ai diversi individui nel popolo medesimo. Dalla diversità del guardo, della faccia, delle movenze, è facile arguire la diversa complessione psicologica, sia in forza della nascita, sia in forza della educazione e della professione esercitata, mettiamo, di pastore, di agricoltore, di cacciatore, di soldato, di religioso, di operaio (e secondo i varj mestieri), di letterato, di filosofo, e via discorrendo.

E diversifica notevolissimamente anche il tipo psichico

speciale della razza medesima secondo il clima e il suolo della località nella quale si sia trapiantata una sua propagine; immaginando ben diversamente l'abitatore delle regioni polari da quello delle equatoriali, quello delle montagne da quello delle pianure, quello del continente da quello delle isole. E modificandosi di conserva la psiche cogli organi, e gli organi colla psiche; come (per indicare il fatto in modo ingrandito) si può rilevare, pensando al caso del *Proteus anguineus* (affine al Triton e alla Salamandra, forniti di occhi che vedono benissimo), il quale, vivendo in caverne oscure, finì col trovarsi cogli occhi atrofizzati; affinatasi però in compenso gli altri sensi, analogamente a ciò che si osserva avvenire negli stessi individui umani che non godono dell'uso della vista.

E diversifica notevolissimamente, in quella razza medesima che abbia una storia, col tipo somatico speciale, anche quello psichico, dall'uno all'altro periodo della storia stessa, nella quale l'evoluzione si mostra di conserva e somatica e psichica. Dall'utero materno l'individuo riporta in sè i mutamenti somatici verificatisi nella razza, nella famiglia, nei genitori; e con ciò anche le potenzialità psichiche relative, che poi vanno mano mano attuandosi per le stimolazioni che, nell'ambiente sociale, da ogni parte lo colpiscono, riducendolo, in ragione che a ciò è disposto, a propria immagine e somiglianza. Nei mutamenti evolutivi, coi perfezionamenti organici, si ereditano anche i perfezionamenti morali; nei mutamenti involutivi, colla degenerazione somatica, si eredita anche la degenerazione morale.

## II.

1. La naturalità dello sviluppo adunque, come dicemmo, è in dipendenza, e dalle disposizioni interne, proprie del seme pel vegetale e dell'ovo per l'animale, e dall'azione, sull'organismo che viene mano mano formandosi, di ciò onde esso si trova influenzato.

Come, se agisce la luce sul protoplasma delle cellule vegetali, esso si colora in verde, così, se, mediante gli organi del senso e i loro nervi afferenti, l'esteriorità del cosmo di fuori e di dentro agisce sul protoplasma delle cellule cerebrali, in questo si produce quella modificazione e quell'atteggiamento onde si verifica il fenomeno cosciente della sensazione. E l'atteggiamento, e quindi la sensazione, si diversifica colla differenza della stimolazione e dell'apparecchio stimolato, e si moltiplica colla moltiplicazione di quella e di questo. E si moltiplica in gruppi in corrispondenza coi gruppi degli stimoli; e precisamente, in gruppi di concorrenti, se gli stimoli sono simultanei, e in gruppi di successivi, se gli stimoli agiscono successivamente.

E, come nel protoplasma delle cellule del vegetale tanto è di verde quanto è l'azione della luce su di esso, così nel protoplasma delle cellule cerebrali tanto è di prodotto psichico quanto è l'azione su di esso della esteriorità affettante: nulla più, nulla meno.

2. E così la naturalità del funzionamento anche psichico è attestata da ciò, che esso corrisponde in tutto e per tutto

al funzionamento fisiologico; testimoniandosi così la medesimezza del principio dinamico manifestantesi parallelamente nell'una forma e nell'altra. Che è poi, come è ben chiaro, la conferma assolutamente definitiva della tesi antiteologica nostra, della schietta naturalità della psiche.

E in vero, ecco in breve, nei seguenti numeri, e per sommi capi, come può riscontrarsi il detto parallelismo.

3. L'esercizio in una forma di operazione determina nell'organo impegnatovi una disposizione ad essa, per cui vi si presta alla più lieve stimolazione, e anche al solo riattivarsi del funzionamento di un altro organo, che insieme abbia operato. Il che i fisiologi hanno denominato la *memoria* dell'organo. E molto giustamente, poichè la memoria, anche psicologicamente, non è altro che questo. E cioè, se l'organo cerebrale stimolato dalle sue attinenze funzionò una volta per una data sensazione, mantiene in sé la disposizione a farlo medesimamente, alla più lieve stimolazione, al solo riattivarsi del funzionamento allato avvenuto.

E come la memoria fisiologica si attenua o vien meno affatto, sia pel lungo disuso, sia per causa patologica, o per effetto di un narcotico, e invece si rinforza per insorgenze nevrotiche, così succede per la memoria psicologica.

E come fisiologicamente la memoria dell'organo, per l'esercizio continuato, diventa una corrività facilissima e prontissima, senza resistenza e con minimo sforzo dell'organo, così avviene che psicologicamente la stessa mancanza di resistenza, e la stessa tenuità dello sforzo si dimostri

nel dissimularsi della coscienza dell'atto, quasi inconsciamente compientesi.

4. La riattivazione di un funzionamento fisiologico in un punto dell'organismo determina, come dicemmo, la riattivazione nel medesimo senso di tutti quegli altri, che in un esercizio precedente furono o contemporaneamente o successivamente messi in azione. E il fatto psicologico della associazione delle idee (confluenza mentale <sup>(1)</sup>, dico io) non è altro che il rispecchiamento cosciente del fatto fisiologico medesimo.

Anche psichico è il processo, perchè è pure somatico ; come anche esteriormente si manifesta da ciò, che l'ideazione si accompagna col meccanismo della parola alternativamente causa ed effetto della ideazione medesima ; e si accompagna più o meno cogli atteggiamenti relativi dell'occhio, della faccia, degli arti, per non dire di ciò che si sa avvenire del pari negli stessi visceri, nello stesso ritmo circolatorio ; e con questo, che i risentimenti psichici che ne derivano investono la stessa sensazione ed ideazione occasionante (cosa che non è mai avvertita nelle Psicologie in uso), conferendo loro uno speciale colorito ; per non dire del farsi l'atto psichico più rapido e più intenso sotto l'azione delle sostanze fisiologicamente eccitanti ; e più lento e debole sotto quella degli anestetici.

5. Colla legge somatico-psichica suddetta è dato di

---

(1) Vedi su questo nel mio libro sul *Vero* (Volume VII di queste *Op. fil.*) Parte II.

concepire come possano verificarsi i diversi svariati e complicatissimi svolgimenti e intrecci delle operazioni e fisiologiche e psicologiche.

L'organo medesimo, per essere stato anteriormente impegnato in operazioni diverse, può trovarsi concertato con sistemi di organi tra loro differenti. Onde poi, riattivandosi un punto in un dato sistema, la riattivazione si propaga ad altri sistemi, anzi più o meno in tutti; producendosi così quella continuità dinamica fra tutti gli elementi costitutivi, che (analogamente, essendo, sempre quella stessa) si manifesta nella vita, e nel suo aspetto fisiologico e in quello psicologico. E per questo ricorderemo da prima i processi della percezione, della memoria, della immaginazione, del sogno, del delirio, e quello, sempre alle manifestazioni coscienti collegato, della appercezione.

Nel fatto della percezione, alla sensazione attuale occasionante si accompagnano più o meno tutte quelle altre che si ebbero anteriormente. Analogamente avviene per una insorgenza psichica accidentale nel fatto della memoria. Nella immaginazione, il conseguirsi e il combinarsi delle reminiscenze è suggestionato e retto da un pensiero predominante. Morboso è questo predominio nel delirio, nel quale, colla alterazione organica, si ha pure l'alterazione delle forme rappresentative; come, in qualche modo, nel sogno, nel quale poi anche il riposo degli organi, solo sporadicamente e a tratti vibranti, non permette la continuità normale del loro funzionamento. E sempre poi, più o meno, in tutte queste forme di lavoro mentale si ha il rinascere indistinto del complesso totale del fondo psichico,

ossia ciò che fu chiamato, l'appercezione, vale a dire, l'io del pensiero del momento.

6. E il richiamo per tutto il fondo psichico (e al pari che nella compagine fisiologica) si ha pure per l'analogia del *ritmo* del funzionamento; un richiamo, pel quale rispondono insieme da tutte le parti del fondo suddetto le reminiscenze, che abbiano tra loro una qualche somiglianza. E in molti modi si presenta questo genere di richiamo, dei quali il più notevole è quello, onde si verifica il fatto della *idea*, che è un comune di varie sensazioni e combinazioni mentali; un comune, che può campeggiare distinto, massimamente pel suo associarsi ad una parola, che lo fissa; un comune, in fine, atto a richiamare alla sua volta il corteo dei particolari nei quali è riscontrabile.

7. E come fisiologicamente l'attivazione di un punto è causa, ora del risveglio di un altro, come abbiamo detto, e ora, invece, dell'impedirsi o inibirsi l'agire di un altro, lo stesso, e per la legge e funzione medesima, avviene psicologicamente; e che quindi un pensiero, ora ne promuova, ora ne inibisca un altro.

E come fisiologicamente un dato complesso funzionale, formatosi per associazione accidentale di parti nel modo detto sopra, può concertarsi così strettamente da rispondere in ultimo come un tutto insolubile, così avviene psicologicamente, e ancora per la legge e funzione medesima, di un complesso di sensazioni e di pensieri, che possono collegarsi e fondersi nell'insieme di un concetto in ultimo stabilmente unitario.

8. E pari è la ragione, tanto fisiologicamente quanto psicologicamente dell'atto riflesso. È questo fisiologicamente ora semplice e immediato, come nei moti respiratorj, circolatorj, digestivi; ora, invece, per convergenza da più parti sopra un centro fatto scattare in ultimo, e per l'accidentalità di una circostanza sopravveniente, la cui provocazione si propaga da parte e parte, come nello stornuto, nella tosse, nella deglutizione, nel vomito, nella eiaculazione seminale, nella defecazione, e via discorrendo. E l'analogo si ha nelle manifestazioni psichiche, col riflesso ora semplice e immediato, come parlando e gestendo, ora complesso e gradatamente provocato, come nelle volontarietà avvertite come tali; avvertite così, perchè si effettua il riflesso in esse in quanto vi è sollecitato a determinarlo un centro, che annuncia il suo funzionamento colla sensazione specifica relativa della volontarietà.

Come qui è già accennato, allo scatto ultimo risolutivo, nella suddetta riflessione complessa, precorre una serie di riflessi semplici occasionati da una stimolazione iniziale, come, mettiamo, una lieve vellicazione interna del naso per lo stornuto, un'idea (motivo) per l'atto psichico volontario. Dove poi è da notare, che il processo talvolta è dinamogenico; e cioè, quando c'è l'impulso dello stato e del sentimento normale e piacevole: come, ad esempio, nella deglutizione e nell'atto volontario di mettere il cibo in bocca; e talvolta è inibitorio; e cioè, quando c'è l'impulso dello stato e del sentimento dannoso e disgustoso: come, ad esempio, nel vomito e nell'atto volontario di chiudere gli occhi alla luce che offende.

Pari, dicemmo, è la ragione nei processi qui indicati,

tanto fisiologici quanto psicologici; anzi così intrecciati quelli con questi che la vita dell'animale non sussisterebbe se non concorressero insieme; tanto la psiche non è nell'animale una semplice appendice, aggiunta, superfetazione, ma è una essenzialità dinamica di esso perchè possa essere quello che è, come altre volte, e principalmente nella mia *Morale dei Positivisti* <sup>(1)</sup>, ho spiegato più diffusamente.

9. E la parità non iscompare neanche negli atti volontari, apparentemente ristretti al campo puramente psichico. Volere i mezzi in vista del fine deriva da ciò, che questo fine comparisce nella serie rappresentativa nello stesso ordine del fatto sperimentato; in questo ordine, nel quale prima si effettuarono e si appresero le cause (ossia i mezzi) e poi dopo gli effetti (ossia il fine). Ed è quello stesso che si osserva nelle operazioni meramente fisiologiche, che si svolgono precisamente nell'ordine dell'esercizio pel quale originò l'attitudine fisiologica relativa. E la stessa immaginazione forzata e diretta dalla volontà si avvera poi in ultimo analogamente a quanto dicemmo sopra della immaginazione in genere, come a lungo ho dimostrato nel mio libro sul *Vero* <sup>(2)</sup>, al quale, non essendo qui il luogo per una estesa trattazione, per ciò mi rimetto.

E qui, contro il pregiudizio tradizionale e comunissimo del processo del campo psichico affatto distinto e in disparte dal fisiologico, si osservi, non solo che l'insorgenza psichica è determinata sempre, e pel quale e pel quanto, dalla in-

---

(1) Libro I, parte I, capo VII, 3 e pag. seguenti.

(2) *Opere filosofiche*, vol. VII, pag. 249-343.

sorgenza fisiologica, mancando la quale quella psichica non può aversi, ma poi soprattutto che, come la serie e la catena fisiologica degli atti si svolge, interpolandosi ad essi degli atti psichici, così la serie e la catena psicologica, sempre più o meno, e ben notevolmente, si protende per via di anelli di atti puramente fisiologici; e sì che non si avrebbe la continuità psichica, se mancassero i tratti inavvertiti e inavvertibili dell'attività meramente fisiologica, onde possono collegarsi fra loro e seguirsi i tratti consaputi.

Il che ci conduce, da ultimo, e a conferma solenne e definitiva del nostro assunto, a dire del rapporto tra istinto e intelligenza: a dirne quello che ancora, che io sappia, dai psicologi e dai biologi non è stato per bene rilevato.

### III.

1. Nel multiforme lavoro della vita dell'animale le funzioni si differenziano e si fanno via via più complesse in ragione che si differenzia il protoplasma costitutivo, e quindi si fa più complessa la combinazione e l'azione reciproca delle masse e delle specificazioni dinamiche differenti risultate. Dalla animalità infima dei protozoi alla suprema dell'uomo vanno continuamente crescendo le specificazioni del protoplasma, le distinzioni degli organi e la complicazione dei rapporti fra di essi; e il dinamismo fisiologico-psichico *indistinto* del globuletto del protoplasma omogeneo del protista e dell'ovo, nella evoluzione filogenetica di quello ed ontogenetica di questo, si va sempre più spiegando nelle forme a poco a poco e gradatamente

sempre più *distinte*, onde in ultimo la psichicità emerge più nettamente allato al lavoro puramente fisiologico, e in combinazioni di mano in mano più variate, fino alle mirabilissime del pensiero dell'uomo adulto. Non si ha al principio che l'indistinto della psiche iniziale ed informe, e cioè del processo istintivo più schietto: progredendosi, fa capolino, insieme agli atti istintivi, e via via si accresce quello distinto della psiche evoluta, e cioè quello della intelligenza, finchè poi questa alla fine apparisce predominante. Tanto la psiche, come tutte le altre cose, e secondo la legge universale della formazione naturale, che è il passaggio dell'indistinto al distinto, e secondo che dicemmo in sul principio, è, pur essa, lo svolgimento, e in forza delle stesse virtualità già possedute, dal protoplasma non differenziato e dall'ovo, alle specie più elevate, allo sviluppo compiuto.

2. Da prima, dicemmo, si ha la psiche indistinta, o il dinamismo istintivo; e poi, a poco a poco e per gradi, e alla fine più schiettamente, il dinamismo cogitativo. E vediamo come.

Per la irritabilità propria della sostanza viva, la massa non differenziata del protozoo reagisce allo stimolo che lo affetta; e cioè, si muove, quantunque affatto indecisa, e si risente, quantunque affatto vagamente. E che, fino da qui, la medesima sostanza viva, debba già risentirsi, lo attesta incontrastabilmente lo svolgimento più evidente della stessa sensibilità nei gradi anche prossimi della sua evoluzione, che si sa consistere nella semplice differenziazione di quanto si aveva già prima indifferenziatamente, e

quindi tanto somaticamente quanto psichicamente. E cioè, già al primo differenziarsi della sostanza viva in nervo e in muscolo, la proprietà di risentirsi si fa specifica della sostanza diventata nervo, come la proprietà di muoversi si fa specifica di quella diventata muscolo. Non solo, ma, formandosi via via gli organi speciali dei sensi, di quelli interni e di quelli esterni, il risentirsi psichico proprio del nervo si specializza, diversificandosi in tante forme quante sono quelle dei diversi organi pei quali funziona.

E perdura nel nervo una volta risentitosi la disposizione a riprodurre in sè, anche senza la diretta stimolazione periferica, i risentimenti prima avuti, e nell'ordine stesso nel quale si sono prima verificati. E sì che, se un dato risentimento è rappresentativo di quel dato stimolo onde emerse, ossia della *cosa* (rappresentazione statica), la serie poi dei risentimenti ricordati viene ad essere rappresentativa della serie delle stimolazioni, ossia della *azione* (rappresentazione dinamica).

Il risentimento del nervo poi si riflette nella eccitazione, onde è prodotto, o il risentimento di un altro elemento nervoso adiacente, o il movimento di un muscolo, o il funzionamento di una glandola.

E così si hanno tutti gli elementi fondamentali della dinamica dell'organismo animale differenziato: e cioè, il risentimento del nervo in seguito ad una stimolazione, e la riflessione o traduzione di questo risentimento nella funzione dell'organo dipendente, e l'ordine fissatosi dei risentimenti ricordati, che si riflette o traduce nell'ordine dei funzionamenti dipendenti.

Onde poi anche si vede, come dalla *psiche indistinta*

del protozoo, coll'evolversi di essa, sorgano le forme ascendenti della psiche, indicate colla denominazione generica di *istinto*.

3. Ma non parrebbe essere tale, come qui è detto, l'istinto, poichè, rispetto a questo, l'animale singolo ha già in sè le disposizioni operative indipendentemente da stimolazioni che abbia avuto esso stesso; e in esso la serie degli atti istintivi si svolge inconsciamente, ossia senza il risveglio dei risentimenti psichici detti sopra.

A questo però si risponde: primo, che le disposizioni istintive dell'animale singolo, se non sono in esso in forza di stimolazioni che abbia avuto esso stesso, sono però sempre le memorie, e fisiologicamente (trasformazioni di parti, e correlazioni nuove di esse) e psicologicamente (associazioni nuove di risentimenti, specialità nuove di questi), delle stimolazioni delle generazioni precedenti: secondo, che, producendosi il riflesso abituale senza sforzo e immediatamente, si viene ad averne quel risentimento psichico non intenso e non distinto ne' suoi momenti, che erroneamente è ritenuto quale una assoluta incoscienza.

La mosca, ferma sopra un grano di zucchero, si alza a volo all'avvicinarsi della mia mano: ma perchè l'ha *veduta*, e sorgendo in essa la *coscienza del proprio volare*. L'incoscienza qui è solo della deliberazione volontaria, che non ebbe luogo, dal momento che gli atti determinanti il volo sono semplici atti riflessi, come, nella stessa associazione mentale dell'uomo, si ha, per lo stesso motivo, l'incoscienza di una deliberazione, per la quale si passi da una idea ad un'altra associata.

E il concerto fisiologico-psichico si fa, come ben si capisce, sempre più ricco di combinazioni, complicandosi, nella evoluzione da specie inferiore a specie superiore, la costituzione dell'animale, e facendosi così l'istinto, quanto più distante e difforme dalla psiche affatto indistinta del protozoo, tanto più vicino e somigliante alla psiche più compiutamente distinta, cioè a quella della vera e propria intelligenza.

4. Questa ascensione poi si fa analogamente a quella dalla psiche indistinta ai gradi ad essa più vicini dell'istinto; e cioè, pel progresso delle differenziazioni organiche, il quale (per la ragione medesima delle stimolazioni incitanti) da specie a specie si continua, fino alla massima dell'uomo: pel progresso di queste differenziazioni organiche, che sono, in pari tempo, e per la legge medesima, ed essenzialmente insieme, anche differenziazioni psichiche.

Differenziandosi la sostanza nervosa in fibre e in cellule nervose, in queste va a esprimersi, e a fissarsi, e a raccogliersi la proprietà del risentimento e della memoria psichica e del relativo potere di riflessione. Ma poi più fibre nervose vengono ad avere insieme la loro dipendenza da un comune ganglio di cellule nervose; e così ulteriormente, in modo analogo, diversi di tali distinti accoppiamenti si raccordano fra loro per la dipendenza insieme da una massa gangliare superiore; e così via, finchè tutte quante le diverse gradazioni di sistemi si appuntano in un maggiore apparato supremo, e in modo che il risentimento, la memoria, il potere riflessivo vi si centralizzano a domi-

nare e a reggere, direttamente o indirettamente, tutto l'organismo.

E così, come dicevamo, la psiche indistinta va di mano in mano evolvendosi, fino a divenire in ultimo la intelligenza. La mosca scappa volando all'avvicinarsi di una cosa qualunque; il gatto, soltanto se si avvicina una persona, e che questa gli sia sconosciuta. La mosca non fa tentativi per togliersi di dosso ciò che le si attaccasse; il cane si per levarsi la museruola, e provandosi via via diversamente, non riuscendo in un modo. La mosca non ricorda, e, scacciata, ritorna; il cane per la minaccia precedente impara e si guarda, e, dovendo usare una zampa, si astiene dal farlo con quella che gli dolesse. L'uomo, anche sollecitato così istintivamente, si astiene dal tentativo che giudica inutile; e fra i diversi possibili e che può immaginare sceglie quello che meglio può servire, o che gli sia permesso o consigliato da una ragione morale.

Colla moltiplicazione delle differenziazioni e colle coordinazioni relative va la moltiplicazione e la coordinazione dei coefficienti fisio-psichici degli atti: e sì che inferiormente possa promuoversi da sopra e quindi eteronomicamente ciò che per sè o autonomamente non vi sorgerebbe, o possa inibirsi ciò che per proprio impulso vi si farebbe, o possa comandarsi l'intreccio dei concorsi operativi secondo l'ordine superiormente predisponentesi, essendo che qui si ha come una tastiera alla quale fanno capo gli apparati inferiori, e in modo che l'azione di questi e l'intreccio di una azione coll'altra dipendano (per quanto lo esige e lo permette il magistero del collegamento) dalla mossa del tasto relativo e dall'ordine col quale segue.

5. E spieghiamo meglio la cosa. Nelle specie più evolute degli animali, cioè in quelle dei vertebrati, nelle quali l'istinto, in ragione di quanto è detto sopra, va sempre più diventando intelligenza, gli apparati nervosi inferiori mettono capo, o direttamente o indirettamente, al midollo spinale, pel quale poi anche si collegano fra di loro e si appuntano alla massa dominante lo stesso midollo spinale, cioè a quella del cervello. E in questo si centralizzano così, come abbiamo detto, i risentimenti di tutto l'organismo, e le memorie di essi, e le virtù di riflessione relative, coll'aggiunta poi del tesoro delle specialità apportate dai sensi che direttamente vi si innervano, e che vengono a primeggiarvi nella dinamica della sua sopreminenza. Vi si centralizzano, diciamo; ma non caoticamente, sibbene in quell'ordine, che è richiesto dal congegno delle parti dell'organo, nel quale così si ha un funzionamento fisio-psichico proprio, e tanto quanto l'organo stesso è un organo a sè, e con proprie ragioni di lavoro, essendo esso stesso costituito di elementi, di plessi, di corpi, di scomparti a funzionamenti diversi, e reciprocamente influenzabili, e interdipendenti, come vedemmo pel resto del sistema nervoso, e notammo già, parlando sopra della immaginazione e del lavoro logico o spontaneo o governato dal volere. Ed ecco a questo modo, come debba poi succedere che negli apparati inferiori, per la loro dipendenza dal cervello, si debba infine avere il riflesso dello stesso lavoro compientesi nel cervello.

6. E mi sia permesso qui di ricorrere ad un esempio, che troverei opportuno per illustrare quanto dicemmo della

evoluzione fisio-psichica dell'animale e dell'assetto che finisce a derivarne nella specie culminante.

Una accolta di individui convive in una terra senza ancora una certa organizzazione sociale, e, i rapporti vicendevoli, li determina caso per caso il talento e la vigoria di ciascheduno. Si ha in quella accolta la virtualità della detta organizzazione, che però non si è ancora verificata; come si ha nel protozoo la virtualità della psiche evoluta, che però ancora non vi è apparsa. Nella accolta medesima a poco a poco si stabilisce una autorità che ne forma un corpo più stabilmente determinato e ne regola un certo ordine di atti, come fa il rudimento nervoso che compare nel metazoo. E si immagini il detto corpo morale come quello di un comune separatamente in essere. Diversi di tali comuni vicini tra loro in una data regione si compungano insieme, formando il tutto di una provincia, nel centro della quale sorga una nuova autorità che, lasciando libere le funzioni dei singoli comuni, che riguardano i bisogni loro particolari, impedisce quelle che siano di danno reciproco, e si esercita poi con quegli atti suoi speciali, che sono richiesti dalle esigenze della totalità delle parti così organicamente riunite. E l'analogo di questo nella biologia è quell'animale più evoluto, nel quale, essendo le diverse parti fornite di altrettanti proprj distinti apparecchi nervosi, tutti però sono collegati insieme da un centro unico che li coordina tra loro con simile ragione. Formatesi poi, l'una accanto all'altra, parecchie di siffatte provincie, si concertino insieme nell'organismo maggiore di uno stato, che abbia quella autorità a tutte soprastante, che si chiama il governo, e che, lasciando alle provincie

e quindi ai comuni le loro autonomie locali, le sorvegli però, le contenga nei limiti del loro compito particolare, e le regga e le muova direttamente in tutto ciò che è dell'interesse dell'intera società più grande alla quale sopra-stà. E l'analogo di questo è l'animale superiore fornito del suo cervello, che non elide le autonomie dei sistemi nervosi sottoposti nelle gradazioni delle loro efficienze, ma solo le regola, e le regge e le muove nell'interesse della totalità dell'individuo, concertandole insieme caso per caso secondo che occorre per le varie operazioni.

Perchè il cervello possa a quest'uopo convenientemente regolare, reggere e muovere ciò che ne dipende in ogni parte, è necessario che in esso sia il senso, almeno compendioso, di quello che in ogni parte avviene; e così al governo occorre di avere la notizia della condizione di ciascuna provincia e anche di ciascun comune. Perchè poi il cervello possa provvedere alla incolumità dell'animale, è necessario che per mezzo dei sensi superiori sia avvertito di ciò che avviene di fuori; e così al governo occorrono quei mezzi suoi speciali che lo mettono in grado di sapere degli avvenimenti degli altri stati attorno. Perchè finalmente il cervello possa effettivamente esercitare l'influenza che gli spetta, è necessario che sia fornito della forza sua speciale coattiva, servendosi per questo degli apparecchi che cedono alla imperatività sua spontanea e volontaria; e così al governo occorre l'organismo dipendente di una classe speciale di agenti di toga e di spada, i quali facciano eseguire le leggi vigenti, e gli ordini che di tratto in tratto sia d'uopo emanare.

Il governo non sopprime, come dicemmo, le autonomie

subordinate delle provincie, dei comuni, degli individui, e le lascia libere in tutto quello che riguarda i loro interessi particolari: per curare i quali l'individuo si serve delle memorie della sua esperienza, e il comune e la provincia delle memorie scritte negli atti conservati nei proprj archivj, come fa poi lo stato colle memorie sue speciali conservate negli atti dei suoi dicasteri. Con queste memorie, nelle quali non occorre che siano incluse quelle che riguardano l'andamento ordinario degli enti subordinati. E l'analogo si riscontra nell'animale. Ogni apparecchio nervoso speciale conserva nel ganglio che lo regge la memoria pei riflessi che è atto a produrre, come il cervello quella per le funzioni devoluteagli; onde poi dipende quella apparenza di incoscienza di tanta parte delle funzioni vitali, della quale sopra dicemmo.

Altre analogie, oltre le suddette, si potrebbero riscontrare tra l'organizzazione dello stato e quella dell'animale, ma bastano le suddette al nostro scopo; pel quale solo può giovare che ricordiamo questa ultima, di importanza proprio affatto speciale, che gioverà che ancora soggiungiamo. Come il cittadino, a regolare la propria condotta, oltre che dalle memorie della propria esperienza, è retto dalle consuetudini e dagli ordinamenti che trova nella società nella quale vive, e che sono il portato o la memoria delle esperienze delle precedenti generazioni; così un dato animale, a fare quello che fa, oltrechè dalle disposizioni che sono le memorie delle esperienze sue individuali, è mosso anche da quelle che rimasero nel suo organismo in forza delle esperienze degli antenati della specie.

#### IV.

1. Colla intelligenza adunque non abbiamo se non una fase evolutiva ulteriore, e un fatto in perfetta analogia con quelli delle fasi evolutive precedenti, nelle quali pure si trova che il lavoro, proprio delle cellule dei gangli sovrapposti ai diversi apparecchi speciali, li regge a quello stesso modo che il cervello le sue dipendenze.

Nella vegetazione il fatto della fioritura, come insegnano i botanici, non è che il continuativo di quello della produzione delle foglie: in pari modo nell'animalità il fatto della intelligenza non è che il continuativo di quello dell'istinto.

Sicchè l'istinto è l'intelligenza al suo principio, e l'intelligenza è l'istinto al suo compimento; e quindi sono lo stesso in fondo e l'uno e l'altra.

E quanto ormai è facile dimostrare la nullità delle obiezioni che a ciò ancora volgarmente si vogliono fare!

2. « Come continuarsi, dicono, l'intelligenza dall'istinto, mentre quella è il puro pensiero, e questo è il puro funzionamento fisiologico? ».

Quale illusione! Alla attività psichica nel lavoro intellettuale si accompagna essenzialmente l'attività fisiologica, come all'attività fisiologica del lavoro istintivo si accompagna essenzialmente l'attività psichica. Nessuna coscienza là senza moto fisiologico, nessun moto fisiologico qui senza coscienza. Impedita nel cervello cloroformizzato l'attività fisiologica sua, ne resta impedita pure l'attività

intellettiva: cogli atti, non solo istintivi, ma comunque vitali (ad esempio con quello digestivo), nel resto dell'organismo si ha sempre il sentimento della azione delle parti interessatevi.

E si spiega la illusione pel fatto che, quanto al cervello, apparisce solo la coscienza, e non il moto fisiologico, e quanto al resto dell'organismo, il vedersi il moto fisiologico toglie che si avverta la coscienza che l'accompagna, e che se ne conchiuda come fecero i cartesiani dei bruti, dei quali, potendo noi conoscere direttamente solo gli atti materiali, si vollero negare quelli coscienti, al pari che in una macchina in movimento. La psichicità non si può disconoscere negli animali inferiori non forniti di cervello, e coi soli apparecchi, che nei superiori sono dal cervello dipendenti, e che, anche con questo, non possono non mantenere in qualche misura (pur tenuto conto della differenziazione dovuta subire e del conseguente trapasso della proprietà all'organo superiore) le attitudini originarie loro. Colla facilitazione, in forza dell'abitudine, delle trasmissioni dinamiche tra gli elementi nervosi negli apparecchi inferiori si ha pure l'attenuazione della psichicità fino alla impossibilità di rilevarla, ma ciò succede anche nel cervello medesimo per le sue trasmissioni più usuali e irresistibilmente pronte. Se, data la cloroformizzazione del cervello, non è avvertibile psichicamente il lavoro fisiologico delle parti che possono seguitare a funzionare, per non dire dell'effetto che il cloroformio può in qualche modo produrre anche oltre i centri cerebrali, è da avvertire, che non si deve confondere il fatto della pura psichicità con quello della appercezione o autocoscienza, che certamente, come

ben s'intende, non si può dare senza il funzionamento contemporaneo del cervello.

3. Nè si obietti, che solo nell'intelligenza campeggi il volere a reggerne il dinamismo, mentre nell'istinto tutto avvenga (e si concedesse pure) per mera riflessione psicologica automatica inavvertita; sicchè, essendo il carattere di questo affatto diverso dal carattere di quello, non si possano ritenere continuativi l'uno dell'altro. L'analogo del volere, come osservammo sopra cogli esempj delle esplosioni, simili alle volitive, dello sternuto, del vomito, e simili, si ha anche nei processi istintivi, e, come è ben facile capire, colla semplice differenza, che la specialità del senso del volere è dovuta non ad altro che alla specialità dell'organo che vi si atteggia, cioè di quel centro motore automatico cerebrale, che agisce da sè una volta caricatosi, al modo che tanti altri, che si hanno nel resto del sistema nervoso, e che, essi pure, si annunciano col loro senso speciale, come trattandosi dello sternuto e del vomito, ora ricordati.

Se io, collo sforzo della mia mano, promovessi un lavoro, avrei la cognizione del lavoro promosso, più il senso speciale della mia mano; e come, nel caso del volere, il senso speciale dell'organo promotore del lavoro dipendente. Con questo senso del volere adunque non è questione di diversità assoluta, ma solo di semplice specializzazione o distinzione nel generico e nell'indistinto.

E l'analogo all'umano, anche pel sentimento speciale accompagnante, chi può dire non dover essere gradualmente, come è per tutto il resto, anche nelle specie dall'uomo in giù?

E quanto poi alla mera riflessione fisiologica automatica inavvertita, che si vuole caratteristica dell'istinto, chi non vede esserci, nè più ne meno, anche nella intelligenza? Basti ricordare quanto dicemmo già della associazione spontanea delle idee e del formarsi pur anco dello stesso atto volitivo in modo analogo a quello dello sternuto.

4. E la continuità psichica in discorso, dalla psiche iniziale all'istinto e alla intelligenza, apparisce poi finalmente, osservandola parallelamente alla continuità fisiologica, dalla vita indistinta del protozoo, a quella via via più evoluta dei metazoi, e a quella più compiutamente distinta dei vertebrati fino all'uomo; di queste tre forme, che la specie superiore mantiene in sè, o successivamente nel corso della sua formazione ontogenetica, o contemporaneamente allo stato di animale perfetto, in quanto, o successivamente si presentano e si svolgono gli apparati relativi, o contemporaneamente si mantengono questi ad agire insieme armonicamente. E analogamente a ciò che notammo nel nostro esempio della formazione dello stato, che, cominciato col comune, progredito colla provincia, non sopprime i comuni e le provincie una volta diventato esso stato.

Nell'animale superiore il dominio del cervello, che in esso si trova formato, sopra i dipendenti apparecchi inferiori è pur sempre analogo, come vedemmo, in tutto e per tutto, al dominio esercitato nelle specie inferiori, e anche in esso animale superiore, dai gangli degli apparecchi superiori su quelli degli inferiori; e il lavoro dell'automatismo istintivo di questi non è minimamente soppresso,

anche presiedendo il cervello all'organismo, ma è solo, qua e là e di quando in quando, dissimulato, in quanto l'azione del cervello medesimo può intervenire, o a promuovere per propria iniziativa l'azione degli organi sottoposti, o a inibirli quando vi si dispongano contrariamente alla iniziativa stessa.

5. Pare una contraddizione mettere l'intelligenza coll'istinto, e l'istinto colla intelligenza, mentre intelligenza vuol dire possibilità di atti diversi e contrarj, e istinto, invece, necessità di un dato atto soltanto. Ma quanto diciamo fin qui dimostra che la contraddizione è solo apparente.

L'atto che risulta là dove poniamo l'intelligenza è poi in fine quel certo atto unico che è necessitato dal suo causativo fisio-psichico; e precisamente come quello che diciamo dell'istinto. Diciamo essere della intelligenza un causativo, non perchè in se stesso non sia necessitante, come quello dell'istinto, ma perchè lo consideriamo coordinato con molti altri, che avevano pure la possibilità, se il giuoco dinamico tra di essi lo permetteva, di prevalere. Diciamo, invece, essere dell'istinto un causativo, non perchè in se stesso sia diverso da quello in ultimo determinante della intelligenza, ma perchè lo consideriamo nella sua singolarità. Dicendosi della intelligenza, tra la stimolazione prima e l'atto riflesso ultimo si pensa ad una serie di mezzo, dalla quale si prescinde, dicendosi dell'istinto.

E così è chiaro, che, col crescere, nella serie ascendente delle specie animali, degli apparati specifici fisio-psichici, ossia dei causativi degli atti, si debba andare da

ciò che si intende come istinto a ciò che si intende come intelligenza ; e viceversa : e che quindi, come nel protozoo, dall' organismo senza specializzazioni, ha da intendersi il massimo del carattere dell' istinto e il minimo di quello della intelligenza, così nell' uomo ha da intendersi il minimo del carattere dell' istinto e il massimo di quello dell' intelligenza ; e appunto perchè in esso le specializzazioni fisio-psichiche, anche nel cervello (tanto nell' uomo sopra tutti gli animali perfezionato per la mole e pel numero e per la distinzione delle parti), sono più che in tutti gli altri animali : queste specializzazioni, e le formazioni psicologiche, si può dire infinite, che vi si stabiliscono via via, come sopra tante volte dicemmo, per le esperienze individuali, o che vi si trovano già stabilite per quelle dei progenitori.

Ed ecco come un'altra volta <sup>(1)</sup> mi espressi sullo stesso argomento : « Che cosa è poi infine la libertà, onde l' intelligenza, ossia la ragione, si distingue dall' istinto, se non *semplicemente una somma* di istinti ? Più istinti, più ragione. L' idea è costituita di sensazioni ; e ne è solamente la reduplicazione. Del pari la ragione è costituita di istinti ; e sorge dalla reduplicazione loro. Come nei movimenti dell' animale, che si hanno per mezzo dei muscoli, e che, avendosi un muscolo solo, sono di una sola guisa immutabilmente, e per averli variati e liberi, basta che si aggiungano altri muscoli ; come nella proprietà della sostanza organica, i cui elementi inorganici hanno energie uniformi,

---

(1) Volume III di queste *Opere filosofiche. Morale dei Positivisti*, Libro I, Parte II, Capo I, 5.

ma che, essendovi assai moltiplicati nella sua molecola molto complessa, è divenuta proteiforme; così, nella intelligenza o ragione, la libertà, che la distingue, è effetto del numero dei gruppi istintivi. E, come possa avvenire è facile a intendersi. Un apparato unico non può prestarsi che ad una sola operazione determinata. Se gli apparati sono molti e diversi e si possono far agire insieme, e variando gli accoppiamenti, e variando le intensità delle forze applicate a ciascuno, è evidente che le operazioni con ciò risulteranno, e molte, e indeterminate ».

L'uniformità così del comportarsi di tutti gli individui di una data specie di animali inferiori (e in ragione diretta della inferiorità) si spiega, perchè tra le memorie organiche direttive degli atti, rimaste nella specie dalle esperienze accumulate in precedenza, non si frammettono, o a inibirle o a volerle ad altro uso, le virtualità soprastanti delle formazioni superiori dell'animalità più alta, per l'intercalarsi delle quali soltanto si verifica in questa, ma pur sempre con ragione deterministica, il variarsi molto più frequente e più esteso degli atti, onde per tal modo acquistano il carattere o, a meglio dire, l'apparenza della libertà.

6. Così dunque, come l'uomo somatico, o l'organismo, è quello che risultò dallo sviluppo dell'ovo influenzato dalla natura nel mezzo della quale si svolge, e che funziona secondo le leggi fisiologiche, in pari modo l'uomo cosciente, ossia la psiche, è ancora ciò che risultò analogamente, e che analogamente funziona secondo le leggi psicologiche, specchio delle fisiologiche, come queste sono lo specchio delle psicologiche, come dissi in un'altra oc-

casione <sup>(1)</sup>, scrivendo come segue: « Le scoperte della scienza positiva, nel campo della formazione del pensiero, danno questo risultato, che la legge cogitativa non è altro che un caso speciale della legge fisiologica generale. Nella storia recente della scienza sperimentale del pensiero si è verificato, che una legge rilevata dalla osservazione psicologica fu poi trovata corrispondere ad una legge fisiologica; e viceversa, che una scoperta della fisiologia ha condotto a distinguere una legge, prima ignorata, della psicologia ».

Una cosa sola è l'animale, e quindi l'uomo, per quanto vi si distinguono l'organismo materiale e l'attitudine psichica. Ed è per questo che, come importa che l'animale sia di una data specie somaticamente, importa che lo sia anche psicologicamente, non potendo avvenire che, colla variazione della specie somatica, non si abbia anche la variazione della specie psicologica.

E così è pure necessariamente un funzionamento solo la vita dell'animale in genere e dell'uomo in ispecie, malgrado la distinzione suddetta; un funzionamento solo quello somatico e quello psichico, come risulta da ciò che, guardando all'impiego della forza consumatavi, non si trova un consumo a parte per l'uno e per l'altro, ma un consumo solo e il medesimo per ambedue insieme.

In una parola, appartiene il pensiero al respirante, come a questo appartiene la circolazione del sangue, come al vivente la vita, come al fosforo la fosforescenza, come

---

<sup>(1)</sup> *Scienza sperimentale del Pensiero*, II; nel Vol. IV delle mie *Opere filosofiche*.

al solido la solidità. E come è una cosa sola il vivente e la sua vita, il fosforo e la sua fosforescenza, il solido e la sua solidità, così è una cosa sola il pensiero e l'organismo. E quello non può essere senza questo, e viceversa, come non può essere il vivo senza la vita, il fosforo senza la proprietà della fosforescenza, e il solido senza la solidità; e viceversa.

7. E da questo viene la conseguenza, che il pensiero è quella specialità di un fatto, che non può darsi se non nella specialità di quell'essere in cui si verifica, vale a dire dell'animale; sicchè, tolto questo, è tolta assolutamente la possibilità del fatto del pensiero, come, tolto il vegetale, è tolta la possibilità del fiore, che è una specialità verificabile solo nella vegetazione.

E così, come è assurdo concepire il fiore al di fuori del vegetale, altrettanto è assurdo concepire, al di fuori dell'animale, il pensiero: come fu sempre l'illusione volgare dell'uomo, e quella di tale ingenuo antropomorfismo della filosofia fino a noi. È un mero sogno quello di Platone dell'Idea preesistente alle cose, anzi la sola vera realtà; e quello del Nous premondano dei neoplatonici; e quello del Verbo divino di tutta la scolastica; e quello cartesiano del dualismo sostanziale del pensiero inesteso e della materia estesa; e quello del Noumeno di Kant; e quello hegeliano del Pensiero quale essenza fondamentale nel divenire di ogni cosa; e quello spenceriano di un conoscere al di là dell'umano; e quello del Volere, nel quale Schopenhauer e i suoi seguaci, fino al Wundt, pensarono risolversi ogni esistenza.

La trattazione che segue si svolgerà, considerando la Psiche ne' suoi quattro aspetti di **Sentire**, di **Conoscere**, di **Pensare**, di **Volere**. E lo farà solo sommariamente, riferendosi, per la illustrazione più completa dei punti, ordinativi in vista dell' assunto speciale di questo lavoro, a quanto scrissi di ciascheduno occasionalmente nei precedenti volumi di queste *Opere filosofiche*.

---



## PARTE PRIMA <sup>(1)</sup>

---

### *SENTIRE*

---

#### I.

1. La psicologia si occupa del fatto *psichico*; ma, siccome questo suppone il fisiologico, che suppone il chimico, che suppone il fisico, che suppone il meccanico e il matematico, così la psicologia stessa suppone le scienze che ne trattano; e cioè, la matematica, la meccanica, la fisica, la chimica, la fisiologia.

E siccome il fatto psichico è solo un aspetto speciale di quel fatto che è nello stesso tempo matematico, meccanico, fisico, chimico, fisiologico, così la psicologia, occupandosi del fatto psichico, non deve mai prescindere da tutti questi altri, senza dei quali non può darsi.

---

<sup>(1)</sup> Già pubblicata, meno alcuni tratti qui aggiunti, nel fascicolo novembre-dicembre 1903 della *Rivista di filosofia e scienze affini*.

2. Il carattere distintivo del fatto psichico è quello di essere la coscienza di se stesso. Ma, potendo esserlo, o in modo vivo e avvertibile, o solo in modo attenuatissimo ed inavvertibile, o anche puramente virtuale, così la psicologia lo studia per tutti questi suoi modi.

E, nella sua forma elementare, si usa di chiamarlo col nome di *sensazione*, per la ragione che si osserva verificarsi primamente in seguito al funzionamento di quell'organo che si chiama l'organo del senso, e dietro la stimolazione di questo per parte di ciò che può affettarlo. Il che non toglie che, per sè, la sensazione sia altro affatto dalla detta stimolazione e dal detto funzionamento dell'organo del senso, e che, cioè, sia puramente il fatto di se stessa, ossia di quella data coscienza in cui consiste.

Che poi la sensazione così intesa sia, come dicemmo, la forma elementare unica del fatto psichico, è provato dalla analisi di tutti i fatti coscienti, dalla quale risulta, non entrare a costituirli se non la sensazione. Ed ecco perchè la psicologia, nel suo studio del fatto psichico, parte da quello della sensazione.

Ed essendo essa la coscienza del proprio esserci, essa con questo è pure la ragione di ogni certezza, poichè è assurdo, che si dica che non è ciò di cui siamo consapevoli.

3. Come in una nota musicale, ad esempio, si rileva, e l'altezza, e il timbro, e l'intensità, senza che per questo si intenda, che in essa si abbiano tre fatti separati, anzichè l'unico medesimo ravvisabile sotto i tre detti aspetti, così nel fatto unico medesimo di una data sensazione si trova insieme, e ciò che si intende come *conoscenza* e ciò

che si intende come *sentimento*; anzi talvolta anche ciò che si intende come *volontà*. È conoscenza la sensazione, in quanto è la coscienza di se stessa; è sentimento, in quanto è in pari tempo piacevole o dolorosa; è volontà, in quanto ci sembra causa determinatrice di un atto consecutivo.

4. Una data sensazione è quella *rappresentazione* di essa, per la quale diciamo di conoscerla. E in ciò è impossibile l'errore, come già notammo. Ma la sensazione medesima si può ritenere siccome la rappresentazione di una data cosa, e cioè di quella che sia stata la causa esterna della sua produzione. E qui l'errore è possibile. E in due modi. Primo, se si ritiene che la cosa in discorso sia in se stessa precisamente quale apparisce la sensazione cagionatane, mentre in realtà tra la cosa e la sensazione non può darsi se non una corrispondenza di relatività. Secondo, se si ritiene che una data sensazione si riferisca così ad una cosa, mentre in realtà si riferisce ad un'altra diversa.

Nella tradizione filosofica prevalse fino ad oggi il pregiudizio, che per la conoscenza, oltre il dato della sensazione, occorran due altri coefficienti; e cioè, quello di un atto di affermazione, e quello di una idealità che illumini dello *splendore della verità* la sensazione stessa, che per se non l'abbia. Al che è ovvio che si risponda: primo, che, se la sensazione è la coscienza di se stessa, con ciò ne è anche l'affermazione, essendo assurdo che non si affermi che c'è quello di cui si ha coscienza; secondo, che, non essendo nel pensiero, come già dicemmo, se non sensazioni, non vi sarebbe possibile ciò che si dice, lo splendore del

vero, se questo non istesse nella sensazione medesima, e quindi non consistesse che nella coscienza di averla.

5. Nella stessa tradizione filosofica un altro pregiudizio prevalse, e prevale ancora, si può dire universalmente; anche al presente; e cioè quello, che il sentimento sia un fatto a sè altro dal fatto della sensazione, e non mica un semplice aspetto della medesima, come sopra dicemmo essere veramente.

Come, se si dice che una verghetta metallica esposta a una sorgente calorifica ne è riscaldata, si intende che lo è di un certo tanto e precisamente secondo il quanto della calorificazione subita, e che questo quanto può essere o meno o più, e fino all'arroventamento e alla fusione che la distrugga, così, se si dice che un organo nervoso esposto a una stimolazione ne è eccitato alla sensazione, si intende che lo è di un certo tanto, e precisamente secondo il quanto della eccitazione subita, e che questo quanto può essere o meno o più, fino all'eccesso e alla alterazione patologica.

E come il riscaldamento suddetto della verghetta metallica, a qualunque grado sia portato, è sempre non altro che il riscaldamento stesso, così la sensazione, o più o meno che sia, cioè a qualunque grado di sentimento la troviamo; o piacevole, quando il funzionamento è normale e rattivante, o doloroso, quando è patologico e nocivo.

Vane affatto sono le obiezioni che si fanno a questa dottrina; anzi l'esame di esse può invece giovarci a confermarne e ad illustrarne la verità: come può vedersi nei

Capi 28, 29, 30 del mio libro sul *Vero* <sup>(1)</sup>, nei quali a lungo ne tratto. Ma un riassunto delle obiezioni e delle risposte qui può giovare anche per averne l'occasione a qualche nuova riflessione.

## 6. Obiezioni.

a) Una sensazione di odorato non si trasmuta in una visiva, nè una visiva in una uditiva. Non così il sentimento, che costituisce una varietà unica.

b) La sensazione e il sentimento sono in ragione inversa l'una dell'altro, tanto più affievolendosi l'elemento conoscitivo quanto più si rafforza quello affettivo.

c) Servono appositamente alla vita affettiva centri, come, ad esempio, il gran simpatico, estranei alla vita cosciente; e gli elementi affettivi devono essere altri dai conoscitivi, perchè si anettono a questi, non in ragione di essi, ma in ragione delle condizioni del soggetto, che sono quelle che li determinano.

d) E quindi gli elementi affettivi si presentano distinti, a differenza dei conoscitivi, che si presentano distinti: e tanto, che il medesimo sentimento può adattarsi, riunendole, a sensazioni diverse.

e) E che gli stati affettivi non debbano confondersi con le sensazioni è chiarito anche dai molti casi patologici, nei quali si riscontra l'anestesia senza l'analgesia, o l'analgesia senza l'anestesia.

f) Occorre più tempo perchè una eccitazione produca dolore che non la sensazione propriamente detta. Come il

---

(1) Nel volume V delle mie *Opere filosofiche*.

dolore non succede immediatamente alla eccitazione, così non iscompare immediatamente.

g) La memoria affettiva, per la quale ci è consentito rinnovellare nella nostra coscienza uno stato sentimentale, è assai fiacca. È nota la virtù di persistenza delle sensazioni: dalla vista, il senso più ben fornito, alle sensazioni organiche, che ne sono le meno provviste, tutte più o meno durano virtualmente dopo che sia allontanato lo stimolo. Quando invece studiamo i sentimenti e ci adoperiamo di rievocarli, ci accorgiamo che la loro virtù rievocatrice meno risponde alla nostra intenzione.

#### 7. Risposte.

Una varietà unica (a) il sentimento? Come mai? La differenza tra un dolore di ventre e un dolore di capo, tra questi e quello della nausea dell'amaro disgustoso, della stonatura acustica e visiva, del puzzo, del solletico, della fame, della stanchezza, della smania, della febbre, e così via per mille altri (e dicasi lo stesso delle correlative forme positive o piacevoli), è altrettanto specificamente contrastante quanto quella tra l'odore, il colore, il suono, e via dicendo. E anzi le suddette forme di sentimento sono quelle precisamente che costituiscono la tipicità propria delle sensazioni alle quali appartengono. Se da un odore si leva l'aspetto di quel dato sentimento, grato o ingrato, col quale si presenta nella coscienza, che resta di esso?

L'osservazione (c), che servano alla vita affettiva centri estranei alla vita cosciente, è di quelli della scuola psicologica vecchia, per la quale i sensi propriamente tali, ossia gli organi onde si hanno le sensazioni, non sono che i

soliti cinque esterni della vista, dell'udito, dell'olfatto, del gusto, del tatto: questi cinque soltanto, poichè quell'altro, che si chiamò il senso interno, si intendeva essere, o il sentimento che l'anima dovesse avere delle proprie affezioni, o quello del proprio corpo, che si riteneva, per quanto in parte variabile, generico ed unico, come nella dottrina, derivata dalla aristotelica, della *cenestesi*, o della sensibilità generale, ancora professata in generale dai fisiologi, e della quale parleremo appositamente in seguito. Ma per la psicologia scientifica nuova, come diremo ancora sotto a suo luogo, sono organi di senso specifici, e tanto quanto i soliti cinque esterni, anche i diversi visceri, e insomma ognuno degli apparati serventi alla vita dell'organismo; e così quindi quelli che, nell'interno del corpo, sono innervati dal gran simpatico (1).

Non ha senso il detto, che risulti un sentimento da un centro estraneo alla vita cosciente. Lo stato e il funzionamento del gran simpatico echeggia coscientemente nel cervello, come vi echeggia lo stato e il funzionamento delle innervazioni olfattive; nè più nè meno. E se così non fosse, come potrebbe essere cosciente il sentimento che gli si attribuisce? E così, perchè volere poi che il prodotto cosciente dello stato e del funzionamento del gran simpatico sia solo un sentimento, e quello delle innervazioni olfattive

---

(1) Ed è da deplorarsi che la fisiologia ancora non sia riuscita a rilevare per le diverse innervazioni interne le specialità relative di funzione sensitiva, come ha potuto fare pei nervi che servono per le sensazioni esterne. Del che in parte è causa la difficoltà maggiore, ma in parte anche il pregiudizio sempre invalso di non ritenere la specializzazione qui come trattandosi delle sensazioni esterne.

solo una sensazione, dal momento che sono identiche le condizioni per l'uno e per l'altro? L'uno è un dato cosciente come l'altro; l'uno, una specialità di coscienza come l'altro; l'uno, quindi, una rappresentazione o cognizione di tale specialità come l'altro; e l'uno e l'altro, del pari, o piacevoli o disgustosi, quantunque con ispecialità propria di piacere o di disgusto: come deve essere, trattandosi di due specialità di sentire.

#### 8. Seguita.

E qui tornerà opportuno, a illustrare meglio le cose ora dette, e anticipando ciò che apparterebbe a un punto ulteriore della nostra trattazione, fermarci un momento sopra una considerazione, che non avrebbe potuto fare la psicologia dei tempi passati, e che io, in appoggio ad altre sperimentazioni, ho toccato in altri luoghi de' miei scritti.

Dicemmo già al numero 5, che una sensazione è un tanto in ragione del tanto del lavoro dell'organo onde si ha; e dobbiamo qui soggiungere (e alluderemo a questo anche fra poco), che il tanto in discorso non è da vedersi solamente nell'organo cerebrale, chè mai una sensazione non si verifica senza il funzionamento simultaneo delle parti periferiche coordinate all'organo medesimo. E non solo la sensazione per effetto della stimolazione attuale, ma anche, tanto o quanto, anche la sua semplice rinnovazione ricordativa.

La vista di un cibo, per sè buono, talvolta è accompagnata da un senso di soddisfazione, ma talvolta da un senso di nausea. E come può darsi? La vista suddetta determina una commozione periferica alle innervazioni dello

stomaco. Se lo stomaco è in buone condizioni e in istato di non sazietà, esso risponde in modo da produrre un senso di aggradimento. Se, invece, o è in istato di sazietà, o è in condizioni non buone, risponde in modo da produrre un senso di disgusto. E così la vista del cibo necessariamente si accompagna, ora con quel senso, ora con questo. E ciò che fa la vista effettiva del cibo, fa, se pure con intensità minore, anche l'immaginazione di esso. E si intende, che il fatto di questi accompagnamenti è in relazione colle esperienze passate, e quindi colla memoria fisiologica rimasta negli apparecchi dalle esperienze medesime.

#### 9. Seguita.

Ma dell'altro ancora, e molto, è da osservare in ordine alla molteplicità degli organi concorrenti alla produzione di un fatto di sensazione; e in ordine alle specificazioni della medesima variamente prodotte; e in ordine agli effetti collaterali di essa, e che occorre di tener presenti per non essere tratti in errore nella questione che stiamo trattando.

Falsamente, nella comune estimazione e in quella della filosofia tradizionale, si immagina che, quando si parla di un senso, mettiamo di quello della vista, dell'udito, e così via, si tratti di un senso solo; mentre, invece, ciò che si dice un organo del senso è sempre un numero grandissimo di organi minimi più o meno insieme disposti: di organi minimi, che funzionano ognuno per proprio conto e con una specialità propria di effetto di sentire. Grandissimo è il numero dei bastoncini e dei coni della retina, e delle

parti attivabili nell'orecchio, e delle papille del gusto, e di quelle del tatto, e di quelle delle mucose interne, e in generale dei punti sensibili nei diversi visceri. E si sa che la diversità della sensazione, per quello che si considera un dato senso unico, dipende precisamente dal concorso diverso in ciascuno, per una data sensazione, delle parti che vi funzionano: la diversità, mettiamo, dei colori, dei sapori, dei suoni, delle sensazioni attribuite in fascio al tatto, e così via. E la diversità delle combinazioni è causa, non solo della diversità sotto l'aspetto di rappresentazione, ma anche sotto l'aspetto di sentimento; perchè una combinazione può risultare piacevole, mentre un'altra può risultare disgustosa: come è evidente, per dir presto, nelle combinazioni delle sensazioni acustiche.

Ma qui non è tutto. La specificazione, e sotto l'aspetto rappresentativo, e sotto quello sentimentale, può dipendere (e quanto!) dal variare del ritmo stesso del funzionamento, per cui l'organo medesimo produce una sensazione o di una specie o di un'altra, e, o piacevole o disgustosa, secondo il ritmo col quale funziona. Per esempio, lasciando la questione, se a produrre il senso della temperatura e della forza muscolare servano o no le parti medesime, è certo però che, se si tratta delle sensazioni diverse di toccamento (o ruvido, o liscio, o liquido), di pressione, di prurito, di vellicazione, dell'essere grattati, e così via, essendo le parti impegnate le medesime per tutte, la cosa non si spiega se non colla diversità del ritmo del loro funzionamento. La quale osservazione ognuno può estendere, almeno per analogia, a tutti gli altri organi. Chi saprebbe dire, per esempio, la varietà di sensazioni che uno prova,

ha provato, proverà dal suo stomaco? Se si dice, fame, languore, soddifazione, sazietà, nausea e altro e altro, con ciò in fine, per quanto i modi di sentire enumerati siano già ben molti, non abbiamo però ancora che dei diversi generici, nei quali, nel fatto, si verificano varietà indefinibili senza numero.

E non è qui tutto ancora, chè un'altra osservazione a tutto questo è da aggiungere. Tale è la solidarietà delle parti dell'organismo, che non succede mai una variazione o un lavoro in una parte, che non si risentano, o tanto poco, o presso o anche lontano, nelle altre. Ed ecco spiegato come una sensazione di una certa specie dia occasione a stati sentimentali (che sono poi delle vere sensazioni della propria loro differente specie) nel resto dell'organismo, onde trovarsi in una condizione di soddifazione o di disgusto di diverso genere, e che può durare (come diremo dopo) anche cessata la sensazione occasionante.

E mi fermo qui, perchè il lettore avveduto, suggerito dalle considerazioni fin qui fatte, può facilmente farne altre analoghe da sè.

10. Seguita.

Ma occorre però non tralasciarne una che è di una importanza, anche da sè sola, decisiva per la questione.

Dicemmo or ora della varietà delle sensazioni dello stomaco e dei sentimenti proprj di esse, come avremmo potuto dire della varietà stessa per tutte le altre: di questa varietà, che dimostra la verità della nostra dottrina delle gradazioni delle sensazioni sotto l'aspetto del senti-

mento, dal massimo del positivo o del piacevole fino all'estremo opposto del massimo del negativo o doloroso: e ciò, *funzionando sempre il medesimo apparecchio*. Se per ogni volta che quella, che si dice una sensazione, è accompagnata da una forma di sentimento è necessario che concorra un apparecchio speciale secondo per tale sentimento, siccome poi le forme del sentimento accompagnante sono un numero grandissimo, uno cioè per ciascuno dei gradi suddetti, bisognerebbe pensare, che il numero degli apparecchi speciali per i sentimenti fosse altrettanto. Ma sarebbe una vera pazzia pensare una tal cosa. Figurarsi! Chi non può ricordare la varietà di sentimenti dati, mettiamo, dagli intestini, dei non piacevoli, ad esempio, che vanno da quelli di un appena avvertito malessere a quelli sempre più gravi e di colorito sempre diverso, per finire al più acuto dei cosiddetti dolori intestinali! E vorremo dire, che nelle innervazioni intestinali si trovino altrettanti apparecchi speciali, che poi funzionino isolatamente ogni volta ciascuno?

11. Seguita.

Il fatto poi (ancora *c*) che la sensazione medesima non è sempre accompagnata dallo stesso elemento affettivo, come lo chiamano, è molto ingenuamente obiettato, perchè è come se si dicesse, che un odore non è un sapore, dal momento che alle volte sì e alle volte no va insieme con esso. La diversità addotta dell'accompagnamento dipende dalla concorrenza di una seconda sensazione, magari occasionata dalla prima, e che può essere ora questa ora quella. Come dicevamo nella Prefazione, con una sensazione, ora

ad un modo ora ad un altro, si accompagnano più o meno atteggiamenti diversi nei visceri e nel ritmo circolatorio; e sì che i risentimenti psichici, che ne derivano, investono la stessa sensazione occasionante, conferendole uno speciale colorito.

E un'altra considerazione è da fare in proposito, e che risponde nello stesso tempo alla obiezione (*d*), che il medesimo sentimento può adattarsi, riunendole, a sensazioni diverse. Ed è questa, che un risentimento psichico, come diremo in seguito, è una molteplicità di minimi *ritmicamente* consonanti: e che tra il ritmo di un sentimento e quello di un altro può esservi analogia; per cui poi, per la strettissima connessione delle nervosità fra loro, l'attuarsi di una sensazione con un dato ritmo richiama quella specificamente diversa con ritmo analogo, come avviene anche fisicamente (e lo ricordammo pure nella Prefazione) nei fatti di sintonizzazione. Ciò posto, nessuna meraviglia che una sensazione si faccia accompagnare, e per la semplice ragione della ritmicità sintonica, da una sensazione diversa, come quando un colore apparisce o caldo o freddo, come dicono i pittori, e un suono apparisce di un dato coloramento, come dicono i musicisti. Ma poi, se il fatto si verifica anche per ciò che non può dirsi affettività, l'argomentazione (*c*) dell'accompagnamento in discorso dell'elemento affettivo si ritorce contro quelli che l'adducono, servendo invece a dimostrare, che il fatto avviene solamente, perchè il sentimento è quella stessa psichicità che è la sensazione.

12. Seguita.

Si ritorce del pari contro quelli che l'adducono anche l'argomentazione (*d*) dalla indistinzione, quale carattere onde si debba ritenere l'elemento affettivo altro dal conoscitivo, che invece abbia la qualità sua caratteristica della distinzione. Anche la sensazione può essere indistinta. Quando è distinta, lo è anche il sentimento relativo; e, dove questo è indistinto, lo è anche la sensazione: tanto sono sempre, l'uno e l'altra, il fatto medesimo.

Per sè la sensazione, sia esterna sia interna (e su ciò torneremo, trattando nella parte seguente della *Percezione*), si distingue da un'altra quando è provata isolatamente, o con prevalenza di forza in confronto di altre concorrenti. Distinguo la sensazione visiva dell'occhio destro da quella del sinistro, quando, aprendo quello, tengo chiuso questo. Distinguo il sapore del cibo da quello del suo odore, quando lo metto nella bocca, chiudendo le narici in modo che l'odore non affetti l'organo olfattivo. Distinguo il dolore di ventre dal senso disgustoso della sete che gli si accompagna, perchè l'intensità del primo è molto prevalente su quella del secondo.

E si dà anche un'altra ragione della distinzione delle sensazioni, oltre la suddetta, che si avrebbe solo nella ipotesi notoria del Condillac. E questa altra ragione della distinzione è in quanto la sensazione è riferita ad un senso determinato, e serve per rappresentarci lo stimolo che lo eccita. Questa distinzione si ha in generale per le sensazioni esterne, pel motivo che, controllandosi un senso col l'altro, posso accorgermi della parte dell'organismo che funziona in una data sensazione, e dello stimolo che la af-

fetta nello stesso momento. E non si ha in generale per le sensazioni interne, mancando la possibilità di tale controllo: ed è qui, anzi, la ragione per cui il volgo e la filosofia e la scienza vecchia le attribuisce in blocco al supposto senso unico, detto, o senso interno, o cenestesi, come sopra avvertimmo.

### 13. Seguita.

Diciamolo dunque ancora: essendo lo stesso fatto la sensazione e il sentimento che l'accompagna, dove si distingue la sensazione si distingue anche il relativo sentimento, che non si distingue invece dove la relativa sensazione rimane indistinta.

E siccome delle sensazioni interne si forma, come diremo a suo luogo, l'autosintesi, e delle esterne, l'eterosintesi, così deve essere dei sentimenti, che appaiono soggettivi colle sensazioni autosintetiche, e oggettivi colle eterosintetiche; essendo falso che i sentimenti (ancora *c*) abbiano tutti il carattere della soggettività, mentre l'amarrezza di un cibo, ad esempio, è attribuita al cibo stesso, e la mollezza di un oggetto attestata dal tatto è attribuita all'oggetto medesimo; e così via per gli altri sentimenti propri delle sensazioni esterne. E tanto, che nella credenza volgare (come nella stessa scienza vecchia fino a Galileo, fatta eccezione del geniale ma poco seguito concepimento di Protagora), come si pensa che si stacchino dagli oggetti le loro immagini e si facciano conoscere perchè entrino tali e quali nel conoscente, ciò è ritenuto anche per ciò che è relativo ad un sentimento, come, ad esempio, il puzzo di una carogna, che si immagina risiedere nella carogna

stessa, ed emanare da essa, e farsi strada nel conoscente, entrando per le sue narici. -

Che se si insistesse col dire, essere assurdo il concetto di un sentimento non proprio del senziente, è facile rispondere, che la stessa assurdità si troverebbe in quello della cognizione fuori del conoscente; sicchè la difficoltà non sarebbe solo pel sentimento; e si dovrebbe concludere anche per la sensazione, che abbia da essere al tutto soggettiva come il sentimento.

Se non che tutto si appiana, pensando, non che il sentimento sia sempre soggettivo e la sensazione sempre oggettiva, ma che, essendo in sè, tanto il sentimento quanto la sensazione, allo stesso modo, fatti del soggetto, il loro riferimento è (allo stesso modo pel sentimento e per la sensazione), quando soggettivo e quando oggettivo: soggettivo, quando entrano come elementi dell'autosintesi (considerandosi poi questo soprattutto rispetto alla forma di sentimento), oggettivo, quando entrano come elementi dell'eterosintesi (considerandosi poi questo soprattutto rispetto alla forma di sensazione).

Tutto si appiana, abbiamo detto; ma poi anzi dobbiamo pur dire, che si trova qui il modo, già ora accennato, di scoprire da che provenga l'inganno comune di immaginare il sentimento una cosa e la sensazione un'altra. Ho io il modo di riferire la mia sensazione ad un dato organo del senso e quale rappresentativa dell'oggetto che lo stimola? Allora dico, che colla sensazione ho il mezzo di *conoscere* l'oggetto, e la considero come una appartenenza di esso, malgrado che sia soltanto una mia *affezione*. Non ho questo modo, come avviene per gli elementi auto-

sintetici, ossia in generale per le sensazioni interne? E allora non attribuisco a queste la proprietà di essere rappresentatrici di un oggetto e di farlo conoscere, e quindi, non potendo considerarle come appartenenze di esso, rimangono per me quelle semplici affezioni soggettive che sono, e le designo col nome di sentimenti per distinguerle da quelle che ho chiamato sensazioni. Il fatto psichico in tutti e due i casi è identico; il riferimento diverso poi mi fa distinguere quello da questo, fino a persuadermi che questo sia altro dal secondo.

14. Seguita e finisce.

Anestesia senza Analgesia (*e*) non potrà mica significare, dolore senza che sia sentito, che sarebbe un assurdo: e, se un dolore, per essere tale, deve essere sentito, ecco che con esso si ha la sensazione di quel dolore; e così non si può più dire, che si ha l'anestesia nel senso degli oppositori, cioè il dolore senza la sensazione. Tutt'al più si potrà dire, che una data sensazione può essere senza un dato dolore solito ad accompagnarle. Il che poi si spiegherebbe, o con ciò che abbiamo detto sopra del mancato concorso con una data sensazione di un'altra specificamente diversa, la quale, se pure si presenta nel grado della dolorosità, non cessa per questo, come già dimostrammo, di essere una sensazione; ovvero con ciò che la sensazione non ha raggiunto la intensità occorrente perchè riuscisse dolorosa, sia per debolezza di stimolazione, sia per diminuita eccitabilità del nervo per effetto di narcotici applicati, sia altrimenti; poichè si sa che il quanto di una sensazione per raggiungere l'intensità addolorante può essere

dato dalla ripetizione lunga delle stimolazioni, onde si abbia una somma di queste, che diventano un molto costituito di minimi in gran numero. E ciascuno può aver fatto l'esperienza del disagio provato alla fine per l'eccessivo ripetersi di sensazioni anche grate da principio.

E con questa osservazione si spiega come molte volte occorra un certo tempo (*f*) a ciò che la sensazione si faccia dolorosa. E dico, molte volte, perchè poi non è vero che occorra sempre più tempo pel dolore che per la sensazione. Una luce troppo viva offende immediatamente; e così una stonatura acustica; e così per altri esempj senza fine. Anzi più, talvolta perfino ci avvediamo del dolore prima che della cosa che lo cagiona. E lo stesso discorso è da fare pel sentimento opposto. Di un sentimento immediato intese Dante là dove dice nel 1.<sup>o</sup> Canto del Purgatorio: « Dolce color d'oriental zaffiro. . . . agli occhi miei ricominciò diletto »; e là dove dice nel 3.<sup>o</sup> del Paradiso: « M' inebriava il dolce canto. »

Che se poi molte volte si osserva il perdurare del dolore anche cessata la stimolazione (ancora *f*), chi non vede ciò dipendere dalla offesa prodotta da questa nell'organo: da tale offesa, la quale, finchè dura, risulta essa stessa la stimolatrice? Come, invece, il funzionamento gradito nel perdurare del piacere. Il che poi avviene anche per ciò che si direbbe la mera sensazione; come quando, guardato il sole, lo vediamo per un tratto in seguito ancora pur chiusi gli occhi; e quando per un rumore forte gli orecchi restano intronati; e via discorrendo: per non dire poi che è una vera continuazione di durata la memorabilità della sensazione, che non è possibile senza la per-

sistenza, per quanto inavvertita, della impressione ricevuta dalla stimolazione passata, come diremo poi.

E per l'osservazione (*g*) della fiacchezza del sentimento nella riproduzione delle sensazioni, e della rievocazione meno facile di esso, basta considerare: primo, che molte volte la rievocazione della sensazione è solo di un suo simbolo, come sarebbe la parola, o degli accessorj; e allora naturalmente, non essendovi la sensazione in se stessa, non può esservi nemmeno il sentimento accompagnante: secondo, che la rievocazione in generale è della sensazione molto attenuata, in modo che, dovendo essere pur tale il sentimento, questo è meno osservabile: terzo, finalmente, che la rievocazione del sentimento si ha sempre colla rievocazione della sensazione, e nel grado della intensità di questa. Lo prova anche lo sforzo che uno deve fare per impedire il rinascere delle memorie che lo addolorano. Solo uno può compiacersi di siffatto ritorno quando insieme può ricordare un esito buono conseguito, e ciò perchè il piacere dato dal ricordo buono riceve un risalto da quello cattivo, come un bel disegno dalle ombreggiature che lo fanno rilevare. E, se non fosse questo ritorno del sentimento colla relativa rappresentazione conoscitiva, non si darebbe il piacere e il dolore accompagnanti l'immaginazione, o spontanea o insinuata dalla poesia e dall'arte, e non si darebbe il coloramento sentimentale, pel quale le riproduzioni conoscitive sono atte ad essere *motivi* per determinare la volontà ad agire.

15. Ed è poi colla nostra dottrina, dell'essere la sensazione e il sentimento non altro che aspetti dello stesso

fatto, il quale in sè, coll'una e coll'altro, è l'unico medesimo, è, diciamo, con questa dottrina solamente che può rendersi ragione del fatto estetico, tanto falsamente finora spiegato nelle teorie tradizionali, che lo riguardano; con questa dottrina, che, applicata al fatto estetico, riesce poi, in pari tempo, a valere anche come riprova ineccepibile della sua verità.

Se i sentimenti non si specializzano in ragione della specialità della sensazione colla quale vanno, non vi potrebbe essere quella specialità a sè di sentimento, che si distingue col come di *Bello* al suo polo positivo, e col nome di *Brutto* al suo polo negativo.

E in forza della specializzazione stessa si ha poi anche il differenziarsi essenziale di un genere di Bello da quello di un altro: di quello, mettiamo, delle arti figurative, da quello delle musicali; risolvendosi così, secondo la verità, il problema vecchio insolubile, del Bello, che sia un che unico, e nel medesimo tempo si presenti in più forme tra loro inconciliabili.

E colla dottrina nostra, che la sensazione medesima è o piacevole o dolorosa in ragione dell'atteggiamento o comodo o incomodo subito dall'organo senziente, si risolve pure il problema del rapporto tra Bello e Brutto, e della essenza di questo, che per le dottrine tradizionali non poteva connettersi colla stessa ragione soggettiva di prodursi.

E, siccome il Bello ce lo rappresentiamo come oggettivo, colla nostra dottrina viene a smentirsi anche l'idea obiettata, come sopra vedemmo, che il sentimento non possa essere se non subiettivo. E si trova che la ragione della obiettività del Bello non è quella della vecchia este-

tica, supponente un che sui generis proprio della cosa che diciamo bella, ma è quella semplicissima, onde si oggettivano anche le rappresentazioni, che, come già dicemmo, sono in ultimo, come i sentimenti, fenomeni soggettivi.

16. Il sentimento che positivamente è del Bello e negativamente è del Brutto (cioè, il primo, quando la sensazione è al suo grado di piacere, e il secondo, quando è al suo grado di disgusto, e per la ragione già spiegata che la stimolazione conviene o non conviene all'organo), questo sentimento è quello che appartiene alle sensazioni della vista e dell'udito. A quelle della vista, per gli stimoli grafici, cromatici, plastici, geometrici, ai quali si riferiscono le arti figurative e architettoniche; e a quelle dell'udito, onde si hanno le arti vocali e strumentali della musica. Il Bello propriamente detto è solo in queste due specie di sentimenti; ed è di due specie ben distinte e diverse di Bello, come le due sensazioni relative sono di due specie irriducibili l'una all'altra <sup>(1)</sup>.

Sono solo accessorj del sentimento del Bello, per quanto importantissimi, e che piacciono concertati convenientemente coi suddetti, aumentandone immensamente l'effetto, quelli dati da altri sentimenti, e quindi da altre sensazioni, come da quelle del Riso, della Letizia, del Dolore, della Pietà, della Benevolenza, dell'Amore, della Ammirazione, della Sorpresa, della Paura, e simili; per cui l'arte, facendoli giuocare insieme, può assumere altri carat-

---

(1) Vedi su questo specialmente *Morale dei Positivisti*, n. 6 e 7 del Capo III, della Parte 1.<sup>a</sup> del Libro I (Vol. III di queste *Opere filosofiche*).

teri oltre i due suddetti visivo e acustico ; quelli, mettiamo, del Comico, dell' Uморistico, del Patetico, del Sublime, del Maraviglioso, del Mistico ; e presentarsi nelle forme della Descrizione, della Lirica, della Tragedia, della Commedia, del Drama; e via dicendo, nelle quali si esercita la poesia, e in quelle altre diverse, nelle quali si esercita la musica.

17. Anche *Volere*, oltrechè sentimento, può essere, come dicemmo sopra al numero tre, la sensazione. Ma per questo non occorre che aggiungiamo qui altro, bastando al presente quanto è spiegato nella precedente *Prefazione*, al numero tre della sua Parte quarta.

## II.

1. Dicevamo al principio del Capo precedente, che il fatto psichico suppone il fisiologico, e che per ciò la psicologia suppone la fisiologia, e quindi le scienze da questa supposte.

Quando poi la psicologia deve procedere, come noi ora intendiamo di fare, allo studio particolareggiato del fatto psichico medesimo, deve necessariamente riferirsi alle particolarità della fisiologia, che si intendono solo per l'aiuto di quelle discipline sulle quali essa si appoggia, e cioè, della embriologia, dell'anatomia, massime del sistema nervoso e degli organi dei sensi, e della patologia, massime della psichiatrica ; e non solo in riguardo alla specie umana, ma nel senso comparativo fra tutte le specie degli

animali. E così, se l'osservazione interna, strumento proprio del psicologo, è assolutamente necessaria per rilevare il fatto psichico da studiare, riesce affatto insufficiente, anzi ingannatrice, se, a rendere ragione del fatto medesimo, non ricorre ai lumi somministrati dai dati delle discipline suddette.

Da questi dati, che noi, caso per caso, ricorderemo, non essendo nostro compito qui di presentare il sistema intero di esse, che va lasciato agli specialisti relativi.

## 2. Prodursi, fissarsi, riprodursi.

Perchè avvenga la sensazione è necessario, che la sostanza del ganglio nervoso centrale si trovi nello stato di sensibilità, che le è proprio, e che vien meno, o per assopimento, o per esaurimento, o per degenerazione; ed è necessario, che alla sostanza medesima sia portata dalla fibra nervosa, che vi si accentra, la eccitazione da questa subita in seguito ad una sua stimolazione. E questa stimolazione in tre maniere può essere prodotta: e cioè, primo, per un oggetto estraneo a contatto coll'organo, nel quale finisce la fibra nervosa (ad esempio, un corpo a contatto o colla pelle o colla cornea dell'occhio; il cibo entrato nello stomaco, le feci nella cloaca, l'urina nella vescica, l'alcool diffuso nei vasi, ecc.); secondo, per un agente fisico influente o sull'organo medesimo o anche solo direttamente sulla fibra nervosa (ad esempio, la luce piovente nell'occhio, le onde sonore che agiscono sul timpano dell'orecchio, quelle calorifiche arrivanti sulla pelle, l'elettricità applicata sul decorso di un nervo, ecc.); terzo, per una condizione nuova fisiologica o patologica, sia dell'or-

gano terminale, sia del nervo relativo (ad esempio, la tensione piacevole o lo stato morboso dello stomaco, che appetisce o ha nausea del cibo o patisce di gastralgia, lo sforzo di un muscolo volontario in azione).

E, avvenendo la sensazione pel relativo funzionamento del materiale gangliare centrale sensibile, si opera nello stesso tempo in esso, e negli apparecchi che vi fanno capo, una *fixazione* della medesima.

3. Durando la stimolazione, da prima si va facendo più intensa la sensazione (ragione per cui si esige un certo tempo perchè una sensazione sia resa avvertita), ma poi la intensità va sempre più diminuendo, come la luminosità di un combustibile, diminuendosi per la combustione il materiale comburente.

Rimossa la stimolazione, non iscompare subito la sensazione, ma resta un certo tempo, e in ragione che la stimolazione è stata forte, e diminuendo sempre, finchè ne manca al tutto la avvertibilità cosciente; rimanendo però, come dicemmo, un effetto della stimolazione e del funzionamento conseguitone in una *disposizione* relativa dell'organo; in una disposizione, per la quale la sensazione passata può rinnovarsi anche senza l'applicazione della stimolazione periferica precedente, e per la sola eccitazione interna dell'organismo. E cioè, producendosi una sensazione associata, o di un ritmo analogo, e svolgendosi una attività fisiopsichica dell'ordine medesimo, o dominando nell'organismo un *registro fisiologico* consentaneo, o anche solo producendosi accidentalmente l'iperemia di qualche parte del cervello, per una condizione fisiologica momentanea sua o di

altra parte del corpo. E tutto questo accenno qui soltanto, dovendo più ampiamente dirne in seguito.

La rinnovazione o riproduzione anzidetta però non è mai identica alla produzione prima, come comunemente si è sempre creduto. E il variare dipende, primo, da questo, che, avendosi in una sensazione, come diremo, il funzionamento di un gran numero di minimi elementi fisiologici, nella riproduzione questi non si trovano eccitati tutti in modo eguale a quello di prima, nè quindi in quella stessa combinazione di parti, dalla quale si aveva l'aspetto primo, nè nella stessa intensità, sia pel totale, sia per gli elementi diversi: secondo, da questo, che il coloramento, come altre volte lo chiamammo, ne varia sempre necessariamente pel variare degli accompagnamenti che sempre si hanno, e sono ora questi, ora quelli: terzo, da questo, che le condizioni fisiologiche dell'organo riattivantesi si trovano sempre variate da una volta ad un'altra.

Ed anche per un'altra ragione la riproduzione non è identica; e per una ragione che importa soprattutto che sia notata: e cioè, che, rinnovandosi la stessa sensazione, o per stimolazioni nuove, o anche solo per le eccitazioni collaterali interne suddette, la rinnovazione e la riproduzione è, non della sola disposizione rimasta da una sensazione precedente unica, ma di quella risultata dalle molte ripetute, che ogni volta si impressero, assommandovisi, nell'apparecchio funzionante.

4. Ma come è poi da intendersi la disposizione, della quale fin qui abbiamo parlato? Non vi può intanto essere dubbio, che debba essere fisiologica, dal momento che

l'atto psichico è sempre determinato da quello fisiologico; per cui, se la riproduzione suppone l'attitudine ad essa, anche l'attitudine deve dipendere dalla condizione relativa dell'organo.

Il dubbio invece è, se, avendosi questo atteggiamento organico per la riproduzione viva e cosciente, questo atteggiamento, che può durare indefinitamente, se, dico, insieme con esso si abbia anche la psichicità relativa, per quanto attenuatissima, e quindi coscientemente indistinguibile. Direttamente il dubbio, appunto per questa indistinguibilità, non è risolvibile. Ma per induzioni indirette si sarebbe tratti ad ammettere la continuazione attenuatissima suddetta; perchè non si potrebbe capire come, rimanendo l'atteggiamento fisiologico produttivo della psichicità, questa non persista insieme con esso, e nella gradazione precisa della sua intensità; e perchè, durando i moti vitali generali, questi sono sempre così anche stimolativi interni, se pure in minore misura, come quando, essendo più forti, hanno per effetto la riproduzione cosciente; e perchè, in fine, ciò apparirebbe anche in ogni atto di appercezione e di sentimento della propria personalità, o del proprio io, che poi non può essere dato che dall'insieme delle sensazioni passate, e fissatesi nell'individuo.

##### 5. Specializzarsi.

Quando si dice, la sensazione, si dice il genere di molte diverse specialità di fatti psichici; di queste molte, diverse, specialità, che sono dei *distinti* formati da un *indistinto*: dei distinti, che sono queste specialità, svoltesi per la legge generale della formazione naturale, da un indistinto

precedente, nel quale era la virtualità di esse; una virtualità realizzatasi nelle medesime gradatamente, e in modi svariatisissimi, secondo il *caso* delle incidenze collaterali su di essa. E precisamente come si realizzò il tessuto nervoso dal protozoo al metazoo e al vertebrato; e variamente ancora, secondo le specie nelle quali queste si effettuarono: tanto lo sviluppo naturale dell'ovo, come dicemmo nella Prefazione, è contemporaneamente fisiologico e psichico, e potè esser questo soltanto in quanto potè esser quello.

Per ciò la specializzazione della sensazione non può intendersi, prescindendo dalla cognizione della specializzazione relativa del sistema nervoso, e degli organi onde esso si risente psichicamente di ciò che lo affetta.

Nel che poi si ha una conferma luminosa e irrefragabile del nostro detto della fine della Prefazione anzidetta, cioè della assurdità di concepire la psiche, che non è altro in fine che un complesso di sensazioni, fuori dell'animale; e in particolare il pensiero umano fuori dell'uomo; di concepire questa psiche e questo pensiero come qualche cosa di assoluto è per sè, al di fuori e al di sopra della creazione, mentre non è altro che l'accidentalità, che nell'animale e nell'uomo si è verificata, e che, se così si è verificata, posti altri casi di formarsi, si sarebbe altrimenti formata.

6. Per la conferma e per la illustrazione del suddetto principio è da ricorrere alla descrizione degli organi di senso nei diversi ordini della animalità, che ci è offerta dai biologi. Noi qui ci limiteremo alle relative vedute ge-

nerali, valendoci di un tratto del *Manuale di Anatomia comparata* di C. Gegenbaur <sup>(1)</sup>.

» Sede delle sensazioni d'infimo genere è il protoplasma, il quale, nella sua forma indifferente che caratterizza gli infimi organismi, reagisce a diversi stimoli estranei. Quando la superficie del corpo non è ancora ben limitata verso l'interno dell'organismo, ciascuna particella del protoplasma potrà essere adibita alla trasmissione di percezioni certamente d'infimo grado; funzionerà quindi come organo di senso di infimo ordine. Quando la superficie del corpo è distintamente limitata, questo strato esterno rappresenta una differenziazione importante anche per le percezioni <sup>(2)</sup> sensitive.

» Quantunque già negli Infusorj talune parti della superficie del corpo funzionino come organi di senso, nondimeno non esiste, più che in altri organismi più semplici, un organo di senso secondo il valore di questa espressione anatomica. Gli organi di senso sono apparecchi terminali di nervi sensitivi, e la loro origine si rannoda alla separazione di un sistema nervoso. La loro formazione presuppone quindi quella differenziazione della quale si tratta a proposito del sistema nervoso.

» Le osservazioni ontogenetiche ci fanno riconoscere la separazione primitiva del sistema nervoso dall'ectoderma come un processo assai probabilmente fondamentale; e si-

---

<sup>(1)</sup> Traduzione di E. EMERY; Napoli, 1882, pag. 46, 47, 48.

<sup>(2)</sup> Si avverta che i naturalisti non distinguono come i psicologi tra sensazione e percezione, come diremo a suo tempo che si deve fare, e adoperano questa anche per sensazione.

milmente acquistano grande importanza per la origine degli organi di senso da questo stesso strato esterno del corpo. Quasi tutti gli organi di senso sono formati mediatamente o immediatamente da esso <sup>(1)</sup>, e per ciò stanno in connessione permanente o soltanto transitoria con l'integumento.

» Per molti organi di senso di animali inferiori la qualità funzionale è in alto grado incerta e problematica. Ciò vale per tutti gli organi che stanno fuori di quelli che cadono sotto il dominio del nostro giudizio, ossia di quelli che sono identici o almeno analoghi ai nostri; per la quale condizione sola è possibile mettere in rapporto la loro struttura con la loro funzione specifica. Siffatti organi nel loro complesso sono stati designati come organi di un sesto senso ».

#### 7. Seguita C. Gegenbaur.

« Gli organi di senso si dividono in inferiori e superiori. I primi sono generalmente diffusi nel tegumento, più semplici nella loro struttura. Essi rappresentano, rispetto ai superiori, uno stato più indifferente. Cellule modificate del tegumento, generalmente appartenenti all'epidermide, stanno in rapporto, dall'una parte con una fibra nervosa, d'altra parte con un processo di svariata forma diretto verso la superficie del corpo; tale è la disposizione più diffusa. A tali elementi si attribuisce la trasmissione di percezioni sensitive generali, quantunque in molti organismi, ed in

---

(1) Non si dimentichi ciò che superiormente più volte abbiamo notato, che i biologi, trattandosi di organi di senso, intendono di quelli esterni.

ispecie negli animali che vivono nell'acqua, la funzione fisiologica sia in alto grado indeterminata; pertanto è sostenibile per alcuni di essi l'opinione che valgano ad essere impressionati da stimoli specifici, per la qual cosa si avvicinerrebbero agli organi di senso superiori.

» Il significato di queste disposizioni diventa più chiaro quando stanno in rapporto con speciali apparati, con appendici mobili del tegumento e simili; appariscono per ciò come organi di tatto. Rimane dubbio se tali formazioni, specialmente nelle divisioni inferiori, traducano ancora altre impressioni oltre quelle del tatto.

» Gli organi di senso superiori sviluppati in un dato senso funzionano quindi in una sola direzione, reagiscono a stimoli affatto determinati: debbono considerarsi come derivati dagli inferiori, di cui serbano ancora nella loro struttura molti caratteri essenziali. Gli organi del gusto e dell'olfatto si riconoscono con certezza solo nelle divisioni superiori, anzi la funzione di questi ultimi è certa soltanto per i vertebrati che vivono nell'aria, e rimane dubbia per le classi inferiori. Ma ancora nell'attribuire ad un organo la funzione gustativa gioverà essere molto riservati.

» Il valore di un organo di senso per l'organismo rende opportuno proteggerlo contro influenze esterne. Si spiegano quindi le introflessioni che forma quel punto del tegumento in cui l'organo si differenzia. Così vediamo gli organi di senso superiori, fino dal loro accenno, approfondarsi gradatamente sotto il livello dell'ectoderma dal quale sono sorti, ed acquistare così una posizione favorevole al loro ulteriore sviluppo ».

8. Seguita C. Gegenbaur.

« Si considerano come organi uditivi vescicole riempite di un liquido, otocisti, nella cui parete termina un nervo. Nella forma più semplice la vescichetta è immediatamente addossata al sistema nervoso centrale; oppure un nervo vi si dirige. Queste vescichette contengono quasi costantemente concrezioni solide o formazioni cristalline, sovente cristalli di carbonato di calce. Anche molto spesso prolungati, a forma di ciglia, degli apparecchi terminali sporgono nel lume della vescichetta. Questa forma dell'apparecchio uditivo, che predomina negli invertebrati, si complica nei vertebrati mediante escavazioni e sporgenze e costituisce un labirinto. Parti da prima adibite ad altre funzioni vengono in rapporto con l'organo uditivo, costituendo apparecchi conduttori e rinforzatori del suono.

» Perchè la vescichetta del labirinto dei vertebrati sorge dall'ectoderma, così pure gli apparecchi terminali del nervo acustico, che si differenziano nelle sue parti, sono in rapporto genetico con gli apparecchi terminali dei nervi di senso che stanno nel tegumento; possono quindi essere considerati come sviluppo specifico di un organo di senso inferiore. Per le otocisti più semplici degli invertebrati in generale il rapporto genetico è ancora sconosciuto, però tutte le osservazioni più esatte conducono a ritenere anche per essi una differenziazione dall'ectoderma.

» Anche per gli organi della vista conviene ammettere diversi modi di origine. Prescindendo dalle macchie pigmentate, sovente designate come occhi, ammettiamo l'esistenza di un occhio solo quando una terminazione nervosa di forma determinata può essere riconosciuta, alla superfi-

cie del corpo o al di sotto di essa, come apparecchio percipiente la luce. Le proprietà assorbenti del pigmento possono determinare impressioni confuse di chiaro e scuro: ma potrebbero aver luogo eccitazioni ben diverse di quello che diciamo vista, cagionate soltanto dai raggi caloriferi della luce.

» Mentre in quella disposizione il pigmento è di un uso assai problematico, invece i suoi rapporti diventano più determinati quando circonda parzialmente una terminazione nervosa a forma di bastoncino, in modo che l'estremità esterna di essa rimanga libera e quindi sola esposta all'azione della luce. Riunendosi alcune o anche molte terminazioni nervose designate come bacilli, vengono a costituirsi organi visivi più o meno composti, i cui elementi percipienti formano una superficie convessa o concava. Un'altra complicazione dipende dall'aggiunta di organi rifrangenti (lenti), i quali a loro volta presentano condizioni singolarmente svariate, ma derivano sempre mediatamente o immediatamente dal tegumento. Negli occhi con superficie convessa dello strato dei bacilli, il numero di queste lenti sta d'ordinario in relazione col numero degli elementi terminali percipienti: invece gli occhi con superficie concava di quello strato hanno una lente semplice. Aggiungendosi all'apparecchio nervoso della vista altre disposizioni che modificano o elevano la sua funzionalità, l'occhio diventa uno degli organi più complicati dell'organismo.

» Nel maggior numero delle divisioni inferiori l'organo della vista serba i suoi rapporti primitivi con l'ectoderma, anche nello stato di completo sviluppo. Nelle divisioni superiori si differenzia maggiormente, e il suo apparecchio

percipiente viene a situarsi al di sotto del tegumento, oppure ha origine dall'accento del centro nervoso.

» Riguardo alla posizione dell'organo visivo nel corpo si hanno a riconoscere eziandio diversi gradi di differenziazione. Così negli animali inferiori le parti del corpo che portano gli occhi sono molto diverse, e varia anche molto il numero degli occhi. Andando oltre, troviamo la esistenza di un gran numero di organi visivi sulla parte anteriore del corpo che diviene il capo, finchè in ultimo il numero degli occhi impiantati sul capo si riduce a due. La diversa posizione degli organi visivi esclude l'ipotesi di una provenienza comune, ed è favorevole alla differenziazione indipendente di organi diversamente situati da un apparecchio indifferente. Al contrario, non è possibile negare un rapporto genetico comune tra gli occhi che sono in continuità col ganglio cerebrale e col centro nervoso dorsale ».

9. Quello che si dice dei sensi esterni si può dire in generale anche degli interni. L'ectoderma, divenuto prevalentemente, come dicemmo, organo di sensazione, e che da prima è alla superficie del corpo, si approfonda in seguito in esso. E così negli animali superiori troviamo diffondersi nei visceri le fibre sensibili del vago, e quelle che dal midollo spinale entrano negli intrecci, ovunque diramati, del gran simpatico. E così avviene che tutti gli organi del corpo, ad eccezione del cervello, del midollo spinale, e dei tessuti cornei, sono, più o meno, sensibili. E si devono considerare come altrettanti organi di senso specializzati. E a ciò alludemmo sopra, discorrendo dell'er-

rore comune di confonderli ancora nell' aristotelica unica cenestesi, (e negli analoghi, senso intimo ed interno, sensorio comune, sentimento fondamentale, sensibilità generale, ecc.) e indicando, come non si possa non riconoscere la varietà a sè per ciascuna delle sensazioni da loro date. Che se questi organi speciali interni di senso non si possono ancora, allo stato della scienza attuale, indicare distintamente con esattezza, come si può fare cogli esterni (e anche per questi regna ancora molta incertezza per alcuni, come l' orecchio e la pelle, dove si ritiene combinarsi insieme più di una specialità), ciò dipende dal non potersi reciprocamente controllare e isolatamente apprendere (e già lo dicemmo) così facilmente come gli esterni.

Innegabili assolutamente sono le specialità date da questi diversi organi interni di senso, malgrado che più chiaramente e distintamente si avvertano nel loro grado di negatività (come noi la chiamiamo), o di dolore. E ciò, perchè nel loro grado positivo si assommano in generale (per la legge della quale in seguito tratteremo) nel sentimento normale della propria esistenza. Non però tanto che non appariscano a volta a volta anche separatamente, come sopra avvertimmo, o per l'insorgere nuovo e non durevole e intermittente, o pel loro contrasto colla forma negativa, come quando, cessata la febbre, ma bene solo allora, ci accorgiamo distintamente di quel benessere, che è appunto la forma positiva di quel senso, che nella febbre si manifesta nella sua forma negativa.

10. Ma l'importanza della dottrina suesposta richiede che rimanga confermata e illustrata dall'esame delle discor-

danti, più o meno vecchie, più o meno seguite, già accennate, del senso intimo e del senso interno; del sensorio comune, del sentimento fondamentale, della cenestesi e della sensibilità generale; e simili.

Il *senso intimo* vorrebbe dire che, essendovi delle operazioni che l'anima compie indipendentemente dall'azione del corpo su di essa, l'anima ne è consapevole: e così è lo stesso che dire, *coscienza*. Il *senso interno* poi vorrebbe dire il *sentimento* (come dicono) che abbia l'anima dello stato del proprio corpo.

Quanto alle altre dottrine, noteremo da prima, che sono derivazioni, più o meno variate, della aristotelica del *sensorio comune* (*κοινὸν αἰσθητήριον*). I sensi per Aristotele non dovevano e non potevano essere che i cinque soliti della vista, dell'udito, dell'olfatto, del gusto, del tatto, e in corrispondenza cogli organi di senso relativi; e l'ufficio del suo sensorio comune doveva essere quello di accogliere in sé le impressioni prodotte dagli stimoli esterni sopra gli organi suddetti, di renderle coscienti, di collegarle insieme, mantenendole però distinte, e di sentire ciò che vi è di comune fra di esse (tempo, moto, quiete, unità, numero, grandezza, figura), e di formarne il *fantasma* rappresentativo della cosa, e di produrre contemporaneamente il sentimento del proprio essere del soggetto senziente. La *cenestesi* (*κίνησις αἰσθησις*) dei moderni non è quindi per sé che la reminiscenza di questa azione del sensorio comune aristotelico.

I moderni stessi però astraggono tanto o quanto colla loro cenestesi dall'organo speciale immaginato da Aristotele, e da lui collocato nel cuore: e, o ne immaginano uno collocato in vece nel centro del cervello, o lo considerano

a dirittura come una diretta facoltà dell'anima stessa ; o lasciano da parte la questione dell'organo della cenestesi, tenendosi solo a quella del fatto di essa.

11. La forma più netta di questa dottrina ammodernata della cenestesi è quella della teoria rosminiana del *sentimento fondamentale*, ammessa espressamente da alcuni fisiologi, e implicita poi in qualche modo nella concezione di quelli fra essi che preferiscono di servirsi della espressione ibrida di *sensibilità generale*. Ed è per ciò che, per venire a questa, è opportuno dire prima del suddetto sentimento fondamentale.

Secondo il Rosmini l'anima avrebbe un sentimento sostanziale (sensività psichica) di se stessa, e poi anche, e fino dal primo istante della sua immissione nel corpo, un indistinto, generale, confuso sentimento fondamentale di questo, e della totalità di esso, e con un atto solo contemporaneamente. E il sentimento unico medesimo assumerebbe insieme, in ciascuna delle diverse parti, la forma speciale loro di un proprio sentimento fondamentale secondario. Che se poi gli organi esterni del senso siano stimolati da fuori, il sentimento secondario stesso si esprimerebbe per essi in quelle altre varie specialità di sentire che si dicono le *sensazioni*, dovendo rimanere sempre non altro che *sentimenti* le specialità ulteriori di sentire, nelle quali per avventura si atteggiassero i sentimenti fondamentali secondarj delle parti interne.

In una parola : prima un genere massimo (il sentimento fondamentale primario), poi diversi generi subordinati (i sentimenti fondamentali secondarj), poi le particolarità ul-

time di sentire; e la totalità di queste distinta in due classi, cioè delle *sensazioni* (le particolarità ultime di sentire degli organi esterni del senso), e dei *sentimenti* (le particolarità ultime di sentire delle parti interne).

E risulta chiarissimamente la inanità di questa teoria, che ad alcuni è sembrata una scoperta portentosa, dalle seguenti tre considerazioni; primo, che è fondata sopra la supposizione extrascientifica di un'anima che sappia di se stessa indipendentemente dall'azione su di essa degli organi, e che, essendo unita al corpo, debba per questo necessariamente sentirlo: secondo, che il sentimento fondamentale asserito non è sperimentabile come tale, e non è altro, in fondo, che l'astratto logico dei fatti particolari che solo consta che esistano realmente; terzo, che il sentire effettivamente vien meno nelle condizioni da noi già indicate sopra al numero due.

12. L'unità fondamentale del sentimento indistinto primo ha permesso nella teoria rosminiana di introdurre la distinzione fra gli atti detti di sensazione e quelli detti di puro sentimento, e quindi come se fossero questi da quelli essenzialmente diversi: e ulteriormente, anche di individuare, uno per uno, gli atti delle sensazioni; mentre invece, trattandosi di quelli detti di sentimento, l'individuazione più non si vede, essendo considerati quali appartenenze in comune dell'organismo in genere. Ed è massimamente in vista di questo che dicemmo sopra essere la concezione ibrida della sensibilità generale implicita in qualche modo nella dottrina rosminiana.

Perchè la sensazione da una parte e il sentimento dal-

l'altra? Solo per l'errore comune ai fisiologi (e tanto o quanto implicito nella distinzione rosminiana) di confondere la sensazione colla *percezione*. Cogli organi interni, dicono, si sente; cogli esterni, si percepisce. Ma che? Gli organi esterni, per sè, non possono fare altro che sentire; proprio precisamente come gli interni. E quindi il fatto risultante, e per questi e per quelli, è appunto, egualmente, e in tutto e per tutto, una sensazione. Il fatto psicologico della percezione (come dimostro nel mio libro su di essa <sup>(1)</sup>), e come dirò nella parte seguente di questo libro) tien dietro, e come un fatto nuovo successivo, al sentire esterno per la possibilità della contrapposizione del sentire di un senso a quello di un altro. Tien dietro a questo sentire, come terrebbe dietro a quello interno, presentandosi (come qualche volta pure avviene) la possibilità medesima, che, mancando (come qualche volta avviene), non avviene del pari neanche pel sentire esterno.

E perchè individuata la sensazione rispetto al sentire esterno, e non quello che si vuol dire il sentimento rispetto al sentire interno? Un carattere di generalità si ammette pure dai fisiologi per le sensazioni riferite alla pelle e in quanto sono date più o meno egualmente per tutta la sua estensione, e in forme svariate, come di contatto, di pressione, di temperatura, di prurito, di solletico, e in quanto vi si debba supporre il concorso di organi di attitudini diverse, che però non bene e certamente si conoscono. E allora, se le condizioni analoghe si verificano pel sentire dei diversi organi interni e in generale dei diversi tessuti, perchè non dirlo una sensazione, e non dire del pari che

---

(1) Nel volume IV di queste *Opere Filosofiche*.

sia una sensazione speciale quello distinto e proprio di un dato organo?

Forse perchè lo si apprende come il sentire del proprio corpo? Ma tale è pure la sensazione data dall'occhio, la quale per sè è l'accorgersi di esso, e non di altro, proprio come il risentirsi di uno stato speciale dello stomaco; accorgersi anche questo, in tutto e per tutto egualmente, di esso e non d'altro. Ed è per la semplice indeterminazione del nostro riferimento che possiamo pensarlo così confusamente del corpo in genere. Faremmo lo stesso anche colla sensazione dell'occhio, se mancasse anche per esso l'aiuto di quella contrapposizione di altri sensi della quale abbiamo detto sopra.

Forse perchè pei risentimenti dell'interno non si possono additare degli apparecchi individualizzati e incamerati a parte, come trattandosi dell'occhio e dell'orecchio, ma sparsi e difficilmente rilevabili? Ma anche questo non decide. I punti sensibili dell'occhio sono una grande molteplicità, come quelli della pelle e degli altri organi di senso esterni. La pelle li ha distribuiti tutto intorno al corpo, l'occhio, in alcune specie di animali inferiori, in un buon numero di gruppi distinti, l'uomo solo in due: e così nelle specialità interne si distribuiscono più o meno largamente, secondo che più o meno si estendono i visceri e i tessuti che ne sono forniti.

Forse perchè i risentimenti dall'interno si pensino verificarsi anche solo per effetto del funzionamento o della alterazione patologica dell'organo all'infuori della stimolazione di un oggetto estraneo? Ma anche questo non decide. Anche pei risentimenti interni molte volte si ha lo stimolo

estraneo eccitante (il cibo, la materia fecale, l'orina, una bevanda, un farmaco, un veleno, un umore insolitamente formatosi). E anche pei risentimenti esterni molte volte la causa è solo lo stato funzionale e l'alterazione patologica (certi stati della pelle, delle papille gustative, dell'organo acustico). Un rumore dell'orecchio, per ragioni patologiche, non è poi sempre una sensazione, e non un sentimento, se anche la diciamo una sensazione penosa? E lo stesso è da concludere, se anche si dicesse che il risentimento può provenire dall'eccitazione diretta, non dell'organo innervato stesso, ma del nervo innervante nel suo percorso fuori dell'organo medesimo. In questo caso è solo da pensare, che lo stesso nervo è un organo specifico di senso, come diciamo questo dell'apparecchio nel quale si diffonde a renderlo sensibile.

### 13. Assommarsi, specificarsi.

Colla mano destra distesa premo sul mio scrittoio, e ne ho la sensazione tattile datami dalla mano stessa per tutta la sua estensione. Premo poi allo stesso modo sullo scrittojo colla mano sinistra, e ho così la sensazione tattile di questa sinistra. Ho avuto prima la sensazione numero uno, e ho avuto dopo la sensazione numero due. Se premessi contemporaneamente sullo stesso scrittojo, al modo stesso, con tutte e due le mani, si verificherebbe il *fatto unitario* della sensazione dell'una e dell'altra; questo fatto unitario, che è la somma delle anzidette due sensazioni, numero uno e numero due.

E il fatto è analogo a quello di mettere sopra il piatto a destra di una bilancia un oggetto che si equilibra con

un peso di quaranta grammi posto sul piatto a sinistra ; e poi, levato il primo oggetto, di metterne un altro nello stesso piatto a destra che si equilibra con un peso di sessanta grammi posto sul piatto a sinistra ; e da ultimo di mettere l' uno e l' altro oggetto contemporaneamente sul piatto a destra, che si equilibrano con un peso di un etto-grammo posto nel piatto a sinistra ; avendo qui il fatto di questo peso unico, che però è la somma di due pesi ; del primo di quaranta e del secondo di sessanta grammi.

Analogamente avverrebbe, se premessi sullo scrittojo, prima col dito pollice, poi coll' indice, poi col medio, poi coll' anulare, e in ultimo col mignolo ; e dopo con tutte cinque le dita insieme. Avrei prima le sensazioni speciali distinte di ciascun dito, e poi il fatto della sensazione unitaria di tutte le cinque dita, che evidentemente, se pure unitario, risulta dalla somma delle cinque singole dita concorrenti insieme.

14. E il medesimo ragionamento è da farsi considerando, che, se ho la sensazione unitaria data dalla pressione sullo scrittojo dell'estremità di un dito solo, questa, in fine, è la somma delle sensazioni speciali singole date da ciascuna delle papille sensibili disposte sulla punta del dito medesimo.

È da farsi il ragionamento medesimo, malgrado che in questo caso io non sarei in grado di distinguere, nella sensazione assommata, le sensazioni componenti ; come posso fare invece negli esperimenti precedenti delle due mani, e delle cinque dita, nei quali, anche avendo la sensazione assommata risultante, pure ho la possibilità di di-

stinguere le une dalle altre ciascuna delle componenti. Qui, potendo distinguere una mano dall'altra, un dito dall'altro, posso anche riferire a ciascun organo la sensazione relativa, e così discernerla dalle altre: là il discernimento non è fattibile, stante che, non potendo distinguere una papilla dall'altra, non posso nemmeno riferire a ciascuna la sensazione che le corrisponde.

Analogamente succede per la sensazione unitaria, prodotta, mettiamo, dai suoni di tutti gli stromenti di un'orchestra. Difficilmente, o almeno assai imperfettamente, li distingue il profano ignaro delle specialità di suono proprie di ciascuno stromento; facilissimamente può farlo il direttore dell'orchestra, al quale invece tali specialità sono famigliarissime.

E con ciò è spiegato perchè una sensazione interna, essendo essa pure una somma di sensazioni singole molte, non possa, in generale, sperimentarsi che come un fatto unitario indistinguibile nelle sue componenti, se anche di specie diversa, determinanti così un tutto particolarmente specificato, come diremo qui appresso. In generale, ho detto, perchè poi talvolta la distinzione anche qui è possibile, come trattandosi dell'avere insieme un dolore di capo e un dolore di ventre, dove a distinguerli soccorre la diversità grande della specialità dell'uno e dell'altro, la sperimentazione separata precedente, il riferimento di ognuno ad una parte diversa del corpo.

15. Ma, se anche un fatto unitario di sensazione non è analizzabile nelle parti assommatesi, ciò, come vedemmo, non importa che non sia il risultato o la somma di sensa-

zioni elementari concorse insieme. L'unità che io posso pensare è quella dell'atto psichico verificatosi nella coscienza. Se in questo mi è dato distinguere degli atti che si possano dare separatamente, l'unità elementare la riporto a questi; se no, no. L'unità della sensazione della mano intera, io la scindo mentalmente in tante unità quante sono le dita, perchè ha sperimentato già separatamente ciascuno dito, e la sensazione di ognuno è stata un atto psichico a sè. Ciò non posso fare colla sensazione del dolore di ventre, perchè se ho l'unità della sensazione totale, non ho avuto il mezzo di sperimentare separatamente quelle delle singole parti dell'intestino.

E di qui, la conseguenza, che il dire *uno* non significa dire *elementare*. Chiamiamo uno il minimo sperimentabile; ma questo uno può essere anche grandissimo e composto di moltissimi. E anche il piccolissimo poi non possiamo dire, che non sia composto, dovendo dirlo tale per induzione, dalla quale ci risulta che la natura, da per tutto, ci si presenta così: all'indietro sempre un più piccolo, e all'infinito; in avanti il più grande, e all'infinito. Un più grande, ma composto di minimi elementari: di atomi minimi, l'universo; ma unità assoluta in esso malgrado questo.

Ed ecco come si giustifica che si può in psicologia fare, come nella chimica, la induzione, che, come il tutto chimico può considerarsi risultare dalla somma diversamente combinata delle monadi omogenee della materia indifferente, così il fatto psichico analogamente, da quella dei *protoestemi*, come spiego nel mio libro sul *Vero* <sup>(1)</sup>, e

---

(1) Parte I<sup>a</sup>, Capo III, n. 5. Nel vol. VII di queste *Opere filosofiche*.

sul fondamento della legge della *specificazione*, della quale (lo ripetiamo) qui prossimamente è anche da parlare.

16. Se dunque una sensazione è sempre la somma di sensazioni componenti, essa così è una quantità, e in ragione dei quanti componenti; come un corpo, come una forza, nella ragione medesima. Come non dico, peso, se non sono avvisato da un tanto distinguibile, così non dico, sento, se non ho tanto da avvertirlo. Come non dico, forza, se non ce n'è tanta da manifestarsi col suo effetto, così non dico, vedo, se non in seguito a quel numero di eccitazioni e quindi di sensazioni minime che a questo occorrono. E si tratta veramente di un certo numero, poichè questo può essere più o può essere meno, secondo che il soggetto è pratico o no in una certa operazione di vedere.

Una sensazione, come diciamo, è una somma e quindi è una quantità; ma lo è di due specie; perchè a formare la somma stessa possono concorrere, o delle sensazioni elementari *contemporanee*, che danno un *quanto di esistenza*, o di quelle *successive*, che danno un *quanto di durata*. E la cosa è nella psicologia di una importanza fundamentalissima, analogamente a ciò che è nella critica kantiana la fondamentalità delle intuizioni dello spazio e del tempo. Le volle intuizioni il Kant, non essendosi accorto che dipendono invece dal fatto della contemporaneità della funzione, e da quello della successività, che è altro dal primo. È così che si formano i concetti di spazio e di tempo; e conseguentemente quelli di *Materia* e di *Forza*, di *Cosa* e di *Azione*.

Onde è facile accorgersi della assurdità di una dottrina,

ultimamente <sup>(1)</sup> sostenuta, per la quale di fondamentale non resterebbe che ciò che si dice, la Forza. Quello che è, non si può sapere se non per le leggi psicologiche, onde possiamo rappresentarcelo. E quindi, o come materia (coesistenti), o come forza (successivi). Chi nega valore al concepimento come materia, come può mantenerlo pel concepimento come forza, che ha lo stesso fondamento? O tutti e due, o nessuno.

17. Ma colla composizione fin qui indicata, oltre che la ragione del *quanto*, si ha anche la ragione del *quale*, ossia della *specificazione*. Ottenendosi un fatto unitario con sensazioni speciali diverse, si ha, che questo fatto unitario si presenti in una forma sua propria, che non è quella delle componenti, come avviene, ad esempio, colla sensazione simultanea di due colori diversi.

Ma anche una specificazione nuova si può avere con elementi identici, quando se ne diversifichi il ritmo della composizione. E valga per questo l'esempio dei suoni con tempi diversi, di una superficie punteggiata con distribuzione variata dei punti, dei punti medesimi disposti ora secondo una figura, ora secondo un'altra.

Ed è a ciò che si riferisce la nostra induzione della pensabilità delle sensazioni elementari specifiche con protoestemi identici; e analogamente alla ipotesi cosmologico-fisico-chimica, che diverse sostanze elementari si abbiano perchè gli atomi o le molecole relativi, essendo in ultimo masse di monadi identiche, diversifichino tra loro pel numero e per l'ordine e pel ritmo dell'insieme.

---

<sup>(1)</sup> Vedi W. OSTWALD, *Die Ueberwindung der wissenschaftlichen Materialismus*, Leipzig, 1895.

18. Ma è poi qui da aggiungere, prima di finire, una considerazione di una importanza capitale per la psicologia, come oggi può essere intesa.

Quanta ingenuità qui in passato (e quanti ancora credono così) circa l'ufficio del cervello in rapporto alle idee e alle sensazioni! Le idee? Un certo numero, si pensava, e l'una un quid a sè, al tutto altra cosa dall'altra, e ciascuna custodita in una sua propria cellula e quindi possibili solo tante idee quante sono le cellule. Le sensazioni? Un numero grandissimo, e ognuna funzione di un dato atomo, e conseguentemente coll'idea che l'atomo materiale debba per l'essenza sua essere fornito della virtualità psichica.

No: in psicologia come in cosmologia. Il fenomeno, cosmologicamente parlando, è per la forza operante, che è il movimento di una massa, o dell'etere, o comunicato da questo a un corpo. Le diversità quindi delle forze sono le diversità dei movimenti ritmici, o delle onde, o delle vibrazioni delle masse, o di più parti materiali, che possono, nel medesimo tempo avere in sè onde e vibrazioni di diverso tenore. Ed è così anche in psicologia: non una cellula che funzioni isolatamente per una idea, o un atomo, per una sensazione; ma sempre una certa estensione della materia cerebrale. E la funzione di questa, una specie di vibrazione; e infinito il numero delle specie possibili di queste, e atte a comporsi diversissimamente, nella estensione medesima e con infinita varietà di ritmo.

E si risolve anche l'eterna questione dell'unità del fenomeno e del soggetto di esso. È quel dato *fenomeno unitario* la fiamma, che si svolge, consumandosi un fascio

di legne adoperatovi: è quel dato fenomeno unitario, e per la continuità fra loro dei punti che vi risplendono, e per la continuità dell'uno dietro l'altro dei momenti che dura la fiamma. È quel dato *fenomeno unitario* il pensiero, che si svolge, consumandosi la sostanza cerebrale impegnatavi; è quel dato fenomeno unitario, e per la continuità fra loro dei minimi che vi sono coscienti, e per la continuità dell'uno dietro l'altro dei momenti che dura il pensiero. Per la fiamma il soggetto è il fascio, al quale per caso fu applicata da fuori l'accensione onde sorse, e che poteva essere un altro fascio qualunque, senza che per ciò la diversità della materia impedisse il realizzarsi del fenomeno medesimo. Pel pensiero analogamente è la materia cerebrale, alla quale per caso fu applicata da fuori la stimolazione onde sorse, e che poteva essere altra materia qualunque, senza che per ciò la diversità di questa impedisse il realizzarsi del fenomeno cogitativo medesimo. Analogamente da per tutto nella fisica, da per tutto nella psicologia, da per tutto nella natura.

La fiamma una seconda volta è una stessa fiamma, pur essendo altro il fascio bruciante; il pensiero una seconda volta è uno stesso pensiero, pure essendo altra la materia funzionante. La forza si apprende dove si dà il caso che si apprenda, e produce il fenomeno secondo la disposizione di ciò che incontrà, e un fenomeno pari con una disposizione adatta incontrata. La parità è per parte del fenomeno e non per parte del soggetto, essendo indifferente per la parità che il soggetto sia questo o quello. Nè osta, quanto al pensiero, il fatto del sentimento della personalità, chè anche questo sentimento è dovuto al rin-

novarsi pari dei fenomeni cogitativi passati, che avviene colla stessa legge della indifferenza di una data materia o di un'altra. E se questo rinnovarsi si dice dipendere da una disposizione rimasta nell'organismo dagli atti precedenti, la disposizione stessa non significa la materia medesima, come la disposizione in vortice dell'acqua in un punto della corrente non significa che a formarlo resti sempre l'acqua medesima, che anzi vi sottentra sempre quella nuova che vi è travolta, come lo era la prima già sfuggita. E così dicasi dello stesso ovo, che è la disposizione che precede tutte le altre disposizioni. Esso è, per così dire, il vortice continuato da quello della madre, che seguita a mantenersi nel ritmo suo funzionale, sostituendosi continuamente nella vita la materia che lo costituisce.

### III

#### 1. Comporsi, Integrarsi.

Come dicemmo, più elementi, tra loro indistinguibili, di una sensazione vi si compongono in un dato, che apparisce un tutto solo. Analogamente si compongono in un dato, che pure apparisce un tutto solo, più sensazioni, tra loro però in questo distinguibili; in un tutto solo, più o meno consistente, più o meno distinguibile nelle parti che lo costituiscono.

Si apprende così, come un tutto solo, ciò che si dice, la *psiche*, ossia le sensazioni tutte quante; e cioè, la *psiche statica* (o appresa come *sussistenza*), risultante dalle sensazioni che si presentano contemporaneamente in un dato

momento, e la psiche *dinamica* (o appresa come *operazione*), risultante dalle sensazioni che si seguono da un momento all'altro: e l'una e l'altra per la ragione sopra addotta del doppio ritmo psicologico, dei coesistenti e dei successivi.

Nella psiche medesima poi si apprendono come due totalità distinte, in essa abbracciate, ciò che io chiamo l'*autosintesi*, ossia del mondo interno, o del Me, e costituita dall'insieme delle sensazioni interne; e ciò che io chiamo l'*eterosintesi*, ossia del mondo esterno, o del Non me, e costituita dall'insieme delle sensazioni esterne.

E in questo Non me si apprendono, come altrettante totalità distinte, quelli che si chiamano i *Corpi*, per ognuno dei quali la totalità singola è determinata dal presentarsi insieme le stesse sensazioni relative: o sempre, per quel tutto che si chiama la loro *Sostanza*, o solo casualmente, per ciò che diciamo, le sue *Accidentalità*.

2. Formatisi poi questi composti, divenuti così altrettante stabilità rappresentative distinte, tutti i dati sensibili a loro appartenenti per le esperienze relative, nelle quali si ebbero replicatamente insieme, si ripresentano più o meno di conserva, anche se le stimolazioni occasionanti la ricomparsa sono per alcuni soltanto: e ciò perchè mediante questi ne sono riattivate le disposizioni congiuntamente prima prodotte. Il che è detto, l'*integrarsi* della rappresentazione.

3. I dati autosintetici coesistenti si presentano non fuori l'uno dell'altro; si presentano, cioè, affatto senza la ragione dello spazio; e ciò perchè ha mancato per essi

quel giuoco di sensazioni, pel quale se ne forma l'idea. Ma i dati autosintetici successivi si collegano insieme per quel rapporto fra di essi, che diciamo il rapporto del tempo; più breve per quelli più presto succedutisi, più lungo per quelli succedutisi con maggiore ritardo. E così tutta la psiche dinamica, di tutta la vita, apparisce collegata insieme in una durata sola, quantunque distinta in serie di intervalli, quali più brevi, quali più lunghi.

I dati eterosintetici invece si presentano in composti individualizzati, che stanno l'uno fuori dell'altro; o vicinissimi, e anche a contatto, o più o meno lontani; ad ogni modo, tutti collegati nella distesa unica a tre dimensioni dello spazio, che li unisce così insieme. E questa idea collegante dello spazio è poi non altro che un ricavato dalla esperienza sensibile, come spiego nel mio libro sul *Vero* (1).

Ma, oltre che in questa distesa dello spazio, i dati eterosintetici si presentano contemporaneamente nella distesa detta sopra del tempo; e questo a motivo che, essendo visioni successive della psiche autosintetica, ne subiscono per ciò la legge.

Dicemmo prima quanto allo spazio — i dati eterosintetici che si presentano in composti individualizzati — perchè non tutti i dati eterosintetici si concepiscono l'uno fuori dell'altro, ma solo quelli forniti dalle sensazioni di resistenza alla pressione, e muscolari e visive messe in relazione con queste. Tutti gli altri (colore, sapore, odore, suono, temperatura) si combinano coll'esteso delle sensazioni precedenti, compenstrandovisi insieme al modo che i dati diversi coesistenti della rappresentazione autosintetica.

---

(1) Capi XV-XIX. Vol. V di queste *Op. fil.*

E succede poi analogamente anche delle rappresentazioni delle stesse variazioni immaginabili del singolo eterosintetico, nel quale queste variazioni ad esso attribuibili si concepiscono, come le virtualità (proprietà, facoltà) attualmente esistenti di ciò che successivamente si pensa che possa quando che sia presentare.

4. Un certo dato eterosintetico, che si presenta da sè al di fuori di un altro, si concepisce come una *sostanza*; e questa come un che indeterminato persistente sempre il medesimo, e col quale vanno gli accompagnamenti detti sopra, che così si concepiscono, come le *qualità* della sostanza. E parrebbe essere il che indeterminato suddetto non fornito dalle sensazioni; sicchè si smentisse per esso la dottrina, che il pensiero non risulti che di sensazioni. Parrebbe, ma non è. Il che indeterminato suddetto, o è una delle sensazioni che si contemplanò nella sostanza, e che si prende come sostegno delle altre, o è l'indistinto delle essenziali in quanto di queste si considera il persistere che sia sempre il medesimo, e facendosi di questo ritmo comune, o di questo astratto, un reale distinto come tale. Ed ecco come potè concepirsi la sostanza anche rispetto a sussistenze immaginate inestese, e quindi, non fisiche, ma metafisiche. E si veda circa il concetto della sostanza quanto a lungo ho esposto in più luoghi dei miei scritti precedenti, e soprattutto nel Capo VII del mio libro sulla *Ragione* <sup>(1)</sup>.

---

(1) Nel Vol. VI di queste *Op. fil.*

5. E il medesimo dato singolo eterosintetico (e per analogia il dato immaginario metafisico) è considerato, e come *causa* e come *effetto*. E per la ragione dell'associar-glisi la rappresentazione del caso che, o per esso si abbia un altro dato singolo (ossia un suo effetto), o, invece, esso stesso si abbia solo in seguito ad un altro dato singolo.

E l'una e l'altra cosa si considera per ognuno dei medesimi dati singoli eterosintetici: e sì, che per ciò si pensi, che nulla sia per sè. e che una cosa qualunque sia quindi in forza di un'altra; onde poi tutti i dati eterosintetici siano tra loro nel rapporto necessario, e di causa in un senso, e di effetto in un altro; e la totalità loro, o l'universo, sia un equilibrio fra di essi, e un equilibrio che suppone due cose: primo, la dipendenza di uno da tutti gli altri; secondo, che questo uno sia in ultimo ciò che è divenuto in un punto della serie del tempo. Per ciò dissi una volta <sup>(1)</sup>, che il dato eterosintetico è *il punto nel quale si interseca la linea dello spazio* (il complesso dei coesistenti) *colla linea del tempo* (la serie dei successivi).

#### 6. Associarsi (confluire).

Della solidarietà funzionale delle parti dell'organismo, e in ispeciale modo di quelle del cervello, abbiamo detto più volte, riscontrandola poi nel fatto dell'assommarsi dei protoestemi nelle sensazioni specifiche, e di queste in quelle specificate; e nel fatto del comporsi le sensazioni diverse nelle rappresentazioni concrete delle cose e dei fatti. Ora

---

<sup>(1)</sup> Nel libro: *La formazione naturale nel fatto del sistema solare*. Osservaz. I, X. Nel Vol. II di queste *Op. fil.*

dobbiamo osservarla nel fatto dell'associarsi di queste rappresentazioni fra loro : in questo fatto, che io, nel mio libro della *Unità della Coscienza* <sup>(1)</sup>, ho detto indicarsi meglio colla parola *Confluenza*; e che è tanto comune e noto a tutti da non occorrere esempj per indicarlo e stabilirlo.

Una rappresentazione sorta, o per la diretta stimolazione dell'organo sensibile relativo, o in qualunque altro modo, è causa che ne sorga un'altra, che abbia con essa relazione : come, alla sua volta, questa nuova ne richiama una terza, e così via indefinitamente.

Nel che poi non si tratta solo della eccitazione corrente soltanto tra parte e parte del cervello, ma anche di quella che necessariamente, per la solidarietà suddetta, o più o meno, si estende al resto dell'organismo. Una rappresentazione, ad esempio, risuscita in mente l'idea della parola, che la significa; e questa determina più o meno il movimento e la funzione coordinata degli organi, onde la parola emerge nei suoni suoi proprj. E così, per un altro esempio, ad una rappresentazione segue più o meno il movimento esterno degli arti nei gesti che attestano il corso del pensiero; e segue la eccitazione dei visceri, onde si hanno quelli che si chiamano i sentimenti accompagnanti, come dicemmo già sopra.

7. Il fatto della associazione (o confluenza, come dico io) ha la sua ragione (e ben si capisce) in quella stessa della riproduzione da noi sopra (II, 2, 3, 4) indicata.

Due (o più) rappresentazioni (o nel loro tutto o in una

---

(1) Parte II, Capo III, 5. Nel Vol. VII di queste *Op. fil.*

loro parte) succedute insieme (come un atto solo complessivo d'entrambe), o con totalità di coesistenza o con continuità di successione, lasciarono una disposizione sola delle due, sicchè, riattivandosi essa per un verso, naturalmente si riattiva in tutta la sua estensione: *e anche pel tramite di disposizioni di mezzo che non si fanno avvertibili nel loro intervenire*. E che sottostia qui sempre un lavoro fisiologico, che esige per compiersi un certo tempo, alle volte brevissimo e quindi non avvertibile, ma alcune volte più o meno notevole, un lavoro fisiologico, dico, pel quale la eccitazione per un verso si propaghi alle sue attinenze per produrre l'associazione, apparisce chiarissimamente dal fatto curiosissimo, che molte volte l'eccitazione stessa non riesce subito a fare il suo effetto, e questo tarda e si mostra poi finalmente quando più non si aspetta. Quante volte una idea, cercata anche con grande sforzo di attenzione e non venuta subito, risovviene da sè dopo molto e quando si era già pensato che non si potesse più quella volta ricordare! Seguitò inavvertito il lavoro fisiologico, finchè dopo molto si mostrò compiuto.

8. Analogamente, riproducendosi una mentalità, il ritmo che è proprio di questa ridesta tutte le disposizioni, il fondo delle quali sia lo stesso ritmo; onde si ha l'associazione per somiglianza. E si tratta di un fatto di questo genere quando rinasce un pensiero, appartenente ad un esercizio mentale, al riattivarsi, in qualunque altro modo, dell'esercizio medesimo. Avutasi una serie di pensieri relativi ad un certo genere di lavoro mentale, di altri del genere medesimo, anche cessata la serie precedente, resta

la tendenza a riprodursi; e sì che poi è possibile il ritorno di pensieri affatto diversi, ma relativi all' esercizio medesimo. E si può avverare anche un rinascimento, che non si sarebbe creduto possibile, perchè una disposizione vecchia, dimenticatissima, per l'accidentalità di una eccitazione, da qualunque parte venuta, la fa rivivere. Come avviene in modo particolare nel sogno, nel quale spesso si riproduce così, isolandosi dal sentire presente, la coscienza di un tempo anche da lungo sparita, e come accennammo sopra (II, 2), onde farebbe al caso che uno dicesse, per ispiegare questo, che i pensieri passati stanno nel cervello come in un grande ambiente una accolta di un gran numero di dormienti, dei quali sempre qualcheduno più o meno si ridesta per accidentale stimolazione, o intima sua, o da ciò che ha attorno.

Ed è anche istruttivo a questo proposito il fatto del *riconoscimento*, del quale tratteremo poi appositamente nella Parte seguente di questo libro. La figura di una persona già molto conosciuta, io posso non essere in grado di rievocarla bene e in modo da disegnarmela in tutti i suoi tratti. Ma, se la vedessi, mi ricorderei benissimo che è proprio quella, coincidendo l'indistinto ricordabile perfettamente colla nuova veduta. Tutti i tratti di un oggetto, io non li ho in mente distinti, e quasi come se non avessi mai saputo di averli. Ma, se l'oggetto si ripresenta senza quei tratti, lo trovo diverso; vale a dire, la rappresentazione che mi si rievoca non consuona colla veduta attuale.

9. Ma qui non è tutto il fatto associativo, quantunque comunemente non si osservi che così. Una eccitazione

cerebrale qualunque, per la solidarietà detta sopra, non può non essere seguita, quantunque leggerissimamente e affatto indistintamente, dalla eccitazione generale, e del cervello; e del resto dell'organismo. Chi ha una idea, ha insieme il sentimento di essere vivo, il sentimento indistinto generico del complesso mentale in cui campeggia la rappresentazione singola, e soprattutto quindi il sentimento del proprio Io; sicchè il percepire è sempre una *appercezione*, come diremo più a lungo a suo luogo. Immancabile insomma è sempre una integrazione associativa, più distinta da vicino, più sfumata e indistinta via via intorno. E così poi con una data rappresentazione, e conseguentemente col risentimento cogitativo suddetto, si ha sempre anche un fremito corrispondente nel resto dell'organismo, e in questo più in una parte che in un'altra a seconda della qualità della rappresentazione e delle connessioni organiche più vicine ed abituali coi movimenti relativi del cervello.

10. **Compenetrarsi, accamparsi.**

L'associazione (o meglio, come abbiamo detto, la confluenza), per la ragione della *parità del ritmo* ha per effetto la formazione psicologica delle *idee*, capitalissima nella dinamica cogitativa, come apparisce, considerando le funzioni esercitate dalle idee stesse nel lavoro mentale, e che nel mio libro sul *Vero* <sup>(1)</sup> dimostrai ridursi alle tre principali seguenti:

a) l'Idea è il *campo*, nel quale si inquadrano le rappresentazioni particolari, e pel quale queste si coordinano

---

(1) Vol. V di queste *Op. fil.* dal Capo XIV al XXIII inclusivamente.

fra di loro; onde il pensiero diviene ciò che si chiama la *cognizione* propriamente detta;

b) l'Idea è la *virtualità* infinita di rappresentazioni ulteriori, e quindi un organo di un lavoro progressivo; onde il pensiero diviene ciò che si chiama la *ragione* propriamente detta;

c) l'Idea è un *segno* di operazioni già eseguite e di formazioni già ottenute, e quindi è il mezzo del lavoro mentale abbreviato; onde gli abiti mentali in genere, e in ispecie la *scienza* propriamente detta.

E su tutto questo faremo qui solo qualche osservazione sommaria, rimettendoci, per chi volesse una più ampia dilucidazione sull'argomento, a quanto è esposto nel libro testè ricordato.

II. Il ritmo <sup>(1)</sup> proprio di una sensazione o di una formazione mentale più o meno complessa può trovarsi medesimamente o analogamente in altre sensazioni, in altre rappresentazioni già possedute: e allora tutte queste, richiamandosi l'una l'altra al ricorrere del ritmo di una di esse, si aggruppano insieme in una veduta sola di tutte: e con questo, che, risaltando allora nella coscienza massimamente il ritmo comune, che viene così ad apparire un dato solo, e il medesimo per tutti i dati richiamati, tutte le particolarità varie, che l'accompagnano nelle diverse sensazioni e formazioni, divengono il corteo abituale di un

---

(1) Circa l'uso e il significato qui di questa parola vedi nello stesso libro sul *Vero* il Capo VI della Parte I. Alle spiegazioni ivi svolte qui potranno supplire in qualche modo gli esempj che seguiranno.

concetto unico, pel quale quindi la mente ha la possibilità di ripassarle come le aggrada.

Così il ritmo, onde riescono piacevoli, accomuna le sensazioni che sono tali, e viceversa quello, onde esse riescono dolorose. Un ritmo comune indefinibile ci presenta, insieme colla sensazione del caldo della temperatura, quella del colore, che il pittore dice, colore caldo. Il ritmo della sensazione del rosso accomuna fra loro la rosa, la cocciniglia, il sangue, il minio: quello di essere comestibili, il pane, la carne, i legumi, i poponi, lo zucchero: quello di cadere essendo senza sostegno, tutti i solidi: quello di sciogliere incorporandosi qualche solido (come il sale di cucina, la resina, l'oro), l'acqua, l'alcool, il mercurio.

Dove poi dobbiamo osservare, che i concetti relativi ai ritmi accomunanti si designano con un nome diverso, secondo che si rapportano a dati di coesistenze, o statici, o a dati di successioni, o dinamici; poichè i primi si chiamano, *idee*, e i secondi, *leggi*: dicendosi a modo d'esempio, l'idea del piacere, del dolore, del caldo, del rosso, della comestibilità; e dicendosi, invece, la legge della gravità e della soluzione.

Ma poi avviene che, appunto pel risaltare sempre più evidente, che fa il ritmo accomunante, nella massa dei particolari accomunati, questo ritmo accomunante va in essa sempre più spiccando distintamente, e sì, che in moltissimi casi (e veramente in moltissimi, come in seguito faremo vedere) si finisce coll'indicarlo con una parola (adattantesi poi questa stessa, come vedremo, colle alterazioni del ritmo indicato); per la ricorrenza della quale si richiama il concetto corrispondente, e in conseguenza poi il corteo rela-

tivo, del quale dicemmo. Si fa questo richiamo, nel quale in ultima analisi si risolve ciò che si dice il *lavoro logico*.

Apparisce, in una parola, che ciò che una volta si riteneva funzione speciale di una facoltà *ad hoc*, chiamata *l'intelletto*, è invece il semplice effetto del compenetrarsi delle sensazioni secondo i diversi ritmi comuni, i quali così riescono gli *schemi* generali della cognizione: non *a priori* quindi, come si voleva, facendosi delle intuizioni o delle creazioni immediate del preteso intelletto; ma *a posteriori*, e solo per l'incontrarsi dei sensibili nell'apparecchio fisio-psichico, atto, per la solidarietà dei suoi elementi, ad accomunare in una forma sola i somiglianti.

12. Il compenetrarsi suddetto, e il formarsene le idee e le leggi, è dovuto, come dicemmo, alla solidarietà, dell'organismo in genere e del cervello in specie; anzi, posta questa solidarietà, non si capirebbe come non avesse a succedere. E si mostra anche per questo lato l'assurdità, già sopra notata a proposito della sensazione semplice <sup>(1)</sup>, dell'antica, tradizionale e ancora volgarmente comune credenza (contraddetta pure dall'indole generale del fenomeno fisiologico col quale va sempre il psicologico), che un dato mentale si riferisca al funzionamento di una singola cellula cerebrale, che sia come l'involucro che la custodisca, mentre si tratta nel fatto dell'ondeggiamento più o meno esteso, più o meno complicato di ondeggiamenti diversi simultanei, di regioni più o meno estese dell'organismo che vi funziona.

E, dato questo, emerge ancora chiaramente, come i

---

(1) II, 18.

particolari svariati del pensiero si accompagnino alle generalità ritmiche di esso, o disponendosi nel campo loro, o riferendosi ad esse in modi oltremodo svariati.

E apparisce ancora chiaramente ciò che dicemmo doverne derivare, che in fine la dinamica e il lavoro mentale consistano (posta la produzione delle sensazioni e dei composti che se ne formano, posta quella del loro compenetrarsi) nel brillare dei particolari nella luminosità indistinta delle idee e delle leggi, e nell'essere i primi continuamente rievocati e diretti, secondo un dato ordine, dalle seconde, giusta i tre uffici sopra indicati delle idee.

13. E siccome la natura e la forma del lavoro cogitativo, ossia la dinamica mentale, si palesa esternamente nella sua manifestazione parlata, così in questa si ha poi la prova più evidente della dottrina suesposta, della continuità, nel doppio ordine della coesistenza e della successione, dei funzionamenti fra di loro, e quindi dei ritmi accomunanti che vi emergono, e della dipendenza delle formazioni logiche, in tutta la loro estensione, dalla presenza organizzatrice di questi nel pensiero.

Ed è prova il linguaggio di tutto questo in due modi: e cioè, primo, considerando le parole isolatamente; secondo, considerandole nel loro intreccio nel discorso. Di questo secondo modo ci riserviamo di parlare in quella parte di questo libro, che intitoleremo, *Pensare*; e qui diremo intanto solo del primo.

Come in una data parola si riflette la specialità e la specificazione sensitiva, sia di carattere statica (amaro, rosso, caldo), sia di carattere dinamico (muoversi, volere),

così in essa si riflette la formazione complessa, e statica e dinamica, e quella che è insieme statica e dinamica. Si riflette questa formazione complessa, e in quanto essa è la singolarità della rappresentazione di un oggetto o di un tutto determinato, e in quanto è l'indistinto illimitato dell'idea e della legge, prodotto dalla compenetrazione da noi spiegata. Anzi è questo massimamente che la parola indica, mentre la singolarità è data solo in quel genere di parole che si chiamano i *nomi proprj* o i *pronomi* che stanno per essi; e tutte le altre indicano un indistinto, o un campo, o uno sfondo inquadrante o collegante i particolari: e ciò nelle forme più diverse. E dico, nelle forme più diverse, perchè il detto ufficio apparisce in modo affatto variato secondo che la parola è un nome o un aggettivo qualificativo, un verbo, un avverbio, una preposizione, una congiunzione, una unterjezione.

Grande è qui e bellissimo l'argomento, e che richiederebbe da sè un libro per trattarlo convenientemente. Ma noi in questo luogo non possiamo che restringerci a un brevissimo cenno,

Il nome ci dà il ritmo mentale della specialità o della *essenzialità*, quando della cosa (p. e. umanità), quando dell'azione (p. e. virtù); e della *sostanzialità* di essa (p. e. uomo, saggio): e di questa, o come *individuo*, o come *specie* inquadrante gli individui, o come *genere* inquadrante le specie. L'aggettivo ci dà il ritmo mentale della *qualità*; il numerale, quello dell'astrazione numerica; il verbo, quello dell'*azione*; l'avverbio, quello del *modo*, come essere, come agire, come tempo, come spazio; la preposizione, quello della direzione secondo la quale stanno o si muovono uno

o più termini; la congiunzione, quello della dipendenza logica di un pensiero coll'altro; l'interjezione, quello sentimentale.

Ma importa poi, oltre tutto questo, di considerare la molteplicità di forme, che un dato ritmo può assumere, sì che la parola medesima è costretta a inflettersi, a rivestirsi diversamente, secondo l'atteggiarsi variato dello stesso ritmo. E, ahimè, che anche qui devo sbrigarvi solo di sfuggita con qualche esempio!

Come il ritmo di una nota musicale può, combinandosi con ritmi concorrenti, colorirsi in timbri differentissimi, così avviene di una parola, che, inflettendosi variamente, o incorporandosi diversi affissi e suffissi, viene a presentare il ritmo suo in più modi alterato. Così, ad esempio, la parola *giorno* si riveste diversamente in giornaccio, giornata, giornatina, giornataccia, giornante, giornaliero, giornale, giornalino, giornoletto, giornalone, giornalaccio, giornalista, giornalaio, giornalismo. E la parola *formare* si riveste diversamente in informare, riformare, sformare, confermare, deformare, trasformare, formalizzare; oltre che nelle variazioni pei modi, pei tempi, per le persone, per l'attivo, pel passivo, pel reciproco, pei due modi del participio e delle voci verbali senza numero ricavabili. E così potremmo seguitare per tutte le altre parti del discorso.

E grande autorità presta a quanto diciamo in questo numero il fatto, che, quelle idee (o ritmi, come noi diremmo) che Aristotele notò come supreme, dichiarandole *Categorie* (che Boezio tradusse *Predicamenti*), egli le dedusse proprio dalla loro espressione nel discorso parlato.

14. E con questo possiamo anche più facilmente mettere a nudo i difetti di quella vecchia dottrina aristotelico-scolastica, e rimasta tanto o quanto nelle psicologie in uso, dalla quale deriva il nome di *astratto*, col quale si designano le mentalità generiche.

Tre generi di astrazioni si distinguevano: quella, operata dall'intelletto agente, della natura della cosa dalle sue condizioni materiali; quella, operata dall'intelletto possibile già in possesso della specie intelligibile, dei diversi indistintamente contenutivi; quella, infine, della forma dal soggetto, per la quale massimamente l'astratto figura opposto al suo contrario, il *concreto*, inteso come il composto del soggetto e della sua forma.

Lasciando di parlare, chè più ora non occorre, delle immaginarie operazioni, sia dell'intelletto agente, separante la forma dalle materialità che l'accompagnano nel fantasma, sia dell'intelletto possibile, distinguente gli elementi propri della stessa forma epurata; e lasciando anche di parlare di quella facoltà, che in seguito si attribuì all'anima, e che si disse, la facoltà dell'astrazione (poichè, come dimostrammo non si tratta in realtà che del semplice effetto della solidarietà dell'apparato fisio-psichico); e lasciando da parte pure che lo stesso concreto non è proprio un opposto dell'astratto, mentre anch'esso è il più delle volte un astratto; e lasciando da parte ancora finalmente, e soprattutto, che l'astratto non viene dall'analisi del singolo, ma dalla sintesi di molti singoli; noteremo solo, che colla vecchia dottrina suesposta non si spiega, nè la formabilità in modi senza numero, come or ora vedemmo, di uno stesso astratto, nè la sua funzione copulativa e regolatrice nella

produzione del pensiero, sia nel senso della sua estensione, sia nel senso della sua successione: sicchè di astratti, chiamandoli pure così, non si hanno solo, come si ritenne, quelli che furono chiamati i predicamenti, ma si hanno pure (e in quanta parte!) tutti quelli che si potrebbero chiamare; gli *strumenti operatori dell'organismo mentale*.

15. E che diremo dunque di quelle che Aristotele chiamò, le categorie?

Come tutti sanno, le idee (Categorie, Predicamenti, Universali) per Platone dovevano essere realtà per sè e indipendentemente dalle cose. Per Aristotele, pel quale il reale non era che l'individuo, le idee non potevano sussistere se non in seguito alla astrazione che l'intelletto ne facesse dal fantasma fornito, a mezzo dei sensi, dall'individuo medesimo, rimanendo esse però sempre quelle stesse entità, che nell'individuo sussistessero quali forme costitutive di esso insieme colla sua materia: e derivandone così una dottrina tanto indeterminata e contraddittoria da potersi interpretare dagli aristotelici medievali, e nel senso realistico, rinnovante il platonismo, e nel senso nominalistico, riducente l'idea alla sola voce che la enuncia. I concettualisti seguiti poi, messisi di mezzo coll'asserire la realtà, se non dell'universale oggettivo, almeno del concetto mentale di esso, non evitarono (nemmeno essi) l'erroneità aristotelica; poichè intesero questo concetto dell'universale come rappresentazione assolutamente corrispondente alla entità contenuta nel reale rappresentato.

Intravveduta nella filosofia moderna la dottrina della relatività del pensiero, e affermata definitivamente quanto

alle qualità dette seconde, perdurò l'equivoco aristotelico-scolastico per quegli universali, che si chiamarono, le qualità prime. Perdurò questo equivoco fino al criticismo, che affermò la soggettività assoluta anche per queste; ma ponendola come una soggettività a priori, e onde quindi si esclude la formazione loro mediante la funzione degli organi eccitati dai sensi: e mantenendosi quindi ancora la vecchia *trascendenza*, che, se per Platone doveva essere tra la cosa e un mondo formale oggettivo, rimase ancora per Kant tra la cosa e un mondo formale soggettivo.

Il passo ultimo e risolutivo della questione fu fatto solo in ultimo dalla filosofia positiva. Come per questa si conosce, ogni dato mentale è relativo ed è a posteriori; e quindi tanto il concreto quanto l'astratto: e sia questo, o delle qualità prime, o delle seconde, o di qualunque altra specie si voglia; e l'astratto è, come vedemmo, in dipendenza dalla compenetrazione dei dati sensitivi diretti, determinata dalla solidarietà funzionale, sopra spiegata, dell'organismo.

16. Quello che in generale, e con Hegel e Kant <sup>(1)</sup>, si vuole trovare un difetto nella tavola aristotelica delle categorie, che siano, cioè, ricavate dalle parole, e non solo da quelle che sono sostantivi, ma anche da altre che sono, o aggettivi qualificativi, o numerali, o verbi attivi e passivi,

---

(<sup>1</sup>) Daher (cioè che, fra le altre cose, zeigt sich darin — nel divisamento di Aristotile della sua tavola delle *Categorie* — eine grammatische Spur) ist es geschehn, dass Kant sie (le *categorie aristoteliche*) für « aufgerafft » und Hegel für eine blosse « Sammlung » ansah. A. Trendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre*. Berlin, 1846, pag. 10.

e perfino avverbj, anzichè un difetto, è da considerarsi un pregio; e da far pensare, che l'universale, producentesi pel compenetrarsi da noi detto, ed esprimendosi, come dicemmo, nel discorso, non è soltanto ciò che comunemente si intende sotto la denominazione di idea, e che si rende colla forma del sostantivo astratto, come, unità, necessità, e simili, ma è qualunque ritmicità mentale, che possa significarsi con qualunque forma della parola; poichè appunto questa forma è riuscita in forza dell'atteggiamento ritmico del pensiero che in essa si esprime.

Ciò si trascurò di avvertire dai psicologi anche di sistemi non spiritualisti; e massimamente per l'errore già notato sopra di ritenere il dato mentale un che di statico e che sia per sè solo, e magari incastrato in una propria cellula cerebrale; e non un che dinamico, ossia una funzione risultante, in maniere diversissime, dell'assommarsi, compenetrarsi, congegnarsi insieme, dei dati svariati delle sensazioni: e di queste, ora in quanto coesistono, ora in quanto si succedono, ora in quanto il coesistente si compenetra col successivo.

E, se il linguaggio, come vedemmo, è il rivelatore della formazione naturale e della dinamica mentale, la tavola delle categorie, nella filosofia positiva, non può essere fatta se non regolandosi dietro le forme diverse dell'espressione parlata, seguendo l'esempio di Aristotele, e distribuendole come i grammatici distribuiscono quelle che essi chiamano le diverse *parti del discorso*.

#### 17. Sostituirsi, abbreviarsi.

Colla ragione della solidarietà, e, con essa, delle fun-

zioni psicologiche fin qui indicate, si spiegano quelle, nella dinamica mentale importantissime, della Sostituzione e della Abbreviazione, delle quali a lungo ho trattato nel mio libro sulla *Percezione* (1).

La sensazione, o la reminiscenza di un dato momento, si incontra nell'adulto necessariamente, come è ben facile capire da quanto fin qui fu detto, colla massa delle disposizioni fisio-psichiche già prodottesi, riattivandole in certa maniera ed estensione, e quindi facendole concorrere colla psichicità sopravvenuta; e ciò svariaticissimamente nei diversi individui, e cioè secondo il genere delle esperienze in ciascuno accumulate; e colla forza e prontezza dipendenti dalle abitudini determinate dalle esperienze stesse. E l'incontro e la concorrenza danno luogo a forme molteplici di sostituzione più o meno grande alla psichicità commovitrice, che potrebbero chiamarsi, di prevalenza, di adattamento, di immaginazione, di analogia, di metafora e sinonimia, di indizio, di suggestione, di segno e di parola.

18. Di prevalenza. La esperienza di ogni momento ha determinato nell'adulto una saldissima disposizione a rappresentarsi una persona di una certa grandezza. Vedendola in lontananza, l'immagine ne riesce assai più piccola; ma l'attuale visione ravviva quella normale della disposizione stabilitasi, che riesce a sostituirsi a quella data dalla sensazione presente, e in modo che non ci accorgiamo di vedere allora, non colla immagine realmente sentita, ma con quella ad essa sostituitasi dalla disposizione riattivatasi.

---

(1) Nel vol. IV di queste *Op. fil.* Vedi Parte III, dal Capo VI in poi.

Così avviene che l'orologiaio praticissimo, per l'uso continuo, della grandezza effettiva dei piccoli congegni dell'orologio da tasca, la vede quale è effettivamente, anche servendosi per vederci di una lente che la ingrandisca.

Di adattamento. Nell'occhio l'immagine della luna è sempre uguale sia che la guardiamo all'orizzonte o allo zenit. Ma, apparendoci più lontana quando è all'orizzonte, e sapendo per esperienza che l'immagine di una medesima grandezza corrisponde ad un oggetto piccolo, se questo è vicino, e ad uno più grande in proporzione, se questo è lontano, facciamo il conto che, se la luna, apparente più vicina allo zenit, ha da essere di una certa grandezza, ha poi da essere maggiore all'orizzonte, dove ci apparisce più lontana. Facciamo questo conto; e così poi anche vediamo: sostituendo all'immagine veduta la immagine che abbiamo dovuto accomodare alla circostanza. Analogamente, valutando noi la colpevolezza in ragione della condizione di una persona, lo stesso misfatto ci pare o maggiore o minore secondo che lo riferiamo a persona di condizione elevata o di condizione vile. E così la qualità, che non disdice per l'amico, nel nemico si trova brutta ed offende.

19. Su di che (facendo qui una parentesi) è da soggiungere una osservazione di una importanza, direi perfino essenziale per l'argomento di questo libro. Una osservazione, la quale, se più direttamente riguarda il sostituirsi per adattamento, tanto o quanto può anche riguardare le altre forme di sostituzione.

La stessa grandezza della luna allo zenit, che si supporrebbe fondamentale, è un dato di sostituzione per adat-

tamento, e determinata dal tatto, al quale si adatta la dimensione attribuita all'immagine visiva, come spiego altrove (1).

E da ciò viene la conseguenza, che non possono dirsi fondamentali le forme delle stesse sensazioni, che si riterrebbero immediate. Tutte le sensazioni, intese come immediate, dell'adulto sono da pensarsi, o tanto quanto, un prodotto dell'adattamento del fatto dell'una al fatto dell'altra. Come si vede nel carattere che assume una nota musicale in ragione di un'altra colla quale si unisca. E così dicasi dei colori, dei sapori, e via discorrendo. Come si vede nel fatto della visione in rilievo data dalle figure piane dello stereoscopio. Come si vede in tutti quegli altri esempj analoghi ben copiosi somministrati a questo riguardo dai trattati dei fisici, dei fisiologi, degli estetisti. (2)

---

(1) Per es. nel libro sul *Vero* (vol. V di queste *Op. fil.*) al n. 4 del Capo XVII e al n. 1 del Capo XIX.

(2) Ad esempio, da quello di W. Preyer col titolo *Die Seele des Kindes*. L'argomento (che è di quelli più nuovi della psicologia scientifica) è bellissimo e di una importanza eccezionale, ed esigerebbe un libro non piccolo per trattarlo nella sua estensione; facendo cioè il confronto caso per caso (almeno pei più caratteristici, e per quanto si è fino ad oggi riusciti a constatare) fra ciò che nelle diverse sensazioni corrisponderebbe veramente alla stimolazione ricevuta e ciò che, invece, per sostituzione, si presenta nella coscienza dell'adulto secondo il genere delle esperienze da esso subite. Non poche osservazioni in proposito io ho riferito in più luoghi de' miei scritti, e specialmente in quello sulla Percezione; e qui, data l'occasione, stimo opportuno, anche ad illustrazione della dottrina qui indicata, di dare notizia di un mio nuovo esperimento di questi giorni. Di notte, in una stanza della mia abitazione, mi porto con una candela accesa davanti ad uno specchio, accostando ad esso la candela stessa, la fiamma della quale

Una sostituzione di apparenza succede nell'adulto alla stessa sensazione, che si riterrebbe immediata, come una sostituzione di significato succede nel linguaggio evoluto alla parola originaria, il cui valore primitivo a poco a poco e inavvertitamente rimane velato da uno nuovo che gli si sovrappone. Così (e gli esempj qui adducibili sono senza numero), mentre da principio il vocabolo *idea* stava pel fatto della visione, ora sta invece per quello del pensiero.

20. Di immaginazione. Una macchia d'inchiostro sopra un foglio bianco, una nuvola in cielo, i tratti oscuri della

---

posso vedere, e della grandezza medesima, come è ben naturale, guardandone la immagine che ne apparisce dallo specchio, e che misuro e trovo della lunghezza dai quattro ai cinque centimetri. Dopo questo vado a collocare la candela sopra un mobile appoggiato alla parete opposta, a circa sei metri di distanza: e, tornato vicino allo specchio, e collocatomi in modo da vedervi dentro l'immagine della fiamma della candela, con questa immagine la vedo nel posto dove l'ho portata, insieme con ciò che la attornia, e colla apparenza che sia della grandezza medesima della precedente mia visione. Ma io allora con un pennello intinto d'inchiostro segno sulla immagine dello specchio una macchia che la ricopra, e che trovo di soli quattro o cinque millimetri: e così se, spostandomi un poco, guardo l'immagine fuori di questa macchia, me ne viene sempre come prima l'apparenza della grandezza della fiamma reale (sostituendo io alla sensazione reale la mia idea abituale di essa, e per sè, e in proporzione cogli oggetti veduti insieme, nei quali la vedo inquadrata); mentre, se mi metto in modo da far cadere l'immagine tanto impiccolita dentro la macchia suddetta, sotto la quale la vedo trasparire, costretto dal confronto con questa, non ve la vedo se non come vi sta dentro, ossia come è realmente diminuita per la distanza dalla quale è riflessa.

luna, per una certa somiglianza, inducono la immaginazione della figura umana; e noi non possiamo più vederli se non come questa figura. E così per mille altri esempj analoghi; come, immaginato essere di un certo tale una voce venutaci allo orecchio, non possiamo averla in mente se non come la voce di quel tale.

Di analogia. Il sociologo, che immagini la società come un organismo biologico, non può rappresentarsi un fatto o una legge sociale senza ricorrere colla mente alla biologia. E così dicasi degli scienziati in genere, che, nelle cose e nei fatti, vogliono sempre vedere verificate le teorie da loro seguite.

Di metafora e sinonimia. Pensando ad una cosa, viene in mente facilissimamente ciò che ha con essa delle somiglianze; massimamente poi se questo ci è più noto. E ci torna comodo allora di applicarle il nome stesso del somigliante; e si va così fino ad alterare l'idea nostra prima, componendola coi tratti di quest'altra, e a confonderla con essa.

Di indizio. Il fumo, che sorge in mezzo ad una campagna, ci fa pensare ad un incendio; e questo poi predomina alla sensazione del fumo. E così per gli indizj in genere.

Di suggestione. Newton dalla caduta di una mela è indotto a pensare come non cadesse così anche la luna, e quindi, mettendo insieme l'un fatto e l'altro, riesce a trovare la ragione di questo e di quello. E ciò perchè quella della ricerca della legge del movimento dei corpi celesti era in lui una disposizione forte ossia una fissazione, che doveva quindi necessariamente rinascere per qualunque

sensazione che avesse rapporto colla ricerca medesima. E così avviene per ogni scoperta, che è sempre suggestionata da un fatto accidentale a quelli che sono preoccupati da una data idea.

Di segno e di parola. Facilmente un complesso mentale si accompagna con un segno di esso o con una parola colla quale lo indichiamo: la *croce* ad esempio, e la parola *cristianesimo* pel complesso delle idee che vi associamo. E succede così che, vedendosi una croce e udendosi la parola *cristianesimo*, si richiama alla mente e vi si ombreggia subito indistintamente, partendo da esse, quanto si sa del *cristianesimo* stesso. E dicasi parimenti degli infiniti altri casi analoghi.

E da ciò si ha il miracolo psicologico del *lavoro mentale abbreviato*.

21. Col semplice dato (o cosa che apparisca o parola), diventato, nel modo detto, il segno di un tutto mentale più o meno grande, rimane a nostra disposizione, ogni volta che occorra questo tutto; per ricordarlo e supporlo semplicemente, o per riandarlo in quelle parti che si voglia (esimendoci quindi per ciò dal lavoro del rifacimento a parte a parte del tutto medesimo): e conseguentemente per fondare su esso, colla sola presenza del segno o della parola, un ulteriore lavoro della mente; analogamente a ciò che succede materialmente, quando, costruito uno strumento, inventata una macchina, valendocene, risparmiamo il lavoro che facciamo fare a questi nostri aiuti, e così serbiamo la cura e la fatica per l'opera ulteriore alla quale procediamo.

Il matematico, invece di ripetere una serie di dimostrazioni precedenti per andare oltre, mette un semplice segno che le indica. Chi parla, non è necessario che sciorini in tutti i suoi elementi ciò che è significato da una parola, che gli accade di adoperare; chè allora il discorso riuscirebbe interminabile; mentre, per esempio, invece di dirsi, la mia casa, si dovrebbero ricordare a parte a parte tutte le cose e tutte le condizioni, onde risulta l'idea della casa e l'idea del mio. E così dicasi dei termini tecnici della scienza, che stanno invece delle esposizioni e dimostrazioni premesse, che guai, se nel procedere, necessitando di alludere ad esse, si dovessero invece tutte di nuovo riandare.

22. Il che mi fa pensare alla vecchia distinzione tra l'intendere *intuitivo* e quello *discorsivo*, e alla applicabilità del titolo stesso di intuitivo a questo, che qui diciamo, pensiero o lavoro mentale abbreviato. E vale la pena, che ci fermiamo su ciò un poco, onde mettere meglio in rilievo la dottrina qui trattata della abbreviazione.

Nella giornata prima dei *Dialoghi dei Massimi Sistemi* di Galileo si legge il passo che segue. « Il modo col quale Iddio conosce le infinite proposizioni, delle quali noi conosciamo alcune poche è sommamente più eccellente del nostro, il quale *procede con discorsi e con passaggi di conclusione in conclusione*, dove il suo è di un *semplice intuito*: e dove noi, per esempio, per guadagnar la scienza di alcune passioni del cerchio, che ne ha infinite, cominciando da una delle più semplici, e quella pigliando per sua definizione, passiamo con discorso ad un'altra, e da questa

alla terza e poi alla quarta, ecc., l'intelletto divino, con la semplice apprensione della sua essenza, comprende, senza temporaneo discorso, tutta la infinità di quelle passioni: *le quali anco poi in effetto virtualmente si comprendono nelle definizioni di tutte le cose*, e che poi finalmente per essere infinite forse sono una sola colla essenza loro e nella mente divina: *il che neanche all'intelletto umano è del tutto incognito*, ma ben da profonda e densa caligine adombrato; la quale viene in parte assottigliata e chiarificata, *quando ci siamo fatti padroni di alcune conclusioni fermamente dimostrate e tanto speditamente possedute da noi che tra esse possiamo velocemente trascorrere.* »

In quanto qui Galileo dice dell'intendere divino e dell'identificarsi di tutte le proprietà rilevabili in una cosa nella essenza di essa, egli non fa che ripetere la vecchia dottrina scolastica <sup>(1)</sup>; e non occorre che soggiungiamo che non fa al caso della scienza attuale. Ma poi è però bello assai di vedere, che egli abbia tanto acutamente intraveduto, come, pel processo, che noi diciamo del lavoro mentale abbreviato, si ha una forma di intendere intuitivo anche in quello umano, trasmutantesi così per lo stesso Galileo in qualche cosa di divino.

23. E solo così si spiega il progredire del lavoro del pensiero individuale procedente alle ulteriori sue costru-

---

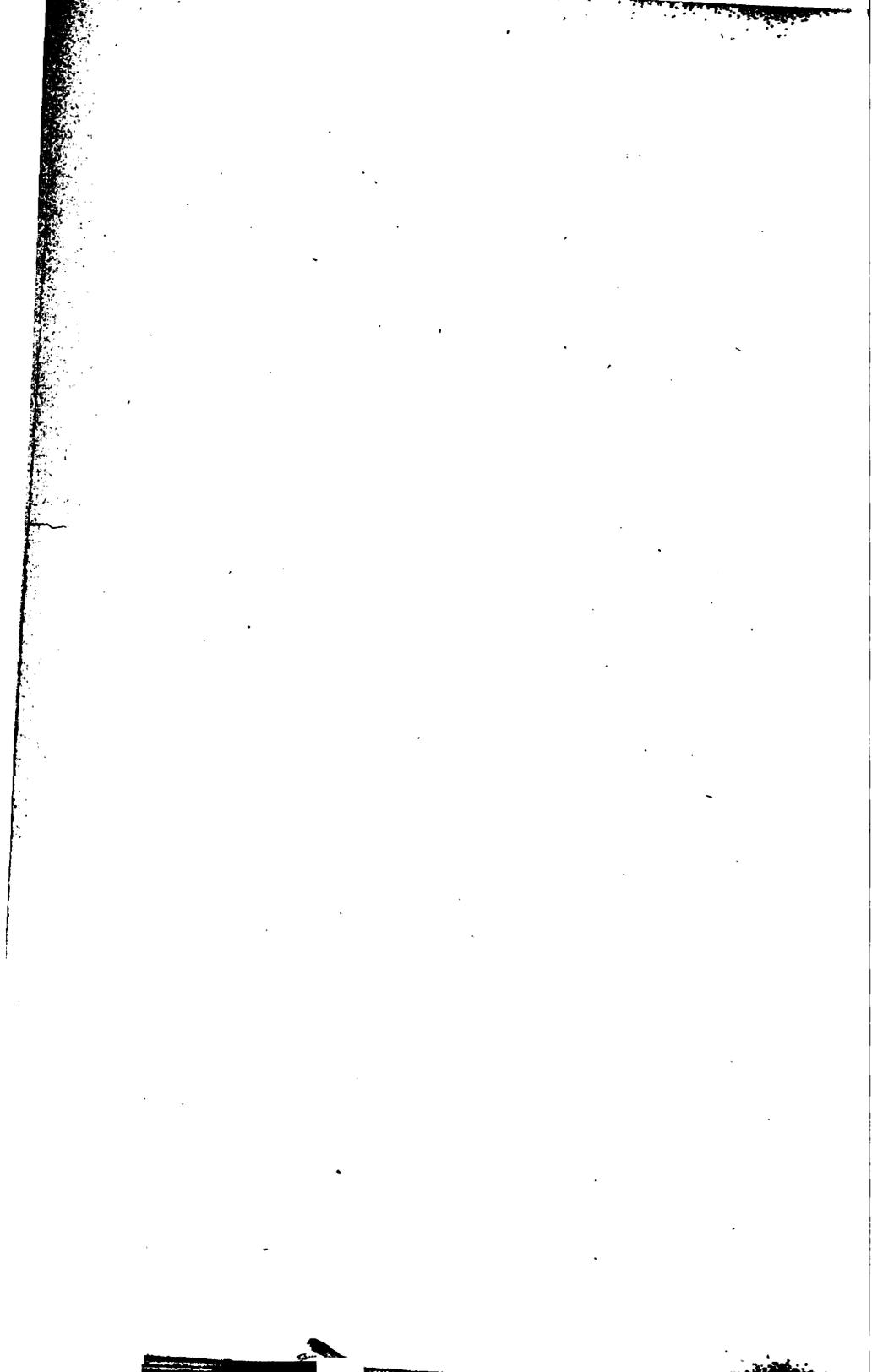
(1) Un interprete fedele della dottrina scolastica (F. S. M. Roselli, *Summa philosophica ad mentem D. Thomae Aquinatis*) dice a questo proposito (Tom. II, pag. 475): *Omnia Deus cognoscit unico actu, qui est ipse Deus, et cognoscit in sua essentia, in qua omnium rerum sunt ideae.*

zioni e scoperte. Così l'andare innanzi della scienza, partendo dai segni rappresentativi dei risultati precedenti. Così, la stessa educazione dell'uomo, che viene in possesso subito dei prodotti del lavoro della umanità precedente mediante i pochi segni, nei quali fu elencato.

L'uomo ultimamente venuto subito ne è istruito, e i segni appresi stabiliscono per lui i cardini e la regola onde si svolgerà la sua intelligenza: perchè, essendo essi prima solo altrettanti enigmi, l'attenzione vi è incatenata, e sì che si cercano, si trovano, si coordinano in appresso i dati relativi.

Così si spiega quella che si usa dire, la psicologia delle menti associate, e che i tedeschi chiamano, *Völkerpsychologie*; poichè il linguaggio, le istituzioni, i monumenti, gli usi, e così via, sono tanti segni di sistemi di idee, che, essendo i medesimi per tutti in un paese, in un popolo, fanno sì che il pensare si faccia per tutti il medesimo.

---





## PARTE SECONDA (1)

---

### CONOSCERE

---

#### I.

1. Conoscere è *Rappresentare, Affermare, Intendere, Riferire*. E cioè, effettuarsi, constare, coordinarsi, applicarsi il dato della coscienza.

#### 2. Rappresentare.

La dottrina toccata nella nostra precedente trattazione sul *Sentire* (2), che non possono dirsi fondamentali nell'adulto le forme delle stesse sensazioni, che si direbbero immediatamente tali, ha una importanza capitalissima per la teoria della conoscenza; come genialmente comprese Emanuele Kant, e dietro a lui tutta la filosofia seguitane

---

(1) Già pubblicata, meno la nota al numero 16 del seg. § II, nel fascicolo Settembre-Ottobre 1904 della *Rivista di filosofia e scienze affini*.

(2) Al numero 19 del § III, pag. 228 di questo vol.

dovette riconoscere. E perciò si richiede, che qui, illustrandola prima vie meglio con altri esempj, vediamo come il fatto stia veramente e si origini, e quanto si estenda, e quali conseguenze supremamente importanti se ne hanno da trarre.

3. Arrivando alle narici di un adulto gli effluvj tramandati dalla lontana fioritura di un rosaio, esso dice subito: odore di rosa. Per gli effluvj di una sostanza ignota uscenti da un laboratorio di chimica lo stesso adulto (salvo il riferimento più o meno vago a qualche altro somigliante odore già provato) direbbe solamente: odore. Il neonato però, colpito da queste medesime sensazioni, né avrebbe sì la coscienza, ma senza apprendere, la prima, come data dalla rosa, e l'una e l'altra, come di odori.

Il fatto è, che la sensazione per sè nei detti casi è la semplice coscienza della affezione olfattiva specifica, e che la qualifica aggiunta, che sia un odore, nell'un caso e nell'altro, e che sia quello della rosa, nel primo, il neonato, sfornito ancora della concezione delle categorie, odore e rosa, non può averla già associata alla affezione suddetta. E così l'adulto è in grado di associare la categoria dell'odore, che già possiede, alla sensazione prodotta dalla sostanza chimica non conosciuta; e di associare nello stesso tempo anche la categoria della rosa alla sensazione della fioritura lontana del rosaio, essendone già da tempo in possesso. Aggiunte così nell'adulto alla semplice affezione olfattiva le due categorie dell'odore e della rosa, che gli è impossibile di avere l'affezione senza che si informi di esse, e che il fatto non sembri inscindibilmente unico, mal-

grado che veramente sia il compendio, non di uno solo, ma di due o tre.

E non è chi non veda, che la compenetrazione in discorso è l'effetto della associazione mentale determinata dalle esperienze precedenti.

4. Le esperienze determinatrici della associazione sono avvenute precedentemente. E chi può dubitarne, anche ignorandosi il quando dell'avvenimento? Poichè poi molte associazioni informanti le affezioni sensitive si produssero in un modo che, il tempo della esperienza relativa, è assolutamente inutile che ci mettiamo a ricercarlo. Un colore ci può apparire caldo o freddo, un suono di colore scuro o chiaro, e così via in genere per altri ordini di sensazioni. Evidentemente ciò avviene, perchè il ritmo fisiologico, onde si ha una certa sensazione, per la sua analogia col ritmo di un'altra, producendosi, riattiva anche questo, e così emerge il risentimento psichico del primo in compagnia di quello del secondo.

E gli accompagnamenti, onde si timbra, per così esprimermi, in un certo modo una sensazione, possono essere anche di formazioni mentali astratte, oltrechè di semplici sensazioni, come quando, vedendo un certo atto, lo apprendiamo siccome turpe, biasimevole, soggetto alla sanzione punitrice di qualche legge, o al contrario siccome lodevole e meritevole di premio. Ma su ciò basti qui questa indicazione, riserbandoci di tornare in seguito, al luogo opportuno, sull'argomento, che per la nostra trattazione ha una importanza principalissima.

5. Come già dicemmo, il fatto psicologico da noi qui ricordato è stato notato da Emanuele Kant, il quale pose a fondamento della sua Critica il principio, che l'affezione sensitiva pura non possa non informarsi di quelle, che egli chiama le intuizioni e le categorie; non apponendosi però in quanto intese queste, come mere predisposizioni o forme soggettive a priori, o *trascendenti*, come egli dice, vale a dire indipendenti per sè e non date dalla esperienza, ma ad essa applicabili, anzi condizioni indispensabili perchè si effettui.

Le ragioni addotte dal Kant per asserire la trascendenza assoluta delle sue intuizioni e categorie non hanno punto il valore dimostrativo, che loro attribuisce. L'apriorismo trascendente di esse, dato che fosse, dovrebbe estendersi a tutte le idee astratte, che pure hanno quel carattere della universalità e della necessità, dal quale lo deduce. Anzi, questo carattere, lo hanno anche le semplici sensazioni specifiche, consistendo esse nello schema della loro forma speciale, che si particolarizza e si fa casuale solo in quanto è l'intuizione di un dato momento e di una data intensità, che poi è una condizione, che torna anche nelle intuizioni e nelle categorie kantiane nell'atto del funzionamento loro (1).

La funzione di investire i dati casuali della sensazione, che il Kant fa fare alle sue intuizioni e categorie, è co-

---

(1) Di questo carattere delle sensazioni specifiche dissi già altrove (nello scritto: *Un'accusa di nominalismo*, nel vol. VIII di queste *Opere filosofiche*, e precisamente alle pagine 270, 271, dove poi si ricorda, che io ne aveva già parlato nella mia *Morale dei Positivisti*), e dovremo dire anche in seguito.

mune a tutte le astrazioni e anche a tutti gli schemi diversi delle sensazioni specifiche: ed è precisamente la funzione psicologica, della quale diciamo in tutto il nostro precedente discorso; e cioè, della sensazione dell'adulto non mai isolata e circoscritta nel dato immediato dell'impressione sensitiva attuale. E per la ragione della legge della associazione. Solo, che il fatto associativo qui è quello dell'inquadramento, come io lo chiamo, del quale tante volte ho detto ne' miei scritti <sup>(1)</sup>, come pure nella trattazione precedente sul *Sentire* <sup>(2)</sup>: dove anche fu notato, doversi dare il bando finalmente al *relitto* (se è permesso qui l'uso di questa parola) della vecchia filosofia, causa di tante illusioni psicologiche, della distinzione tra senso e intelletto, che ancora rimane nel Kant e che non si giustifica neanche per ciò, onde distingue intuizione da idea o categoria. E di ciò sarà bene che diciamo appositamente, trattandosi di un punto di troppa importanza per la teoria della cognizione.

6. Premetto, traducendola dal suo tedesco, la illustrazione che fa magistralmente a questo punto della dottrina kantiana Kuno Fischer <sup>(3)</sup>.

« È questo il primo e più generale problema: Che si intende per esperienza? Evidentemente è la esperienza una cognizione delle cose sensibili, ed è evidentemente questa

---

<sup>(1)</sup> Massimamente nello scritto sulla *Percezione* (Vol. IV di queste *Op. fil.*) e in quello sul *Vero* (Vol. V delle stesse).

<sup>(2)</sup> Al numero 10 del § III, pag. 216 di questo vol.

<sup>(3)</sup> Geschichte der neuern Philosophie, Mannheim, 1860, Vol III, pagine 351 e segg.

cognizione un giudizio; e qui dobbiamo per un momento trattare il problema: che sia il giudizio come tale. Ogni giudizio è il collegamento tra soggetto e predicato, e quindi il collegamento di due rappresentazioni, che stanno l'una all'altra, come il particolare all'universale, come l'individuo alla specie, come la specie al genere. Io presento il soggetto mediante il predicato, la rappresentazione particolare mediante quella generale, e quindi in ogni caso presento qualche cosa mediante un'altra rappresentazione. I giudizi in ogni caso sono rappresentazioni mediate e si distinguono in questo dalle intuizioni, che sono rappresentazioni immediate. Oggetto della intuizione (*Anschauung*) è sempre la cosa singola. Oggetto del giudizio è sempre il concetto (*Begriff*), mediante il quale io presento la cosa singola, o il suo genere. Io giudico: questo singolo (la cosa intuita-angeschaut) è un metallo, i metalli sono corpi, i corpi sono estesi, l'esteso è divisibile, e così via. L'intuizione è sempre rappresentazione singola, il giudizio sempre rappresentazione della rappresentazione. I giudizi quindi sono possibili solo mediante concetti, mediante una facoltà, che forma concetti. Questa facoltà è l'intelletto, a differenza della sensibilità. I concetti si riferiscono alle cose singole sempre in modo mediato, le intuizioni sempre in modo immediato: quelli sono discorsivi, queste intuitive. Se, il conoscere mediante concetti, lo chiamiamo pensare, l'intelletto ha da essere la facoltà pensante, a differenza della sensibilità, che è la facoltà intuitiva. La sensibilità non può produrre altro che intuizioni, l'intelletto non altro che concetti: qui Kant fa quella distinzione delle

due facoltà, che consiste, non nel grado diverso della loro rappresentazione, ma nella diversità della loro funzione ».

« Nessuna di queste facoltà può da sè sola produrre la cognizione, e devono anzi in ogni giudizio conoscitivo cooperare le due, e connettersi le intuizioni coi concetti. Le intuizioni devono essere presentate mediante i concetti, se s'ha da venire al giudizio e alla cognizione. I concetti devono riferirsi alle intuizioni, perchè la rappresentazione mediata abbia ad essere reale, e il giudizio una cognizione. Le intuizioni, che non sono presentate mediante i concetti, sono cieche; i concetti, che non si riferiscono alle intuizioni, sono vuoti. Ossia, come Kant si esprime, le intuizioni senza i concetti sono cieche, i concetti senza le intuizioni sono vuoti ».

7. Molto arretrata ancora era l'analisi scientifica del fatto psicologico al tempo di Kant; da ciò i molti abbagli della dottrina suesposta di esso, e quindi il persistervi della illusione della vecchia tradizione delle due facoltà del senso e dell'intelletto.

In quanto nel giudizio si ha un congiungimento di dati, siccome la cosa singola non può essere pensata tale, se non mediante un tale congiungimento, la cosa singola, contrariamente a quello che dice Kant, sarebbe l'oggetto, non della intuizione e quindi del senso, ma del giudizio e quindi dell'intelletto. E viceversa, siccome il concetto non è applicabile, se non lo si possiede, e possederlo vuol dire averlo nella mente, ossia intuirlo, così il concetto verrebbe ad essere esso stesso l'oggetto della intuizione.

E così poi quelle, che Kant chiama intuizioni, sono poi in ultima analisi, anch' esse, dei concetti, dal momento che sono applicabili, come predicati, ad un soggetto, precisamente come Kant dice che sono i concetti.

8. La deficienza sopra notata dello stato arretrato della analisi psicologica ha cagionato in Kant un equivoco, in forza del quale, avendo pure avuto la veduta geniale del fatto, sul quale noi ci siamo intrattenuti sin qui, e pel quale godiamo di avere la sua autorevolissima e fecondissima testimonianza, del fatto, cioè, della sensazione nell' adulto non priva di aggiunte associative, e non conoscendone la spiegazione vera, ha cagionato, dico, un equivoco, pel quale non ha distinto fra veduta indistinta, o intuizione, e operazione distinguente, o giudizio; ha considerato cieche le intuizioni senza i concetti, vuoti questi senza le intuizioni.

Se in un precedente intuito complessivo indistinto non si avesse già il congiungimento dei dati molteplici appressivi, non sarebbe possibile la operazione, per la quale si rileva poi nello stesso tempo, e la loro distinzione, e il loro essere insieme, che è precisamente l' operazione del giudizio; per cui il congiungimento in discorso, anzichè essere l' effetto del giudizio, come Kant afferma con tutta la logica tradizionale precedente, è invece la condizione, che lo deve precedere, perchè sia possibile.

Nè vuoto è da dire il concetto, poichè esso, avendosi solamente in seguito al possesso assommato di molti particolari, nel mentre che brilla massimamente pel lato delle somiglianze tra questi, nello stesso tempo è collegato ne-

cessariamente all'idea di ciascuno dei particolari stessi, sempre tendente e pronta a ravvivarvisi <sup>(1)</sup>.

E nemmeno cieca è da dire l'intuizione, poichè mostriamo essere una intuizione il concetto, ossia ciò onde Kant fa nascere la illuminazione conoscitiva. E lo spazio e il tempo non sono forme necessarie primissime del senso, come immagina il Kant, ma prodotti di un lavoro e di una combinazione di dati lentamente e progressivamente ottenuti <sup>(2)</sup>. Ma se anche si volesse che fossero, per la ragione che si attribuiscono al senso, nemmeno così si potrebbero qualificare di ciechi; come non si può concedere che siano cieche le sensazioni specifiche, sia interne del piacere e del dolore, sia esterne della vista, dell'udito, del gusto, dell'olfatto, del tatto, che non sono cieche dal momento che, per poter essere sensazioni, bisogna che siano coscienti, e cosciente qui significa precisamente luminoso.

E, lo spazio e il tempo, erra il Kant a dirli intuizioni, quello del senso esterno, questo dell'interno, per la ragione che le sensazioni non si presentano, per se stesse e primitivamente, o colla forma del tempo le interne, o colla forma dello spazio le esterne, ma solo accidentalmente e in seguito ad associazioni sopravvenute, che possono anche mancare. Il dato puro dell'udito, della vista, dell'olfatto, del gusto e anche del tatto, per sè non è punto un esteso, ma lo diventa solo per l'associazione con ciò che col tempo si impara a considerare tale; e analogamente si dica per la forma del tempo delle sensazioni interne.

---

<sup>(1)</sup> A lungo di ciò è detto nel mio libro sul *Vero* (Vol. V di queste *Op. fil.*, principalmente Capo XXI).

<sup>(2)</sup> Si vedano perciò nello stesso libro i Capi XVI, XVII, XVIII, XIX.

9. E così risulta, come, malgrado il merito ricordato del riconoscimento del fatto della sensazione nell'adulto investita di aggiunte associative (fondamentale per la spiegazione del fatto conoscitivo), non sia da accettare tal quale l'idea che il Kant si era fatta della rappresentazione. Se si deve escluderne il contenuto della cosa in sè, come esso ha ben ragione di insegnare, non vi si possono però ammettere i dati trascendenti da lui voluti, e quindi nemmeno per la loro produzione quel tanto di intelletto che ancora riteneva; ma solo dati sperimentali e forniti esclusivamente dal funzionamento sensitivo. Solo questi dati sperimentali, i quali però soltanto in parte appaiono tali a prima vista, e in parte invece, no. E tanto, che di questi, per evitare di doverli ascrivere al funzionamento intellettuale, dichiarato insussistente, David Hume voleva, che la scienza addirittura si sbarazzasse; e a torto, lasciando così l'adito al suddetto concepimento kantiano.

E, come invece è da intendere la cosa, ora è da vedere.

## II.

1. Integrata adunque, o in un modo o in un altro, è sempre la sensazione nell'adulto di elementi associativi prima posseduti. E di ciò a lungo ho trattato nella Parte terza del mio scritto col titolo: *Il fatto psicologico della percezione* <sup>(1)</sup>, distinguendovi le integrazioni in quelle di

---

(1) Nel vol IV di queste *Op. fil.*

Completamento, di Inquadramento, di Sostituzione, di Ragionamento, di Esperimento.

Ma è da vedere qui soprattutto come si debba intendere ciò che possiamo chiamare la *dinamica mentale integrativa*.

2. Sempre si è ritenuto, che un pensato fosse un singolo atomico a sè, e che la mente lo intuisse per ciò quale entità staccata essenzialmente da ogni altro pensato. Così fu per Platone, che suppose l' esistere distinto di tante idee, ognuna delle quali si individualizzasse essenzialmente fra tutte le altre. Analoga a questa è la dottrina delle forme di Aristotele e degli Scolastici, che si trovano poi anche nel Kant, pel quale altre figurano come intuizioni altre come categorie. E non parliamo poi del pensato concreto, fantasma singolo per Aristotele e per le scuole che lo seguirono, oggetto dell' esperienza per Kant, immagine, rappresentazione sensibile per la generalità dei psicologi, come si vede in Cartesio, in Locke, in Hume, che addirittura lo chiamano un' idea.

E da questo originarono i falsi preconcetti, tra loro inconciliabili, della vecchia filosofia, che noi qui dovremo enumerare, e che non si eliminano, per venire ad una risoluzione positiva del problema gnoseologico, se non togliendo di mezzo l' errore suddetto della individualità essenziale a sè di una data intuizione mentale; da questo errore, che si evita solo collo studio positivamente condotto del fatto della integrazione della sensazione nell' adulto, qui da noi considerato: di questo fatto, nel quale non si ha solo un rivestirsi, ma soprattutto un fondersi in-

sieme, che apparisce massimamente in quel prodotto mentale che si chiama idea, concetto, astratto, generalità e via dicendo, e del quale ho trattato a lungo nel mio libro sul *Vero*, dimostrandovi, che esso si origina per la ragione delle somiglianze o del convenire diversi dati sensibili nella unità del ritmo tra loro comune.

3. Nel cosmo mentale di un individuo i dati cogitativi emergono e stanno come emergono e stanno le cose nel cosmo materiale universo. Qui per una data pianta, ad esempio, si deve pensare, che il seme, onde è nata, è il compendio di una serie infinita di azioni esercitate dall'ambiente a ridurlo alla sua specie: e si deve pensare, che lo sviluppo del seme stesso esige l'azione su di esso del terreno, dell'acqua, dell'aria, del calore, della luce, che operano in quanto il potere loro è determinato dall'insieme di tutte le esistenze; e si deve pensare, che lo stesso è da dirsi per la continuità della esistenza come individuo vegetante, il quale, come tale, si risente e ad ogni momento, di quanto avviene nell'ambiente prossimo, che poi, questo stesso, si risente di quanto avviene nell'ambiente più distante, fino a quello infinitamente lontano. E allo stesso modo è un pensiero nel cosmo mentale. Nascondovi, concorrono tanto o quanto tutti gli altri a farlo emergere come emerge; standovi, non vi sta isolato, ma coll'accompagnamento, anzi col sostegno, per quello che apparisce che sia, di tutta la psichicità già preparata.

E come l'unità della pianta presa ad esempio è, da una parte, il costringimento in un dato concentramento di infinite particelle collegatevi per l'azione suddetta del-

l'ambiente, e, da un'altra parte, è il riflesso attuale necessario in essa (e mutevole di momento in momento) dell'ambiente medesimo; così l'unità del pensiero è, da una parte, il costringimento in un dato concentramento di elementi cogitativi collegativi in virtù della funzionalità psichica generale; e, da un'altra parte, è il riflesso attuale necessario in esso (e mutevole di momento in momento) della stessa funzionalità generale, concorrente tutta sempre più o meno, e come un fatto solo, nel prodursi di esso.

Ed è curioso per ciò di vedere, che quelli che si affaticano per ispiegare, come i diversi pensieri si unificano nell'atto di pensarli insieme, non si accorgano (come ho avvertito nel mio libro sulla *Unità della coscienza* (1)), che il problema stesso si presenta circa l'unificarsi in una rappresentazione singola dei minimi, che la compongono; di questi minimi che io chiamo i protoestemi, come già sopra è detto.

4. E lo stesso cosmo mentale non si circoscrive nella funzionalità del cervello, essendo che la attività psichica implica la sua corrispondenza, come con tutto il resto del corpo, così anche col di fuori di esso. E non solo perchè questo di fuori è lo stimolo perpetuo, che genera e mantiene l'attività psichica medesima, ma anche perchè vi concorre quale altro vero e proprio stromento del funzionare, e analogamente a ciò che fanno le stesse parti del cervello l'una per l'altra.

E mi spiego. Se uno parla, intendiamo che si presen-

---

(1) Nel Vol. VII di queste *Op. fil.*

tino nel suo cervello delle idee, e che queste eccitino le ricordanze delle parole, che le significano, e in conseguenza gli stromenti vocali in dipendenza dal cervello, i quali col loro lavoro danno luogo alle parole che risuonano esternamente. Or bene: se uno ha in mente una serie di parole, esso può farle conoscere al di fuori, servendosi di una macchina scrivente, la quale, in questo caso, sarebbe uno stromento della parola, non congenito, ma appartenente al mondo esterno; uno stromento però, che servirebbe analogamente a quello. E ancor più: chè le parole da far conoscere fuori colla macchina suddetta possono essere suggerite allo scrivente, non dalla sua memoria, nella quale non esistessero, ma da un libro, nel quale le leggesse. Ed ecco che qui perfino lo stesso indirizzo all'opera non verrebbe da ciò che è fornito dal cervello, ma da ciò che è prestato da una cosa che non si trova nell'individuo operante. E così, se un maestro di musica immagina una sonata e la scrive, e un sonatore la eseguisce per mezzo del suo stromento, e si che, uscendone in ordine le note prodotte, queste siano percepite dagli astanti, e in essi si formi quindi l'immagine mentale della sonata, vediamo trascorrere la mentalità del maestro di musica nel cervello degli astanti medesimi, e per mezzo di veicoli esteriori a quello e a questi, ma atti a stabilire la solidarietà psichica tra loro.

E dopo ciò il lettore intelligente può capire quanto nell'adulto la attività psichica dipenda, sia come preparazione, sia come attualità, dalla collaborazione con un dato cervello di ciò che è fuori di esso: o vicino, come la società alla quale appartiene, e gli stromenti e i libri alla

sua portata ; o lontano, mediante le comunicazioni di ogni genere, per le quali il pensiero e il suo effetto da un polo all' altro trascorrono avanti e indietro, e fra i cervelli più tra loro lontani, come tra una parte e l' altra di un cervello solo.

5. E veniamo ora, preparato così il terreno, a ciò che dicemmo, che i falsi preconcetti della vecchia filosofia sono dipendenti dalla erronea idea della singolarità a sè di ciascun pensato ; e che i preconcetti medesimi si eliminano solo colla dottrina della attinenza immancabile dei pensieri tra loro.

E sono principalmente questi falsi preconcetti i seguenti :

Nominalismo e Realismo della Scolastica ;

Sensismo e Intellettualismo ;

Scetticismo sensistico ;

Idealismo e Realismo della filosofia moderna ;

Fenomeno conoscibile e Noumeno inconoscibile ;

Categorie psichiche irreducibili.

6. Si è detto per tutta la storia della filosofia : il reale è il singolo, che si apprende per mezzo del senso, onde si ha il fantasma, come diceva Aristotele, o la immagine, o la rappresentazione sensitiva, come si usò dire più recentemente ; il fantasma o la rappresentazione, o la immagine, che sono il prodotto psichico singolo e a sè della cosa reale singola e a sè ; e risultante, secondo i sensisti, di pure sensazioni, secondo gli altri, anche di elementi trascendenti da attribuirsi ad una cooperante facoltà intellettuale.

Col sensismo rigoroso si dovette conchiudere, che la mente può solo possedere un certo numero dei suddetti fantasmi singoli; come in una serra si può avere un certo numero di piante singole: soggiungendosi poi per conseguenza, che non può ammettersi la realtà mentale dell'idea generale come tale, venendosi al nominalismo, che disse, l'idea generale essere null'altro che una voce, colla quale si può richiamare questi o quelli dei fantasmi.

Cogli intellettualisti invece rimarrebbero sì ancora (come per i sensisti) nella memoria inconfondibilmente fra loro i singoli fantasmi una volta prodotti, ma se ne astrarrebbero gli elementi intellettivi, che si intuirebbero a parte dalla mente e in modo che non vi appariscano come rappresentazioni del reale sensibile, ma come forme proprie solo della mente medesima, e da non potersi chiamare rappresentazioni, per la ragione che ad essi, come tali, non corrisponde un oggetto determinato, del quale siano il proprio singolare ritratto; e da dirsi invece idee o anche concetti, quando si considerino nel loro rapporto coi dati sensitivi.

7. E che è invece da ritenere, posto il fatto della integrazione e della fusione tra loro delle sensazioni nell'adulto?

Il dato immediato del senso è il fatto singolo della sensazione prodotta. Ed è questo una rappresentazione in due modi. Primo, perchè lo consideriamo l'immagine sensitivamente ottenuta dello stimolo causante; secondo, perchè è lo stesso *schema* che abbiamo presente nella coscienza, e che quindi rappresenta se stesso. Se poi la stessa spe-

cialità di sensazione, mettiamo quella del rosso, si ripete più volte, ne risulta un fatto nuovo, pure unico, che non corrisponde precisamente nello stesso modo della sensazione unica al fatto singolo di una stimolazione sola, e generatosi perchè i molti rossi particolari successivamente sperimentati, consistendo in ritmi fisiologici simili, si confusero in un ritmo unico così raddoppiatosi. Ed ecco un fatto psichico reale, non rispondente ad una oggettività unica, ma a molte nello stesso tempo : un fatto psichico reale, che, essendo il fatto particolare specifico di quel ritmo raddoppiato, e non un puro nome, è però il segno indifferente di una pluralità di cose, ossia della generalità di esse. E anche il fatto di questo ritmo raddoppiato è da dirsi una rappresentazione in due modi : e cioè, primo, perchè è l'immagine sensitivamente ottenuta di una proprietà realmente esistente, non in un solo oggetto, ma in molti ; secondo, perchè è lo stesso *schema* che abbiamo *presente* nella coscienza, e che quindi vi rappresenta se stesso.

Con una sensazione sola il lavoro cerebrale, onde si ha, è un ritmo semplice. Avendosi poi il tutto psichico di più sensazioni insieme combinate, il lavoro cerebrale, onde si ha questo tutto, è un ritmo composto, ma sempre un dato ritmo. E da ciò emerge, che il ripetersi nella mente di un tutto psichico di più sensazioni darà luogo al raddoppiamento del suo ritmo complesso, il quale pure dovrà dirsi una rappresentazione nel doppio senso già detto. Ed essendo le idee generali, nessuna esclusa, come il tempo, lo spazio, la materia, il movimento, la forza, e insomma tutte, non altro che ritmi raddoppiati, delle idee generali è pure da dirsi che sono, e nei due detti sensi, rappresentazioni.

8. Il sensista adunque, che conclude al nominalismo, conclude solo per l'ignoranza, propria della vecchia filosofia, della legge psicologica della produzione dello schema mentale dovuto al raddoppiamento del ritmo.

E conclude così anche per un altro errore psicologico connesso col primo, e al quale sopra abbiamo accennato; per quello, cioè, di ritenere, che la sensazione per sè e assolutamente dia il particolare, come succede nell'adulto, e in forza delle integrazioni, che in esso l'accompagnano. La sensazione per sè ed assolutamente dà solo un *tale* e non un *questo*, come si sarebbero espressi gli scolastici. La psichicità specifica di una sensazione non può essere veduta in rapporto con un dato tempo, con un dato spazio, con un dato io, con un dato organo, con un dato stimolo esterno, per avere il significato di rappresentazione di un singolo oggettivo, se non dopo che i dati medesimi, per l'esperienza succeduta, abbiano potuto investirla, e fare così che, essendo per sè un universale, ossia indifferente per questo oggetto o per quello, si presentasse quale rappresentazione piuttosto dell'uno che dell'altro.

Ciò fu intraveduto perfino dai maggiori maestri della Scolastica, per cui si trovarono di fronte al grande loro problema della *individuazione*, che non poterono però risolvere, perchè la psichicità suddetta, anzichè un dato della sensazione, era per loro un dato della pretesa facoltà intellettiva, e, anzichè un primo precedente le integrazioni successivamente avvenute, era quell'ultimo, che facevano venire dalla astrazione del concreto, che ritenevano erroneamente primitivo.

9. E, per la stessa ignoranza della legge psicologica

della produzione dello schema mentale dovuta al raddoppiamento del ritmo, l'intellettualista, che ammette, che le generalità mentali non sono meri nomi, ma vere intuizioni psichiche, ha errato nel ritenerle, come ora dicemmo, il prodotto di una facoltà diversa da quella del senso; e quindi nel ritenere, che non abbiano a chiamarsi rappresentazioni, ma idee; e che, se queste idee si accompagnano a dati immediati dei sensi <sup>(1)</sup>, o si concertano tra loro in un tutto di generalità, non si abbia neanche così la rappresentazione, ma un'altra cosa, e cioè quello che dissero, il concetto. Dove pure, e massimamente, apparisce l'inganno derivante dal considerare i dati mentali, come tante individualità staccate, vigenti ciascuna per sè, e non confluenti nella totalità di una funzione complessa unica della psiche.

Se collegamento di mentalità non è rappresentazione ma concetto, allora nessun pensato potrà chiamarsi rappresentazione, perchè in ogni pensato concorrono nell'adulto inevitabilmente molte mentalità, non prodotte attualmente dallo stimolo della sensazione, ma rimaste dagli stimoli precedenti, come abbiamo dimostrato. E, se ciò non può ammettersi, come dicemmo, la conclusione deve essere, che una rappresentazione è in pari tempo un concetto, e un

---

(1) Con ciò la dottrina del Kant della Immanenza del Trascendente. KUNO FISCHER scrive in proposito (*Imm. Kant*, Mannheim, 1860, vol. I, pag. 411): « Transscedental ist was der Erfahrung vorausgeht als deren nothwendige Bedingung. Transscedent ist was die Grenze der Erfahrung übersteigt. Die reinen Begriffe sind transscedental, sofern sie nicht aus der Erfahrung, sondern im reinen Verstande entspringen: sie sind ihrem Gebrauche nach immanent, sofern sie in aller Erfahrung gelten.

concetto è in pari tempo una rappresentazione. E ciò rimarrà vie più dimostrato da quanto siamo per soggiungere in ordine alla nostra tesi.

10. Quando dunque si ha una sensazione, questa si raddoppia di quelle simili avute prima; e si risente anche delle passate di ritmo analogo: e si presenta accompagnata da quelle, che una simile ebbe seco altre volte, accompagnata anche dalle formazioni più elevate, che integrarono questa un'altra volta, o che sono atte a farlo per la ragione della rassomiglianza e della abitudine.

E tutto ciò col ridestarsi, più o meno confuso, più o meno esteso, del contenuto psichico generale; nel quale, per servirmi di questo esempio, la sensazione integrata viene a campeggiare, come in un paesaggio una macchietta, che spicca sul suo fondo. Il ridestarsi del contenuto psichico generale è la veduta indistinta delle psichicità vissute e ricordabili, e per quell'atto unico di farsi, che si dice la coscienza dell'io; per questo atto unico, pel quale le dette psichicità vissute rinascono insieme, come i minimi protoestematici costitutivi della sensazione, come i sensibili diversi della rappresentazione singola, atti unici al modo medesimo anche queste: ed è questa veduta indistinta, o coscienza dell'io, sul cui fondo spicca, facendone parte, la detta sensazione integrata.

E così, se la sensazione in discorso, colle sue integrazioni, è la parte più viva della coscienza del momento, essa però non è a contorni recisi e fissi, ma sfumati e perdentisi nelle figurazioni vicine, e tendenti ad esserne sostituiti, con quel muoversi dall'una all'altra, che si speri-

menta nel fatto immaginativo e fantastico; il quale, se talvolta è più accentuato e vivo e avvertito, c'è però sempre in qualche, sia pur tenue, misura.

E così poi il dato cosciente è sempre un complesso, e, per così dire, un dramma psichico, nel quale domina, per la ragione del ritmo delle formazioni anteriori, il carattere dei complessi e dei drammi antecedenti. L'odore del rosaio, che ricordammo al principio di questa trattazione, si presenta insieme alla rappresentazione del fiore, al quale appartiene, come proprietà al soggetto, che ne è fornito; la ferita di un uomo colpito da un malfattore, e che sola si veda, si presenta insieme coll'atto del malfattore medesimo e come effetto di questo causativo.

E così la ragione della sostanza, e la ragione della causa, è una vera effettività. Una effettività della psiche attestata dalla coscienza, che la presenta tale nel complesso, che vi risiede, e nel dramma, che vi si produce: una effettività nel mondo reale, poichè il fatto psichico ha in questo la sua ragione di essere.

11. La dottrina della inesistenza delle idee di sostanza e di causa (e analogamente delle altre idee), sulla quale insistettero Giovanni Locke e Davide Hume, e in generale i vecchi sensisti scettici, non ha altro fondamento che l'errore da noi combattuto, del pensato che sia un singolo a sè, intuito dalla mente quale entità staccata essenzialmente da ogni altro pensato. E si mostra falsa colla dottrina qui esposta, che lo smentisce. Emanuele Kant ebbe ragione quindi di combatterla, riferendosi, come ricordammo, ad una legge di integrazione del dato empirico.

Solo ebbe torto di volere trascendenti aprioristici gli integrativi stessi, e non a posteriori ed empirici, come dimostriamo che invece sono.

12. L'errore stesso dei pensati singoli è pure il fondamento fallace dell'idealismo dominante ampiamente ancora nella filosofia anche più moderna. Come ho fatto vedere più volte ne' miei scritti e in ispecialità poi nell'ultimo col titolo *L'idealismo della vecchia speculazione e il realismo della filosofia positiva* <sup>(1)</sup>, il complesso della psiche, in corrispondenza sempre in qualche modo, come sopra è detto, col pensiero del momento, si trova organizzato nelle due grandi sfere, che io ho chiamato della autosintesi e della eterosintesi, e sì che questo non può rappresentarsi se non come attinenza o dell'una o dell'altra; e cioè o dell'autosintesi, e quindi come relativo al soggetto, o dell'eterosintesi, e quindi relativo all'oggetto. Prima della formazione in questi due ordini la rappresentazione non ha ancora il carattere, nè di soggettiva, nè di oggettiva; e ancora quindi non può parlarsi di idealismo in opposizione al realismo; ma, riuscita nell'adulto la detta formazione, l'idealismo è autorizzato tanto quanto il realismo; nè più nè meno, poichè, come il primo viene ad essere tale pel suo accompagnamento integrativo suddetto, così succede quanto al secondo pel suo, ugualmente imperativo; e la invalidazione della ragione del secondo importerebbe necessariamente l'invalidazione anche della ragione del primo, che sta precisamente come l'altra. Indu-

---

(1) In questo stesso volume.

zione questa però che non può fare chi concepisce lo isolamento del singolo pensato, il quale, considerato solo in se stesso, non può apparire che il fatto psichico di esso e quindi un dato assolutamente idealistico.

13. La legge della solidarietà fra i pensati, che stiamo considerando e che vige tra pensato e pensato, tra pensato presente e pensato passato, vige naturalmente, giusta quanto innanzi osservammo, anche tra il pensato particolare e la formazione cogitativa stabile risultata da combinazioni di atti psichici insieme collegatisi. E tra queste formazioni, integranti così un particolare, rilevammo già sopra principalmente quelle della sostanza, alla quale si rapporta il particolare come sua qualità, e quella della causa, alla quale si rapporta il particolare come suo effetto.

Per ciò avviene, che un *quale* non può rappresentarsi senza che si richiami il *che*, a cui si riferisca; e che non può rappresentarsi un *succedente* senza che si richiami il *precedente* relativo. E tanto, che, se non soccorre il che e il precedente preciso di un pensato determinato già posseduto, si supplisce con un che e con un precedente indeterminato, ossia col semplice astratto della sostanza e della causa; con questo astratto, che è il ritmo comune rimanente dalle diverse sostanze e cause determinate già conosciute.

E l'astratto, in questo caso, si chiama l'*ignoto*, per la ragione che è puramente uno schema generico senza i tratti particolareggianti; ma ignoto non è in modo assoluto, poichè è la cognizione, che si ha dello stesso schema mentale: questa cognizione, che è costituita, come dicemmo, dalla combinazione dei dati che si sono effettivamente spe-

rimentati ; e così constando di elementi prestati dalle sensazioni, che si sono avute, e non avendo quindi in sè nulla, che rispecchi altro, che non sia di queste.

14. E spiego la cosa con qualche esempio. Vedo un oggetto rosso, e so che esso è minio ; e così il mio dato mentale è questo complesso, che la qualità presente *rosso* risiede nella sostanza presente *minio*. Vedo un altro oggetto rosso, e so che esso è sangue ; e così il mio dato mentale è questo complesso, che la qualità presente *rosso* risiede nella sostanza presente *sangue*. E così via. Ma una altra volta vedo un oggetto rosso e non so che oggetto sia ; e allora, in luogo della sostanza conosciuta o determinata, metto nel mio complesso mentale, insieme col rosso veduto, la sostanza non conosciuta, ossia quella indeterminata, ossia lo schema astratto della sostanza, o il tipo generico, che me ne sono formato, ricorrendomi insieme tutti i casi, nei quali ho detto sostanza.

E così analogamente pel caso della causa. Sento un dolore ad un piede, e so che è in conseguenza di avere con esso urtato una pietra ; e così il mio dato mentale è questo complesso, che il succeduto presente o l'effetto *dolore* è dovuto al preceduto di esso o causa *urto*. Sento un'altra volta un dolore allo stesso piede, e so che è in conseguenza dello sfregamento dello stivale troppo stretto ; e così il mio dato mentale è questo complesso, che il succeduto presente o l'effetto *dolore* è dovuto al preceduto di esso o causa *sfregamento*. E così via. Ma un'altra volta sento ancora un dolore allo stesso piede, e non so in conseguenza di che ; e allora, in luogo della causa conosciuta

o determinata, metto nel mio complesso mentale, insieme col dolore sentito, la causa non conosciuta, ossia quella indeterminata, ossia lo schema astratto, o il tipo generico che me ne sono formato, ricorrendomi insieme tutti i casi, nei quali ho detto, causa.

15. Si sa, che ciò che si dice la sostanza di una data qualità fa poi pensare a quelle sostanze, delle quali essa è il composto, e che si possono o conoscere o anche non conoscere: come nel caso del minio sopra ricordato, che risulta dalla combinazione del piombo coll'ossigeno. E con ciò la sostanza, prima concepita come tale, viene a comparire una semplice forma o un semplice quale delle sostanze, o conosciute o non conosciute, riunitesi a formarla. E si sa analogamente, che la causa di un effetto (dell'urto suddetto, per esempio) è poi essa stessa l'effetto di una causa precedente. E la supposizione della sostanza di una sostanza e della causa di una causa è poi ancora da farsi anche per quelle pensate all'indietro; e ciò senza fine. E inevitabilmente, importando questo la dinamica della psiche, per la legge che notammo della integrazione del pensato, in qualunque posto lo troviamo.

Ma, d'altra parte, il processo così all'infinito, cioè senza un punto di arresto, al quale far capo, contrasta assolutamente colla idea, che in fine il reale presente figurante da sostanza deve basarsi, sia pure lontanissimamente, sopra un reale primo, per cui sussista; e contrasta coll'idea, che in fine a un effetto reale, per quanto preceduto da una lunga serie di causazioni, deve pure assegnarsi quella, dalla quale tutte dipendano. E ciò induce allo spe-

diente di convertire ciò che non è se non la ragione logica della infinità della serie pensabile, nell'immaginario reale indistinto, là della sostanza prima, qui della causa prima.

E la sostanza prima, non raggiungibile dalla cognizione, perchè questa può dare solo la sostanza per noi, si disse la cosa in sè, per noi quindi inconoscibile. E inconoscibile si disse pure la causa prima in quanto diversa essenzialmente dalla causa conoscibile, la quale è sempre una causa, che deve averne un'altra prima di sè. E inconoscibile si intese in questo modo, che lo sia per l'uomo, stante la limitazione della sua mente, ma non lo sia assolutamente, ponendosi, che debba in ogni modo darsene la cognizione in una mente suprema atta a questo.

E così di ciò, che, come dicemmo, non è che l'ignoto, cioè lo schema astratto dei conosciuti connesso col pensato particolare per la legge psicologica su descritta, si è fatto un pensiero superiore a quello dell'uomo, che egli sappia che si dia, senza però arrivare a comprenderlo.

16. Ma è evidente qui l'inganno, come dimostrai già anche in parecchi de' miei scritti precedenti <sup>(1)</sup>.

Guai affacciarsi all'infinito! Si fa subito buio. Esso non è che la semplice possibilità, che esiste sempre, di ripetersi dello stesso dato, e invece se ne volle fare una esistenza da contrapporre al finito: il soprannaturale infinito

---

(1) Massimamente nei tre seguenti: *L' inconoscibile di H. Spencer e il positivismo* (Op. fil. vol. II), *La dottrina spenceriana dell' inconoscibile* (ivi, Vol. III), *Il Noumeno di Kant e l' Inconoscibile di E. Spencer* (nel volume medesimo).

contrapposto al naturale finito: la cosa in sè contrapposta alla cosa per noi, l'inconoscibile trascendente contrapposto al conoscibile umano.

La cosa in sè è solo il nostro pensiero, che il dato preso come sostanza (il radio, per esempio) ne mascheri un altro, che sia la sostanza di questa sostanza. La causa inconoscibile è quella che si suppone dovervi essere e non si trova quale sia, come l'autore di un furto, che non si può a meno di supporre, ma non s'è potuto scoprire. Altro la dinamica mentale non può prestare <sup>(1)</sup>: ed è ciò che basta per l'uso, al quale serve nell'uomo la sua intelligenza, cioè dell'esistere della sua specie; poichè l'intelligenza dell'uomo è questo fatto (accidentalmente prodottosi, come dicemmo nell'Introduzione di questo libro) del suo funzionamento, servente a lui analogamente a tutti gli altri funzionamenti umani, e non è un lembo di quella immaginaria ragione sopraumana e assoluta dell'essere, che tanto ingenuamente sognò la metafisica, e credettero sempre infantilmente gli uomini coll'incurabile loro antropomorfismo.

Non altro, come dicemmo, è l'infinito, che la possibilità di ripetersi associativamente senza fine di un dato astrattivamente formatosi nella mente per l'assunzione complessiva dei somiglianti della sensazione, come spieghiamo.

---

<sup>(1)</sup> E tanto, che la stessa contrapposizione, che si volle porre, dell'apparente, che sia il solo conoscibile, col reale, o cosa in sè, che sia assolutamente non conoscibile, riesce in fine logicamente una contraddizione; poichè, se l'apparente è il conosciuto, anzi lo stesso conoscere, esso è poi anche il reale in sè del suo apparire: e così, l'in sè, che si voglia inconoscibile, verrebbe nello stesso tempo ad essere ammesso come conoscibile.

E ciò si prova pure, considerando l'insuccesso sempre dovuto verificarsi del tentativo di uscire dalla cerchia insormontabile prescritta alla dinamica mentale. Quando si disse, che la cosa in sè è l'Idea o il Volere, non si fece altro che antropomorfizzarla in questi due dati, che non sono se non i fatti particolari specialissimi della psiche umana. E puro antropomorfismo, come è evidente, è anche quello di spiegarsi la causa della universalità ordinata delle cose per l'anima del mondo e per quelle che si dissero le Idee-forze.

Che se a questo punto si dicesse: Insufficiente, sì, lo concediamo, è ciò che si dice il Volere, l'Idea, l'Anima del mondo, l'Idea-forza a darci la cosa in sè e la causa ultima, ma queste devono esservi, e, non arrivando noi a concepirle, saranno dunque quell'Inconoscibile, che voi non volete ammettere: No, anche qui, risponderemmo: poichè si tratta poi sempre ancora del semplice ritmo mentale suindicato; anche se, l'astratto fatto sempre giocare, dovessimo immaginarlo una grandezza sempre maggiore. Anche con questo non si avrebbe in fine che il fatto psichico nostro ovvio e comunissimo del grande che si può pensare sempre più grande senza termine.

17. Anche (da ultimo diremo), per la dottrina della solidarietà degli elementi cogitativi, si elimina, come sopra preannunciammo, il pregiudizio comunissimo e pressochè invincibile della differenza essenziale tra loro delle forme psichiche indicate coi nomi di conoscenza, di sensibilità, di sentimento, di appetito e di volere.

Nel vero, non si tratta, per queste varietà di forme

psichiche, di diversità di essenza, poichè tutto, come sappiamo, si riduce alla sensibilità; e si tratta solo di ciò che la rappresentazione, formatasi per le integrazioni avvenute, si trova riferirsi diversamente nel complesso mentale: insomma, non diversità di essenza, ma semplicemente diversità di riferimento.

Una insorgenza casuale della coscienza, per esempio quella di {odorare un rosa, o una carogna, come dimostriamo nella Parte prima di questa trattazione <sup>(1)</sup>, è una data specialità di forma di essa piacevole o dolorosa, e non altro. Ma nell'adulto questa forma si trova integrata in diversi modi. E cioè, primo, colla sua relazione collo stimolo occasionante, sicchè venga a considerarsi, come la impronta di questo nel soggetto, ossia come la sua immagine; ed ecco che riveste il carattere di conoscenza. Secondo, colla sua relazione col soggetto, che la subisca, da una parte, e collo stimolo operante, dall'altra; ed ecco che riveste il carattere di sensazione. Terzo, colla sua relazione col solo stato del soggetto, come un disegno considerato nel pregio della sua esecuzione e non per ciò che rappresenta; ed ecco che riveste il carattere di sentimento. Quarto, colla sua relazione con un'altra forma associata di sentimento; ed ecco che riveste il carattere di appetito. Quinto finalmente, colla sua relazione cogli atti, che si sperimenta che ne conseguono (come è detto sopra e sarà meglio spiegato in seguito); ed ecco che riveste il carattere di volere.

E valga un esempio ad illustrare tutto questo. Un

---

(1) Vedi sopra, pag. 161, 182.

palo è un palo, e non altro che un palo. Ma, se lo pianto in un punto per indicare la strada da percorrere, lo rivesto, per la circostanza di questo uso, del carattere di *indicatore*. Se lo pongo a sostenere un peso, lo rivesto del carattere di *sostenitore*. Se lo metto a sbarrare un sentiero, lo rivesto del carattere di *sbarratore*. Se lo adopero ad abbattere le noci dall'albero che le porta, lo rivesto del carattere di *abbattitore*. Se me ne servo per portare con esso sulle spalle un fagotto, lo rivesto del carattere di *portatore*.

È essenzialmente diverso l'indicare dal sostenere, dallo sbarrare, dall'abbattere, dal portare. Ma che perciò? La diversità dell'essenza nelle applicazioni suddette non riflette il palo stesso, che è sempre lo stesso palo, ma solo ciò a cui lo riferisco, onde soltanto risulta la differenza. E non è lo stesso nelle diverse suddette integrazioni del dato cosciente? Esso è sempre quello e non altro, e la diversità non è se non quella della applicazione variata risultante.

Ed ecco quindi dove sta l'equivoco, pel quale si immagina la differenza essenziale tra loro delle forme psichiche sopra enumerate, *trattandosi invece solamente, come vedemmo, del riguardo diverso al fatto cosciente attribuito in forza dei riferimenti varj importati dalle integrazioni via via producentisi nella evoluzione formativa della psiche*: quell'equivoco, che si può evitare solamente, come già dicemmo, col ricredersi dell'errore di ritenere, che un pensato sia un singolo a sè, che la mente intuisca per ciò quale entità staccata essenzialmente da ogni altro pensato.

### III.

#### 1. Affermare.

Un fatto psichico, o una rappresentazione, è un fatto che è la stessa coscienza del suo esserci: ossia, in altre parole, è un fatto che afferma se stesso. Ed essendo così la ragione della affermazione della rappresentazione non altra che quella dell'effettuarsi di essa; e non quella della deduzione logica da un principio assoluto, come senza accorgersi del circolo vizioso, sempre ha ritenuto la metafisica.

E si afferma il fatto psichico della rappresentazione qual'è; per cui colle diverse forme della rappresentazione si hanno pure diverse forme della affermazione. E cioè, affermazione del dato puro della sensazione nella psiche iniziale o del dato integrato nella psiche adulta; del dato di coesistenti o del dato di successivi; del dato intuitivo o del dato discorsivo; del me o del non me; del sentito o del percepito o del ricordato o del riconosciuto; del singolo o del concreto o dell'astratto; del reale o dell'ideale; dell'a priori o dell'a posteriori; del relativo o dell'assoluto; del necessario o dell'esistente o del possibile.

2. Come spiegammo precedentemente, nella psiche adulta il dato fondamentale della sensazione si produce sempre con integrazioni accompagnanti, le quali, o formano con essa una unità indistinta, o se ne distinguono, anche presentandosi in termini seriali o magari pure in momenti successivi in continuità fra loro. E così l'affermazione è,

o della unità indistinta, o del continuo colla specialità di distinzione che gli è propria.

Questa specialità di distinzione di un continuo della rappresentazione è, o di termini corrispondenti a coesistenze, o di termini corrispondenti a successioni. E così l'affermazione è della relazione fra loro, o della coesistenza o della successività; ossia del continuo come *cosa* (elementi, sostanza, qualità), o del continuo come *azione* (fatti, causa, effetto) o del continuo come cosa ed azione insieme (sostanza, proprietà, facoltà).

La continuità, sia indistinta sia distinta, può essere immediatamente appresa, e allora l'affermazione è intuitiva. Ma la continuità più o meno distinta può risultare solo da un lavoro continuativo, per mezzo del quale soltanto, rilevati, l'uno dopo l'altro, i termini relativi, questi si richiamano fra loro in una continuità discreta, o di convenuti casualmente, o di coordinati organicamente (come meglio spiegheremo nella trattazione seguente circa il Pensare), e allora l'affermazione è discorsiva.

3. Come ho detto sopra <sup>(1)</sup>, ripetendo ciò che più volte ne' miei libri ho indicato, « nella psiche si apprendono come due totalità distinte, in essa abbracciate, ciò che io chiamo l'*autosintesi*, ossia del mondo interno, o del me, e costituita dall'insieme delle sensazioni interne; e ciò che io chiamo l'*eterosintesi*, ossia del mondo esterno, o del non me, e costituita dall'insieme delle sensazioni esterne ». Si apprendono così queste due totalità distinte, e quindi così si affermano.

---

(1) Vedi sopra pag. 209.

E, trattandosi di un dato speciale, questo si concepisce, o come inerente al me, o come inerente al non me ; e, tanto nell' un caso quanto nell' altro, inerente al mondo psichico, nel quale si abbracciano le due totalità dell' autosintesi e dell' eterosintesi.

Se non che il dato in discorso, nello stesso tempo, può presentarsi integrato di circostanze diverse, per le quali lo apprendiamo e quindi lo affermiamo, non come la semplice coscienza di esso senz' altro, ma più ancora come anche o sentito o percepito o ricordato o riconosciuto.

Come sentito si presenta il dato, quando è integrato dalla circostanza di corrispondere all' accorgersi o determinato o vago della eccitazione dell' organo per cui si sente. Che se poi si aggiunga la circostanza della constatazione per via di un esperimento della azione dello stimolo, il sentito riuscitone è il percepito di esso. E tanto col sentito quanto col percepito il dato si concepisce come una realtà presente, quello, almeno come interna, questo, come esterna. Ed è così che si afferma il reale sia interno sia esterno.

E se il sentito e il percepito si ripresentano per la sola ragione associativa e quindi colle circostanze suddette, rappresentate sì, ma non avvertite come attuali, allora si affermano come realtà non presenti, ossia come realtà ricordate. E se un sentito o percepito presente rieccita l' identico o somigliante o analogo di un' altra volta, allora si affermano come il riconoscimento loro, quale identico, quale somigliante, quale analogo, come spiego massimamente al Capo V del mio libro sulla *Ragione* (1).

---

(1) Vol. VI di queste *Op. fil.*

Il sentito e il percepito si presentano e si affermano come reali singoli, di un dato tempo il primo, di un dato tempo insieme e di un dato luogo il secondo. Ricorrendo questi singoli senza queste determinazioni, essi si offrono e si affermano quali semplici concreti o particolari. Che se di più di questi particolari si ha solo il ricorrere distinto di alcune o di una sola delle loro somiglianze, si ha e si afferma, nella rappresentazione così formata, ciò che si dice l'astratto o il generale con più o meno di universalità.

4. Il dato formato colla integrazione dell'autosintesi o con quella dell'eterosintesi può presentarsi semplicemente come appartenenza della psiche, e allora si afferma come tale, ossia come idealità; che per ciò può essere di un particolare singolo e concreto o di una generalità; intendendosi però che si addica soprattutto a questa il carattere di idealità, malgrado che anche il generale ritenga sempre in sè o più o meno le note assunte o dalla autosintesi o dalla eterosintesi.

Che se poi l'ideale suddetto non ha con sè la convinzione del suo procedere dalla esperienza, si intende e si afferma come a priori, mentre si intende e si afferma come a posteriori nel caso contrario.

Può concepirsi e quindi affermarsi un dato, che si presenta da sè, isolatamente, ossia come assoluto. Nel caso contrario, ossia che il concepimento di un dato esiga la sua contrapposizione ad un altro, il dato medesimo si presenta e si afferma come relativo a questo.

Il sentito, il percepito, anche ricordato e riconosciuto,

si presenta e si afferma quale esistente. Spoglio questo delle circostanze, per le quali, come dicemmo, è così qualificato, se non apparisce in contraddizione collo schema generale della esperienza, si presenta e si afferma quale possibile. Presentandosi poi e affermandosi lo schema medesimo come il necessario, che in ultima analisi non è che questo schema generico.

### 5. Intendere.

Intendere è congruenza di coordinati. Senza di questa si ha il rappresentare e l'affermare, ma non l'intendere. È quanto diceva E. Kant (1), che le intuizioni senza le idee sono cieche; quando però la illuminazione, per la quale si intenda, si ponga in modo assai più largo di quello da lui espresso.

Come dimostrammo, nell'adulto la rappresentazione è sempre un complesso di elementi, che si presentano, o indistintamente, nel dato che dissimo intuitivo, o distintamente, nel dato che dissimo discorsivo. E conseguentemente, come, in quanto è, la rappresentazione si afferma, così, in quanto i suoi elementi si appoggiano reciprocamente, si richiamano e sono fra loro congruenti (la qualità colla sua sostanza, il fatto colla sua causa, la parte colle altre, e così via), essa si intende. E tanto meglio si intende quanto più il suo complesso è distinto; tanto meglio, cioè, quanto più il dato di intuitivo si fa discorsivo.

Ed è in modo speciale questo intendere nella rappresentazione costituita da un complesso organico, e non di

---

(1) *Kritik der reinen Vernunft, Elementarlehre*, Th. II, Einleitung.  
E vedi in proposito il brano di Kuno Fischer riportato sopra, I, 8.

semplice apposizione di parti. In siffatto complesso organico, se si tratta di coesistenze, il particolare si inquadra nel generale, e si illumina da esso (il particolare senza il generale è cieco); e, se si tratta di successioni, l'effetto si inquadra nella legge e da essa è chiarito (l'effetto senza la legge è cieco).

Il suddetto appoggio e richiamo reciproco nella rappresentazione complessa è congruente, e quindi determinante l'intendere, quando gli elementi componenti sono quelli richiesti dal ritmo dell'esperienza, che, più o meno chiaramente, si accompagna sempre, come suo integrativo, ad ogni rappresentazione.

Nel suddetto inquadramento, perchè si determini l'intendere, bisogna che la varietà del dato subordinato sia congruente colla varietà della categoria subordinante. E diciamo qui, categoria, l'astratto o l'idea, o nell'ordine statico, o nell'ordine dinamico: e nel senso più lato; cioè, o di apparenza aprioristica, come le categorie aristoteliche e kantiane, o più palesemente di carattere empirico, come le più comuni qualifiche.

6. E l'intendere poi non è sempre allo stesso modo. Altro è l'evidente (del quale è l'opposto l'assurdo), altro il certo (del quale è l'opposto l'incerto), ed altro infine il probabile (del quale è l'opposto l'improbabile).

Si ha l'evidente, in primo luogo, nella equazione dell'identico coll'identico (e in opposizione a questo l'assurdo nella equazione dei contrarij); e, in secondo luogo, in quell'astratto che è lo stesso ritmo della esperienza, onde si ha il ritmo dell'intelligenza o il ritmo logico (e in opposi-

zione a questo l'assurdo del dato in opposizione a questo ritmo).

Si ha il certo nel direttamente percepito (e l'incerto, mancando la constatazione sperimentale). E il probabile nella analogia col percepito (e quindi l'improbabile mancando questa analogia.

### 7. Riferire.

Finisce di effettuarsi il conoscere col Riferire, pel quale si ritiene che la rappresentazione sia *vera*, se si trova corrispondere all'oggetto, al quale è riferita; e invece *falsa* nel caso contrario.

La rappresentazione così, come risulta dalle cose fin qui dette, ponendosi, si afferma; e, intendendosi e riferendosi, riesce una cognizione. E anche il riferimento è per la ragione della integrazione, ossia pel dinamismo integrativo, che vedemmo fondamentale nella formazione della rappresentazione dell'adulto.

Un dato cogitativo si inquadra, come vedemmo, nella sfera dell'eterosintesi, e così viene ad apparire il non me, o l'oggetto; ma nello stesso tempo si inquadra nella sfera degli atti cogitativi in genere, e quindi del me o del soggetto, perchè nel semplice ricordarlo, o come che sia immaginandolo, si avverte, anche accorgendosi della assenza dello stimolo relativo. E così lo stesso dato viene ad assumere due aspetti. Qui l'aspetto della semplice impressione o immagine o forma o tipo per sè stante, come tale, o idealità; là, l'aspetto del sussistente, che impressiona, o della realtà. E i due aspetti si richiamano l'uno l'altro, e quindi l'uno all'altro si riferiscono.

E un fatto analogo si verifica anche rispetto alle rappresentazioni puramente soggettive. In quanto queste si inquadrano nell' autosintesi, appaiono la realtà attuale dello stato del soggetto atto a pensare; e, in quanto si considerano da sè, appaiono la semplice forma, per la quale si rivela idealmente la realtà dello stato medesimo. E anche qui i due aspetti si richiamano l' uno l' altro, e quindi l' uno all' altro si riferiscono.

E in seguito ancora, posta la formazione di questo ritmo, o abito mentale, di considerare il dato psichico sotto i due suddetti aspetti, anche la stessa idealità distinta dal soggetto si arriva a pensarla, e come semplice forma, e come la realtà della forma medesima, e a sostantivarla così in ciò che si dice il *Vero*.

---



## PARTE TERZA (1)

---

### *PENSARE*

---

#### 1. **Cerebrare** (2).

Il cervello funziona, facendo parte dell'organismo; e questo, facendo parte del mondo, in cui si trova. E così la sfera della dinamica cogitativa sta nella sfera della dinamica biologica, e per questa in quella fisica, fondamento perciò ultimo della vita e del pensiero. E quindi il fatto di questo si spiega, tenendo conto, non solo del funzionamento cerebrale, ma anche di quello dell'organismo e di quello del mondo di fuori; e considerando l'attività mentale, da una parte, come l'effetto ultimo del concorrere di tutti e tre i detti funzionamenti alla produzione di essa;

---

(1) Già pubblicata nel fascicolo novembre-dicembre 1904 della *Rivista di Filosofia e Scienze affini*.

(2) Dico *Cerebrare* poichè già si ammette che si dica *Cerebrazione*.

e, dall'altra, come una causa alla sua volta essa stessa, prodotta che sia, di effetti, e nel campo dell'organismo, e in quello del mondo attorno.

In questo mondo ambiente un dato profumo (per modo d'esempio) ha le sue proprietà fisiche e chimiche in forza della energia universale, che vi si è in esse specificata; e così, attratto nelle narici per l'azione vitale della respirazione, e assorbito dalle mucose loro, vi produce una modificazione fisiologica trasformantesi in quella speciale nervosa, che, comunicata al cervello, vi determina l'atto psichico della sensazione; il quale, digradando allo stato di subcoscienza, vi persiste colla attitudine a rinforzarsi di nuovo e diventandovi per tal modo come una proprietà autonoma più o meno durevole. Onde poi, rifacendosi più o meno cosciente, può attivare, mercè le disposizioni anteriormente preparatesi, il dinamismo volontario, che si risolve in quello fisiologico riflesso degli organi, e, in ultimo, in quello meccanico fuori di essi.

2. Dicemmo, disposizioni anteriormente preparatesi e dinamismo volontario, ovvero ciò per cui si esercita l'autonomia suaccennata del cervello. Ma che è tutto questo?

Gli atti del sentire, come già sappiamo, finiscono a rimanere altrettante attitudini del cervello a riprodurli. E così queste attitudini vi si moltiplicano indefinitamente pel succedersi continuo svariatisimo di quegli atti ad ogni momento della vita. E, componendosi gli atti medesimi in nessi durevoli diversissimi, come abbiamo veduto, si ha per tal modo il riprodursi nel cervello di attitudini pure diversissime. E notevolissime poi in esso sono quelle dipendenti

dalla corrispondenza del ritmo, per le quali una fenomenalità psichica accidentale qualunque può ridestare una infinità di formazioni subcoscienti, e, in un atto complessivo, tutte insieme: in tale atto complessivo, che, alla sua volta, riuscirà una attitudine speciale nuova. Il quale ridestarsi insieme e comporsi, a formare una attitudine complessiva nuova, ha pur luogo, come già sappiamo, relativamente agli atti compiutisi contemporaneamente o in serie continuative successive. E il ridestamento, possibile così, viene ad essere indefinitamente vario per le colleganze già precedentemente stabilitesi fra gli elementi riproducentisi nei due modi suddetti; avendosi, per questa causa, una terza ragione di diffusione del ridestamento nella trama cerebrale.

Al che poi si deve aggiungere il fatto cerebrale dell' associarvisi la rappresentazione colla parola, che, ricordata o come che sia emergente, comanda un richiamo in ordine ad essa, con ciò poi che può conseguirne, date le leggi suindicate.

3. L'attitudine fisio-psichica suddetta adunque è una energia latente pronta a spiegarsi, data la circostanza opportuna. Ma poi l'attitudine stessa è un certo quanto, che può salire da un minimo ad un moltissimo; e per la doppia ragione, della maggiore o minore disposizione organica dell'individuo (sia generale, sia speciale per certe suscettività o per certe ritmicità), e della ripetizione degli atti simili, onde l'attitudine acquista il carattere dell'abito, ossia della speciale prontezza e forza di attuarsi. E le attitudini più forti (al pari che le più forti eccitazioni per le stimolazioni del momento) prevalgono, come è ben

naturale, sia coll' inibire le più deboli concorrenti, sia col determinare nel senso loro lo svolgimento dei concetti.

E. per lo stesso spiegamento della energia dell' abitudine, quale vivezza della coscienza, è da considerare una gradazione analoga. La consapevolezza può essere solo più o meno indistinta e fusa nel complesso di molte variamente in esso spiegantesi; può anche mancare in parte e tuttavia sottostare per questa nel collegamento fra i termini di una rappresentazione complessa o fra una serie di rappresentazioni; e (che è poi di una importanza principalissima per la dinamica della psiche) essere il substrato normale inconsciente del lavoro cosciente.

Ciò che il biologo chiama, la memoria dell' organo, è quella attitudine di esso in qualunque parte dell' organismo, che è dovuta alla ripetizione di certi atti, e che si esercita senza che sia coscientemente avvertita, e può anche divenire ereditaria nella progenie e nella specie. E non può esser dubbio doversi verificare lo stesso anche nel cervello, dal momento che esso pure è un organo biologico come tutti gli altri. E ciò si riscontra nel fatto del comando da esso proveniente dei movimenti propri dei diversi arti, dei diversi apparati organici dipendenti. E nel fatto delle morali tendenze speciali nelle diverse razze, nelle diverse discendenze. E nel fatto delle attitudini mentali proprie solo delle genti educate in un lungo periodo di civiltà. Sicchè, se è troppo ipotetica la dottrina spenceriana della ereditarietà nel senso delle idee propriamente dette, per essa però nulla si oppone, quando si intenda di una memoria cieca, analoga a quella dell' organismo fuori del cervello, che,

essendo per sè affatto inconscia, sta tuttavia come fondamento perenne del dinamismo psichico cosciente.

4. E pure un'altra analogia tra il cervello e gli altri organi è da notare per la dottrina della cerebrazione; e cioè dei processi, quando di più o meno immediata riflessione della carica operante, e che si dicono, della spontaneità; e quando di più o meno mediata trasmissione di essa carica, e che si dicono della volontarietà; come vedremo meglio nella trattazione della Parte quarta, sul Volere.

E qui, rimettendo ad altro luogo di considerare ciò che si riferisce ai processi della volontarietà, e fermandoci su quelli della spontaneità, vediamo come la cerebrazione si presenti in una grande varietà di forme, e debbano quindi essere tanto complicate e diverse le accidentalità dello svolgersi del pensiero.

Notiamo in primo luogo la forma di cerebrazione, che chiameremo ultronea. Spesso troviamo emergere nella coscienza una parola, una rappresentazione, un pensiero inusato, che si ebbero sì qualche volta molto tempo indietro, ma si sarebbero ritenuti già per sempre dimenticati; e ciò senza che possiamo renderci conto del perchè della emersione. Spessissimo poi avviene, che ci troviamo avviati in una serie cogitativa incominciata per una cerebrazione spontanea affatto inconscia. E molte volte ancora la mentalità, della quale, anche con qualche sforzo, siamo andati in cerca, non subito apparisce, ma solo dopo un certo tempo, e quando più non ce l'aspettavamo; come a dire che lo sforzo fatto innanzi ha avuto per effetto una certa tensione,

alla quale occorre un certo tempo per produrre il suo esplodere nell'atto cosciente relativo.

E notiamo in secondo luogo la forma di cerebrazione, che potremmo chiamare archeologica, osservabile più chiaramente nel sogno, in certi casi patologici o accidentali di alienazione, o nell'indebolimento senile; ma che in grado più o meno attenuato ricorre anche nelle condizioni ordinarie della coscienza. E intendo di dire di un ritorno della memoria del sentire del pensare di un'epoca da tempo passata, e in modo che, ravvivandosi le disposizioni rimaste di quel sentire e di quel pensare, tace interamente frattanto la coscienza di quello che si è al presente. Analoga a questa specie di cerebrazione è quella che chiameremo alternante, per la quale avviene che l'individuo medesimo si senta ora questa persona ora quella.

E secondo lo stato fisiologico del cervello, o per effetto di un lavoro faticoso, o in forza dello stato generale dell'organismo, o dell'azione di certi farmaci, o per morbo irritativo, o per disordine funzionale, o per cachessia, la cerebrazione è o lenta o rapida, o incoerente o tumultuaria o allucinatoria o caotica, o semplicemente assediata, se così si può dire; come avviene, se uno ha guardato a lungo certe figure o udito certi suoni, che per un tratto è costretto a subire il ritorno continuato di queste figure e di questi suoni: come avviene, se uno ha provato un forte dispiacere o una forte compiacenza, che a lungo se li sente perdurare quale accompagnamento continuato della sua coscienza; come avviene, se uno si è occupato a lungo e intensamente della lettura di un libro in lingua straniera, di un particolare esercizio mentale, che in appresso si sente

rinfrescato nella attitudine per quella lingua, per quell' esercizio; e così via.

E noteremo ancora, come la cerebrazione, pure nell' uomo sano, talvolta è ottusa, confusa, mostruosa, assurda, invece di essere viva, rettamente delineata, esatta, logica. In istato di assopimento e di assenza di impressioni esterne direttive, come nel sogno, può attivarsi un lavoro di rinascenze psichiche più o meno indecise e deformate, e che si seguono e si sovrappongono e si accavallano confusamente, determinando complessi mostruosi e assurdi, ossia difforni dall' ordine dell' esperienza. Ma nella normalità dell' uomo sano e ben desto, e sorretto dalle impressioni attuali massimamente esterne, le rinascenze psichiche scattano più vive, a contorni forti e staccati, e collegate secondo il ritmo giusto della esperienza, pel quale il collegamento riesce, come dicemmo, logico.

E noteremo da ultimo, che colla differenza di complessione tra cervello e cervello (nessun cervello, come nessun individuo, è identico ad un altro) si ha necessariamente anche una rispettiva diversità di attitudine di cerebrazione.

5. Ma dopo tutto poi la cerebrazione, poichè il cervello è un organo solidale con tutti gli altri, e collo stesso mondo esterno, come sopra spiegammo, è sempre indirettamente o direttamente assistita dalla attività di questi. Influisce sulla cerebrazione l' aria che si respira, la temperatura che si sperimenta, la luce e le cose venienti allo sguardo, gli effluvj odorosi fiutati, i suoni che si odono, il senso degli abiti indossati, e così via. Influisce il senso generale del benessere e del malessere del corpo, se questo

è stanco o riposato, se è quello della giovinezza o della virilità o della vecchiaia, se si è digiuni o ben pasciuti, se si ha dormito o no, se si passeggia o si è seduti, se si è soli o in compagnia con altri, e così via. Ciascun organo del corpo sentendosi sempre o distintamente o indistintamente, ogni variazione di stato succedutavi eccita diversamente il cervello. L'impressione, che può perdurare nell'organo del senso, è causa che perduri anche la cerebrazione relativa.

Ma soprattutto poi è da notare questo, che la stessa cerebrazione non si effettua senza che le corrisponda un lavoro fisiologico o meccanico nell'organismo sottostante: e che anzi lo svolgersi intero o impedito, in un modo o in un altro, della cerebrazione stessa, dopo che ha dato la spinta a questo lavoro fisiologico o meccanico, dipende dall'effettuarsi di esso. Aggiungendosi poi, che, determinando questa effettuazione una sensazione speciale di natura, come sappiamo, emozionante, per questa si ha di rimando nel cervello la spinta ad una cerebrazione successiva nuova. E valga a chiarire tutto questo ciò che in altra occasione <sup>(1)</sup> scrissi in proposito. « Molte volte io ho osservato in me stesso nella occasione di dovere tenere un discorso, che, se le mucose della bocca e della lingua, ingrossate per lieve infiammazione, impediscono la facilità solita dei movimenti della pronuncia della parola, e quindi l'impulso cerebrale non ha il suo effetto intero e la parola non si articola nella bocca, sì che non se ne ajuta, per

---

<sup>(1)</sup> Vedi *La scienza sperimentale del pensiero*, Vol. IV di queste *Op. fil.*, n. 16.

eccitazione riflessa dalla medesima, il compimento della espressione nel cervello, l'associazione mentale in corso, o si interrompe, o si svia, o almeno si ritarda: e quindi il discorso non corre come dovrebbe. Così l'ideazione creatrice dell'artista è sostenuta massimamente dai sentimenti, che nascono di mano in mano che procede. Da questi sentimenti, che altro non sono se non le commozioni viscerali, che insorgono per effetto delle idee nascenti nel cervello, e vi riecheggiano con emozioni, che cooperano alla creazione suddetta. Ed è qui anche il segreto del fatto delle passioni. Variano le passioni col variare delle commozioni nelle diverse parti dell'organismo, e a seconda degli atteggiamenti psichici del cervello, che le provocano. E, nascendo nell'organismo, come moti puramente fisiologici, rispondono poi come stati coscienti, nel cielo della psiche, turbandolo più o meno fortemente; come la bufera infuria nel cielo dell'aria, velando colle nubi il sole, che le ha fatte sorgere colla stessa forza de' suoi raggi ».

#### 6. Sognare.

Del sogno dà ragione quanto dicemmo della cerebrazione, quando la si consideri nell'isolamento quasi completo dalle impressioni esterne, col prevalere indisturbato di quelle viscerali e delle ancora perduranti vibrazioni delle cerebrazioni della veglia precedente; e tenendo conto dell'assopimento dell'organo, e della difficoltà azione de' suoi centri, sia fra di loro, sia sulle dipendenze nel resto del corpo; e sì che la ideazione riesca ottusa, confusa, mostruosa; e, difettando la necessaria energia delle normali direttive coordinatrici, incoerente ed assurda, e,

difettando la ossessione inibitrice delle visioni forti, effetto soprattutto della cerebrazione ultronea sopra accennata, e della quale sotto avremo più in particolare da dire.

7. E il fatto del sogno (come analogamente farebbe quello degli stati anormali patologici del cervello) suggerisce delle osservazioni, che molto importano per intendere bene la dinamica della ideazione, e quindi del pensare.

La vecchia psicologia degli spiritualisti riteneva che il pensiero fosse solo dell'anima e che essa per questo fosse originariamente fornita di certe idealità inalterabilmente comunicate, e che ricevesse in sè i fantasmi concreti, quali le erano trasmessi per la via del senso, avendo poi l'attitudine a isolarne gli elementi, astraendoli dal composto loro; e riscontrandoli così, quali fossero ricevuti. E così un dato mentale doveva rimanere sempre quello che una volta si era accampato nella sfera della intelligenza.

Analogamente si pensava anche da quelli che per l'ideazione tenevano conto dell'opera del cervello; i quali, ritenendo ciascun'immagine, ciascuna idea, una individualità a sè, supponevano che venissero ad annidarsi quale in una, quale in altra delle cellule cerebrali, spiegandosi poi la possibilità del numero grandissimo dei pensabili per il numero grandissimo delle cellule, nelle quali potessero essere separatamente accolti; come si spiegherebbe il numero grande di forestieri degenti in un albergo per il numero grande delle stanze del quale sia fornito,

Avrebbe bastato anche solo l'osservazione del fatto dello sfigurarsi delle immagini del sogno per avvertire dell'inganno; poichè l'immagine, che entra già come è

fatta per se stessa nel ricettacolo, sia dell'anima, sia della cellula cerebrale, non può, fin che vi sia, non rimanere quale vi è entrata.

No. Il sogno anch'esso lo insegna. Il dato mentale non entra da fuori già fatto nel cervello, ma è una formazione di esso. E questa formazione non è l'opera di una cellula isolata, ma quella di un complesso di esse. Una mentalità è una specialità di onda cerebrale, più o meno estendentesi nella trama craniale, più o meno composta di varie concorrenti, più o meno normalmente spiegantesi, più o meno alterantesi, per le condizioni diversificate del cervello. Onde anche si vede come si presentino unificati i coefficienti psichici di un atto mentale complesso, e ne sia possibile la combinazione in modi indefinitamente diversi.

8. E un'altra osservazione il sogno ci suggerisce colle già dette sue cerebrazioni ultronee, e dimostrante la insufficienza per la dinamica ideatrice della teoria associazionistica.

Accennammo sopra, al numero 4, alla cerebrazione ultronea, e col tratto che riportiamo. — Spesso troviamo emergere nella coscienza una parola, una rappresentazione, un pensiero affatto disusato, avuti sì una qualche volta tempo indietro, ma che si crederebbe che fossero già per sempre dimenticati; e ciò senza che possiamo renderci conto del perchè di tale emersione. — E in seguito, al numero 6, ricordandola ancora, dicevamo, parlando del sogno, che si ha — difettando la ossessione inibitrice delle visioni forti.

E si capisce. Le psichicità passate, come sappiamo,

rimangono quali disposizioni a riprodursi di nuovo. Il che vuol dire, che, per quanto di intensità diminuita, restano però sempre delle attività, pronte a rinforzarsi, tolte le inibizioni comprimenti (come, tolta la eccitazione della luce nell'occhio, le visioni più o meno confuse, che di continuo vi emergono), e pel semplice rinvigorirsi fisiologico dell'organo o per nutrizione o per irritazione, anche senza l'impulso ridestante, sia intracerebrale, sia viscerale, sia esterno. Che se poi di questa cerebrazione ultronea ci accorgiamo solo qualche volta, come negli esempj indicati al suddetto numero 4, ciò non vuol dire, che avvenga solo allora. In grado molto più tenue è forza ritenere che avvenga di continuo, e che quindi il pensiero cosciente, motivato dalle sensazioni e dalle associazioni da esse promosse, si ricami normalmente sopra un fondo continuato ed inavvertito di cerebrazione ultronea, o, se vogliamo dirlo, sopra un sognare, che si verifichi anche nella veglia e che stia a base sempre anche dello immaginare di essa. Ed è per questo che importava che, per venire a questo immaginare, parlassimo prima del sogno.

9. L'osservazione del sogno ci offre poi anche una prova di più per due delle leggi a più riprese qui accennate della dinamica della psiche: la legge della necessità del concorso delle parti fuori del cervello perchè vi si compia lo immaginare, e la legge del risorgere più o meno vivo, più o meno intero, del complesso autosintetico dell'io.

Difficoltata l'azione cerebrale sui muscoli striati, ossia pei movimenti detti voloniarj degli arti, il sognante si immagina impossibilitato a sottrarsi ad un pericolo, cor-

rendo, saltando, arrampicandosi, respingendo colle sue braccia un assalitore. E ciò perchè non sono sentiti concorrere gli arti paralizzati.

Impigrito per l'assopimento il cervello, il risorgimento del complesso autosintetico riesce incompleto e parziale, e la coscienza dell'io riesce spessissimo quella di un io passato colla dimenticanza di quello presente. Tanto è vero, che la coscienza dell'io non è altro che la presenza attuale di quelle reminiscenze autosintetiche, che si dà che risorgano a produrla.

#### 10. Immaginare.

Nella veglia la cerebrazione è più o meno libera dalle condizioni impeditive, alteratrici e deficienti, che si riscontrano nel sogno (e negli stati patologici dell'organo), concorrendovi l'azione degli organi esterni del senso, e non difettando quella energia direttiva coordinatrice, che sopra accennammo, e della quale diremo in particolare in seguito, trattando del volere; e riuscendo, pel ravvivamento funzionale, più intensa la forza rappresentativa, onde si inibiscono più facilmente i tenui risentimenti perduranti della cerebrazione precedente, e più facilmente si mantengono nella loro forma giusta le insorgenze psichiche, e in accordo colla realtà, che, a motivo della attività dei sensi esterni, séguita ad imporsi al concepimento cogitativo.

Per dare quindi una idea del fatto dell'immaginare, scrissi una volta (1), riferendomi specialmente all'immagi-

---

(1) Nello scritto sul *Fatto psicologico della Percezione*, Parte III, XX (nel Vol. IV di queste *Op. fil.*), nel quale, oltrechè altrove, ampia-

nazione dell' artista, quanto segue : « Un pensiero, che appa-  
risca nella coscienza, è un termine di apprezzamento del-  
l' uomo, come un oggetto, che faccia la sua impressione  
sopra di un senso. L' uomo può trovarlo indifferente, vero  
o falso, buono o cattivo, piacevole o disgustoso, bello o  
brutto. Ne viene che l' uomo si comporta collo stesso suo  
pensiero come con un oggetto materiale, che impressiona  
il senso ; che si ritiene e si accarezza, se è gradito, e si  
rigetta, se non lo è. Colla sola differenza, che, dove, trat-  
tandosi degli oggetti impressionanti il senso, il ritenere e  
il rigettare si fa coll' opera dei muscoli, trattandosi invece  
di un pensiero, il ritenere e il rigettarlo si fa coll' opera  
della attività dell' attenzione. Come un oggetto materiale  
può fare un effetto sul senso del gusto estetico dell' artista,  
così anche una rappresentazione puramente mentale. L' ar-  
tista, alla fantasia del quale sia sovvenuta una rappresen-  
tazione, che faccia un effetto sgradito al suo gusto estetico,  
cerca di liberarsene, come la lingua vuol liberarsi da un  
cibo disgustoso. E il contrario avviene nel caso inverso.  
Una fantasia esteticamente piacevole si coltiva, come si  
rimescola sulla lingua il cibo che le fa piacere. Avendo  
l' artista una fantasia piacevole, più cose possono darsi.  
Può la fantasia essere trovata difettosa esteticamente in  
alcune parti ; e il difetto sentito provoca la integrazione  
conveniente mercè il richiamo di concetti estetici oppor-  
tuni, già posseduti dall' artista in forza della sua educa-  
zione nell' arte. Nel che l' artista fa come il cuoco, il quale,

---

mente è trattato l' argomento dell' immaginare, che qui, stante l' eco-  
nomia della trattazione, è molto compendiosamente considerato e solo  
dal lato della dinamica della psiche.

preparato che abbia un cibo, lo assaggia, e lo trova buono, ma un po' insipido; e allora gli aggiunge un po' di sale. Può la fantasia essere trovata indistinta qua e là; e ciò provoca la integrazione di essa mediante le parti complementari opportune, in modo analogo al precedente. Nel che l'artista fa come il fotografo, il quale aggiunge coll'opera del pennello i tratti non espressi nell'immagine fotografica. Può da ultimo la fantasia essere trovata piacevole al gusto estetico in parte sì e in parte no; e ciò provoca la sostituzione di parti belle a quelle che non lo sono: il che poi può condurre ad una riforma anche totale della fantasia primitiva, per la ragione che le parti nuovamente trovate possono alla loro volta eccitare un richiamo di altre più convenienti, discacciando quelle stesse in grazia delle quali erano state chiamate. E il lavoro mentale può rifarsi più volte, e cioè in fino a tanto che ne sia risultata una rappresentazione adeguata alle esigenze del gusto dell'artista, avido della propria soddisfazione estetica. Nel che succede all'artista come nel processo di perfezionamento di un motore meccanico, che, foggato ad una maniera alla prima, per via di successive riforme riesce alla fine di una forma ben diversa dalla iniziale dello scopritore primo. Che se alcuno osservasse, che il più delle volte l'artista, per correggere, completare, riformare la sua fantasia primitiva, ha bisogno di esprimerla materialmente con un abbozzo fatto in qualche maniera, ciò, anzichè contraddire al nostro asserto (che un dato sorto nella coscienza come che sia si integra per associazione secondo i distinti già posseduti dal pensante), lo confermerebbe. L'artista esprime materialmente la sua fantasia solo perchè l'abbozzo impressio-

nante il senso lo ajuta a rinforzare e a tener ferma la rappresentazione, che nella fantasia fosse non abbastanza viva e troppo fugace, precisamente come il computista, il quale si ajuta colle cifre scritte sopra un foglio di carta, se non gli regge la mente nel fare il conto col solo suo pensiero ».

11. Senza numero, come ben si capisce dalle cose dette intorno alla cerebrazione, sono le forme del processo immaginativo; e non si finirebbe mai, se si volesse ricercarle e descriverle ad una ad una. Qui basti, avendo rilevato la ragione generale del processo medesimo, indicare brevissimamente (occorrendo solo così per lo scopo prefissoci) alcune delle specie più comuni, nelle quali può presentarsi.

Può la serie immaginativa essere di termini, che nel pensante si compongono e si seguono in un dato modo per la prima volta; o essere solamente la riproduzione memorativa di quella che è stata un'altra volta, sia nella stessa persona, sia in un'altra dalla quale si sia appresa.

Può la serie essere di dati di un solo senso, come nella immaginazione musicale, nella pittorica, sculturale, architettonica; o di più sensi coll'accompagnamento dell'espressione verbale, come nella immaginazione poetica, nella scientifica, nella narrativa, descrittiva, dimostrativa, e in quella in generale della conversazione; nella quale si ha il caso di un processo, che in parte ha la sua origine in uno dei parlanti, e in parte è in esso cagionato dalla suggestione altrui. La quale suggestione altrui poi è il massimo fattore nel caso di chi assiste ad uno spettacolo, ad un discorso, o legge un libro. Onde si vede, che l'imparare, o impadronirsi di un insegnamento, è il suggestiona-

mento subito dall'immaginare di un altro, e rivelantesi coi segni, o di parole parlate o scritte, o di disegni, o altri qualunque; e che l'insegnare è questo immaginare, che si fa subire a chi è disposto a riceverne il suggestionamento.

E qui poi viene di fare l'osservazione, che, per l'intento di questa trattazione, è importantissima, che cioè la formazione della psiche, in quanto è una *psiche civile*, è dovuta al magistero della suggestione, per cui l'individuo è condotto, anzi forzato, ad appropriarsi l'immaginare quale è riuscito nella comunità, in cui vive, per l'eredità in essa fissatasi dell'immaginare degli individui precedenti.

12. Può la serie immaginativa effettuarsi, come già è accennato più volte sopra, o per isvolgimento spontaneo e involontario, o per intromissione di sforzo volontario, o alternandosi quel modo con questo: e facilitandosi assai l'un modo e l'altro, per un dato genere dell'immaginare, col ripetersi di esso e col farsi così abituale.

E molto coopera nel processo immaginativo il concorso della parola, o pensata solamente, o anche parlata o scritta. Facilissimamente, anzi il più delle volte inevitabilmente, colla rappresentazione emersa risalta nella coscienza la parola, che la indica: e così l'anello tra una concezione e un'altra è costituito dalla rappresentazione nella sua veste verbale, talvolta perfino prevalendo la forma di questa più che quella della rappresentazione, che rimane così come velata e pochissimo trasparente. E la veste verbale è di grande ajuto nel lavoro immaginativo anche perchè con essa si ha un mezzo più valido, sia per mantenere presente il punto d'arrivo, sia per avere un appoggio pel proseguir-

mento. E il processo può incagliarsi, perchè può ritardare la memoria della parola, che si sente mancare; onde la concezione rimane incerta e indeterminata, e quindi inetta alla provocazione associativa di altre. Ma poi, potendo la concezione richiamare l'uno o l'altro dei diversi sinonimi, che in qualche modo la indicano, così, secondo il caso che si richiami questo o quello, il processo va o per un verso o per un altro, in ragione che il sinonimo presentatosi fa anettere alla concezione più un suo riguardo che un altro. Il che ancor più succede per chi ode un discorso, sia perchè egli non conosca il vero significato della parola udita, sia perchè in generale, fra due che conoscono il significato di una parola, questo non è mai tra i due identico, come non è mai identica neanche la rappresentazione, che si direbbe essere la stessa.

13. Il processo immaginativo può essere da particolare a particolare, sia che i particolari capitino accidentalmente l'uno dopo l'altro, sia che si trovino aggruppati in un tutto indistinto di essi; e il processo così è analitico. Ma può essere sintetico; cioè, o di aggruppare insieme semplicemente in un solo fascio diversi particolari, o di vederli coordinati rispetto a una rappresentazione astratta; o di un genere, trattandosi di coesistenze, o di una legge, trattandosi di successioni. E può essere inoltre alternativamente ora analitico ora sintetico.

E ciò che si dice, l'indagine, non è altro che un processo di immaginazione quando analitico e quando sintetico; un processo che può avere per risultato, oltre il semplice fatto della catena rappresentativa, anche quello dell'indo-

vinare, dell' inventare, dello scoprire. Indovinare — quando, emergendo nella immaginazione nuova attuale, rispetto allo schema generale dell' esperienza, una lacuna, si è suggeriti a colmarla da una analoga immaginazione passata più compiuta ripresentantesi. Inventare — quando, in vista di un lavoro da farsi, si richiamano per confrontarli con esso quei mezzi che si credono adatti a produrlo, e finalmente ci si incontra colla rappresentazione di quello che soddisfa all' uopo. Scoprire — quando, in una serie immaginativa, balena inaspettatamente una rappresentazione, che ne è la chiave logica, ovvero la completa.

E gioverà, ad illustrare ciò che qui è detto, riportare una pagina che io scrissi un' altra volta <sup>(1)</sup> in un lavoruccio contenente molte osservazioni in ordine al presente argomento dell' immaginare. « La naturale inclinazione, avvalorata dal lungo esercizio, anche inconscio (e in grandissima parte lo è sempre), in ordine a una data specie di lavoro mentale, fa che un' avviamento psicologico finisca ad essere predominante nel mondo della coscienza, e come una vera ossessione di essa, e prontissimo a rifarsi (arricchendosi intanto poi anche di nuovi dati, di nuove applicazioni, di nuove vedute e divinazioni) alla minima occasione eccitatrice, anche a quella che sembrerebbe la più lontana e il più delle volte inavvertita, e polarizzandosi sempre in modo nuovo, come porta il caso, sempre variato, del risorgere: onde poi una formazione emersane va diventando sempre più polimorfa, assumendo tanti aspetti, tanti

---

(1) Nella pubblicazione col titolo *Il meccanismo dell' intelligenza e la ispirazione geniale*, numero 13 (vol. VIII di queste *Op. fil.*).

atteggiamenti, tante guise di disporsi e di snodarsi, quante sono le insorgenze dei pensieri collaterali, quanti i concerti dei sentimenti impellenti, quanti i ritmi dei moti ridestati negli organi, quanti i fatti esterni, che si dà che si sperimentino, quante e quali le intermittenze delle attività cerebrali e viscerali impegnatevi. E nell' uomo di genio, che è tale per la capacità e la tempera e la predisposizione associativa speciale e privilegiata degli elementi cerebrali e di quelli viscerali, appassionati anche in modo morboso, il predominio suddetto lo mantiene in uno stato quasi allucinatorio, onde la formazione che lo occupa, e fa che vi sia assorto, e vi persista con paziente ed invitta costanza di riflessione, gli dura viva nella mente anche senza la stimolazione attuale del senso; e sì che egli se ne compiace, rifuggendo, nella solitudine della sua estasi. da ogni cosa che ne lo distraiga, e godendo di palleggiarla, di vedersela danzare davanti nella sua fantasia, col miraggio incantevole della sua iridescenza, onde si presenta in forme sempre nuove *come augelli surti di riviera... fanno di sè or tonda or altra schiera* (*Par.*, XVIII, 73, 75). A questo mi faceva pensare il Poeta, leggendone là dove dice: *è color dell' erba, che viene e va, e quei la discolora. per cui ell' esce dalla terra acerba* (*Purg.*, XI, 115-117). E là dove dice: *ed ecco intorno, di chiarezza pari, nascere un lustro sopra quel che v' era, a guisa d' orizzonte che rischiari* (*Par.*, XIV, 67-69). E là dove dice: *e mischiâr lor colore; nè l' un nè l' altro già pareva quel ch' era* (*Inf.*, XXV, 62-63). E così, travolgendosi per tante guise la prospettiva mentale, viene poi una volta il momento di una visione nuova inaspettata, *come fuoco di nube si disserra*

(*Par.*, XXIII, 40), di una somiglianza o di una analogia impreveduta, di un rapporto prima mai non apparso, di una conseguenza imprevista, di una novità di cosa o di effetto, che attrae e discaccia il consueto fattosi già noioso, di una combinazione non mai prodottasi innanzi, di una integrazione nuova, della emergenza chiara e distinta di una forma recondita e trascendente prima involta e ai più inafferrabile, possibile così alla mente privilegiata, quando, come dice il Poeta, *peregrina più dalla carne e men da' pensier presa alle sue vision quasi è divina* (*Purg.* IX, 16-18), A questa mente privilegiata, che è come l'occhio armato del telescopio e del microscopio per discernere nell'invisibile vicino e lontano ».

#### 14. Riflettere.

Dicemmo sopra, al numero 4, della cerebrazione, che sia, ora spontanea, ora volontaria. Ed è per questa seconda che si ha il Riflettere, pel quale il lavoro mentale si accompagna con quel senso speciale del Volere, del quale tratteremo in particolare a suo luogo in seguito.

Sotto due aspetti è da considerare il fatto del Riflettere: quello di trattenere e di imperniare il lavoro immaginativo intorno ad una data cerebrazione, e quello di dirigerlo elettivamente in un dato senso, e cioè in quello che si dice, il senso voluto.

Ed è ovvia la spiegazione del fatto del Riflettere nel suo aspetto primo suddetto. Come una cerebrazione forte, mettiamo per una sensazione viva provocata da uno stimolo presente, o per uno stato viscerale acuto, o per un'idea di insolita luminosità, perdurando un certo tempo, è causa

che ad essa si arresti l'immaginare, così fa la carica, come al numero 4 l'abbiamo chiamata, del centro in azione del Riflettere.

E per l'aspetto secondo già detto del fatto del Riflettere si ha la spiegazione, considerando l'azione cerebrale analoga sopra i diversi organi del corpo. Vediamo qui, in primo luogo, che la carica, che dicemmo, si va a concentrare in quel nucleo cerebrale, che comanda ad una certa regione dell'organismo e ad un certo ordine di muscoli o di glandole. E lo stesso è da ritenere anche quanto al Riflettere; che cioè la carica psichica sua si fissi in quel centro che comanda specificamente ad un certo ordine di cerebrazione. In secondo luogo, quanto al corpo, l'esperienza fatta di certi movimenti produce una memoria organica distinta della corrispondenza tra il centro cerebrale e la innervazione speciale relativa ai movimenti medesimi, e alla combinabilità loro pei diversi effetti, una memoria, che si va sempre più rinforzando colla ripetizione degli atti, che diventano per tal modo abituali.

E lo stesso è da ritenere della corrispondenza, che può divenire abituale, tra un centro di riflessione e le specialità di funzioni cogitative, che vi siano coordinate. E scrissi un'altra volta <sup>(1)</sup> in proposito di questo: « Come con l'esercizio si apprende fisiologicamente l'arte di individualizzare i movimenti dei diversi fasci muscolari, così pure coll'esercizio si apprende psicologicamente l'arte di individualizzare i pensieri ricorrenti insieme nelle insorgenze sempre molto complesse della coscienza ».

---

(1) Nel discorso col titolo: *La Scienza sperimentale del Pensiero*, 11, 12, (Nel Vol. VI di queste *Op. fil.*).

E, data la detta corrispondenza abituale, si spiega pure come il senso del Volere nel Riflettere appaia il senso di volere un dato effetto, o un dato fine, come si suol dire. La montatura, o la carica, come volemmo anche dirla, del centro riflettente è per l'intensificarsi di una certa tensione in precedenza del suo risolversi, il senso della quale può essere distintamente avvertito; e, per l'abitudine della corrispondenza, più o meno súbito, più o meno distintamente, gli si deve accompagnare anche la previsione dell'esito, come movendo volontariamente un piede.

#### 15. Ragionare.

Colla Cerebrazione si può avere la Immaginazione; con questa la Riflessione, e quindi il Ragionamento, nel quale si compie ciò che si dice il Pensare. A lungo del Ragionare ho scritto nel mio libro col titolo *La Ragione* <sup>(1)</sup>; qui ne dirò, e brevemente, solo quanto occorre per l'assunto speciale di questa trattazione.

Abbiamo indicato sopra, sulla fine della precedente Parte seconda, in quali condizioni debba essere la rappresentazione perchè sia evidente, certa, vera. Ora il Ragionare consiste appunto in quella forma dell'Immaginare e del Riflettere, per la quale si ottiene che la Rappresentazione risulti e appaia evidente, certa, vera.

Per la immaginazione, o si riprende il contenuto di una rappresentazione indistinta, sciogliendolo distintamente negli elementi componenti, o si crea un complesso nuovo di rappresentazioni, che la immaginazione evoca, per formarlo, dal fondo dei dati psichici anteriormente per vie

---

(1) Inserito nel Volume VI di queste *Op. fil.*

diverse acquistati. Esempj del primo caso sarebbero, che, avendosi la rappresentazione indistinta dell'uomo, la si sciogliesse distintamente negli elementi componenti, uomo e mortale, indicando la composizione di essi, quale è data dalla rappresentazione indistinta, col giudizio (come si volle chiamarlo), l'uomo è mortale: e, avendosi la rappresentazione indistinta Pietro, la si sciogliesse distintamente negli elementi componenti, Pietro, uomo, mortale, indicando la composizione di essi, quale è data dalla rappresentazione indistinta, col sillogismo (come si volle chiamarlo), l'uomo è mortale, ma Pietro è un uomo, dunque Pietro è mortale. Esempj del secondo caso sarebbero, che, immaginando prima una carovana e poi insieme il suo trovarsi in un viaggio all'equatore, in seguito immaginassi il caldo e la sete degli uomini e dei cammelli che la compongono, e, immaginando prima una catasta di legna e poi l'appressarsi ad essa di una persona con una face accesa, che essa le applicassè, in seguito immaginassi il nascere di un incendio e in fine, per questo, l'incenerimento della catasta.

Ora il rifacimento del primo caso e la creazione del secondo sono immaginazioni, che sono ragionamenti; e immaginazioni fatte con più o meno di spontaneità, con più o meno di deliberazione volontaria. E l'immaginare del ragionamento, per essere evidente, certo, vero, esige, primo, che la rappresentazione indistinta così rifatta abbia in sè le condizioni da noi già indicate alla fine della suddetta Parte seconda per essere evidente, certa, vera: secondo, che il rifacimento risulti ed apparisca conforme alla rappresentazione indistinta stessa: per la qual cosa è neces-

sario, che, insieme colla immaginazione del rifacimento, persista nella coscienza la rappresentazione indistinta a testimoniare e a garantire la evidenza, la certezza, la verità di quella rifatta. E il ragionare della creazione, per essere evidente, certo, vero, esige, primo, che l'immaginazione, in cui consiste, corrisponda a un ritmo mentale evidente, certo, vero; secondo, che questo si presenti insieme nella coscienza a testimoniare e a garantire quella evidenza, certezza, verità.

16. Rappresentando, affermando, intendendo, riferendosi ha la *cognizione*, come dimostrammo nella precedente Parte seconda; si ha la cognizione, che, date le condizioni richieste e da noi là indicate, può essere evidente, certa vera. Immaginando e riflettendo, si può anche ragionare; e con questo non si fa altro, se non *riconoscere* (come è dimostrato nel mio libro sopra ricordato sulla Ragione, e come qui ripetemmo) ciò che per la rappresentazione affermata, intesa, riferita, già era *conosciuto*.

17. Il ragionamento poi può essere di un logismo semplice rispecchiante distintamente una mentalità indistinta limitata, come è negli esempj sopra addotti; o può essere di una catena, anche indefinitamente lunga di tali logismi, fatti seguire nell'intento di rappresentare distintamente, non solo le singole mentalità limitate corrispondenti, ma anche il nesso, che può essere tra l'una e l'altra, fino all'ultima, alla quale il ragionamento complesso arriva. E in questo caso, non tutti gli anelli della catena d'ordinario sono ugualmente formulati colla regolarità della distinzione del ragionamento propriamente detto, ma se ne

introducono spesso anche di quelli, che ritengono ancora della enunciazione confusa ed entimematica della rappresentazione indistinta.

Come ben si capisce, la probabilità della legittimità logica del ragionamento così complesso, e quindi della affermazione alla quale arriva, decresce in ragione della sua lunghezza e complicazione; in primo luogo, a motivo degli anelli entimematici introdotti, che non hanno per sè la evidenza di quelli regolarmente formolati, e in secondo luogo, pel difetto possibile quanto alla continuità tra anello e anello, sia perchè ne manca qualcuno, che dovrebbe esserci, sia perchè il nesso è fallace, non corrispondendo alle esigenze della percezione e del ritmo della esperienza, ovvero, essendo supposto quando manca in realtà, o è quello che non può servire, essendo lo stesso dato del quale si va in cerca.

18. Dopo tutto adunque l'imperativo logico nel pensiero è il dato sperimentale, sia diretto della esperienza singola, sia indiretto del ritmo comune della esperienza medesima; questo dato sperimentale, che apparisce per mezzo della sensazione, e per essa si afferma, e si fissa nella sua riproducibilità, e si continua in formazioni sempre più complesse e variate, e abituali, e anzi costituzionali della psiche; in quelle generalità insomma, o principj, che si intuiscono e non si dimostrano, essendo poi il fondamento per dimostrare; e che dissimulano la loro provenienza empirica, e per ciò dalla filosofia tradizionale si attribuiscono alla facoltà trascendente dell'intelletto, onde si vollero sottratte al dominio della psicologia e relegate in quello chimerico della metafisica.



## PARTE QUARTA (1)

---

### VOLERE

---

#### I.

1. Fin qui dicemmo della mentalità nel suo aspetto intrinseco, di forma della coscienza: ora dovremo dirne in quanto è una forza estrinsecamente operatrice; e nei suoi tre momenti del Tendere, del Risolvere, del Fare.

#### 2. Tendere.

Da un punto sensibile sia esterno sia interno dell'organismo la eccitazione prodottavi da uno stimolo si diffonde lungo la fibra nervosa centripeta attinente, e si porta alla cellula nervosa centrale; e da questa si *riflette* lungo la fibra nervosa centrifuga, che ne proviene, e arriva all'organo, nel quale essa finisce, determinandovi un lavoro fisiologico-meccanico. Ed ecco lo schema astratto più sem-

---

(1) Già pubblicata nel fascicolo novembre-dicembre della *Rivista di filosofia e scienze affini*, meno un lungo tratto qui aggiunto.

plice, esternamente constatabile, del funzionamento dell'animale fornito di sistema nervoso distinto.

Fra le fibre centripete afferenti e quelle centrifughe efferenti può trovarsi un centro costituito da più cellule nervose tra loro in comunicazione, e che faccia parte della massa cerebrale e sia quindi in relazione cogli altri centri nervosi di essa; e conseguentemente colle fibre efferenti che ne dipendono. E in modo, primo, che la riflessione, sia collaborandovi in vario modo diverse delle cellule del centro medesimo, sia soccorrendo o positivamente o negativamente anche il concorso multiforme degli altri, si produca in ragione del numero e della qualità loro; secondo, che la riflessione stessa si diffonda anche alle fibre efferenti in dipendenza da un centro diverso da quello prima eccitato dalla azione centripeta. Ed ecco lo schema astratto, esternamente constatabile, del funzionamento più complicato dell'animale fornito di cervello.

Nel centro nervoso cerebrale così indicato si mantengono più o meno le virtualità riflessive rimaste dalle eccitazioni precedenti; queste virtualità, che possono chiamarsi, la sua memoria. E così la riflessione non avviene solo in ragione della eccitazione attuale delle fibre afferenti, ma anche in ragione delle eccitazioni precedenti.

Ma poi il funzionamento centrale riflessivo, o in ragione della eccitazione presente, o in ragione delle eccitazioni passate, può essere con una rappresentazione cosciente (le fenomenalità psichiche, delle quali parlammo nelle Parti precedenti di questa trattazione), e sì che il lavoro fisiologico-meccanico conseguente stia alla detta rappresentazione cosciente come ciò che vien dopo a ciò che è prima.

E con questo si presenta la questione, se ciò che così è prima, ossia la suddetta rappresentazione, si possa chiamare, o no, la *causa* o la forza operatrice di ciò che dicemmo venir dopo, che sia quindi, o no, un *effetto* suo.

3. In più modi si è tentato di rispondere alla questione.

Il modo più antico (se non primitivo), più radicato, più comune, è questo, che tra l'apparato afferente e quello efferente stia di mezzo la sostanza spirituale dell'anima, la quale, influenzata dall'apparato afferente in eccitazione, determini per virtù propria il fenomeno fisiologico-meccanico della riflessione, regolandosi nel far ciò col dettato della cognizione, che sia privilegio suo esclusivo. Già in passato apparve agli stessi spiritualisti la inconcepibilità della azione qui supposta dell'apparato materiale afferente sulla sostanza spirituale dell'anima, e della azione di questa sulla materialità dell'apparato efferente; e tanto che si indussero a immaginare il miracolo dell'intervento occasionale della divinità, o quello di un'armonia prestabilita nella creazione. E a ciò si deve aggiungere, primo, che la sostanza spirituale dell'anima è un presupposto metafisico scientificamente ingiustificabile; secondo, che la continuità sperimentale dei fenomeni risulta e si giustifica indipendentemente dalla intromissione, d'altronde inconcepibile, della sostanza spirituale medesima.

Esclusa nel naturalismo poi prevalente fra gli scienziati la dottrina spiritualistica su esposta, si passò a ritenere, che la continuità causativa fra l'azione centripeta e la centrifuga non fosse se non la materiale fisiologico-meccanica, e che la rappresentazione, apparente tra quella

e questa, fosse semplicemente un accompagnamento senza nessuna sua propria efficienza, un puro, inattivo e inutile epifenomeno. Ma neppur questo è accettabile. Come nella serie dei fatti biologici un fenomeno non può prodursi senza la sua ragione nella serie medesima, così una volta prodottovi, non può non avervi le conseguenze richieste dal suo esservi, e quale è risultato. E in effetto l'attività volontaria umana si trova assolutamente inspiegabile, se non si tien conto dei processi ideativi come tali, che ad essa presiedono. E la difficoltà accampata a sostegno della dottrina dell'epifenomeno, di connettere il lavoro fisiologico-meccanico riflesso colla psichicità della rappresentazione, è quella stessa che si trova per connettere l'epifenomeno psichico col lavoro fisiologico-meccanico afferente, che si ammette che lo produca. E così, sostenendosi che la rappresentazione non può essere causativa, si viene poi a dover concedere, che non può neanche essere causata, e quindi, o sia un miracolo, o non sia affatto, contrastando qui alla esperienza, che assolutamente non lo permette.

E in un altro modo, escluso ancora l'intervento della sostanza spirituale dell'anima, si tentò di sciogliere il problema. Nella rappresentazione cosciente, si disse, si ha la intuizione della energia che domina nel nostro essere, la quale è di natura appetitiva e percettiva e quindi mentale; in modo così che i fatti di coscienza non sono dei riflessi senza azione propria, ma sono al contrario le forme coscienti di una attività dominante nel mondo intero. « Il pensiero, scrive A. Fouillée <sup>(1)</sup> è una rivelazione della e-

---

(1) *L' évolutionisme des idées-forces*. Paris, 1890, Pag. XCIII e XCIV.

nergia mentale e non della inerzia mentale. Esso è tutt'altro che una illuminazione; e, se si vuole cercare un paragone nel dominio della luce, bisogna dire piuttosto che le idee costituiscono dei centri di luminosità e di forza analoghi alle stelle dei sistemi astronomici, nei quali la forza, in pari tempo illuminante e movente diffusa nell'universo, si concentra, irradia operando, opera irradiando, tende ad attirare tutto a sè; e il mondo, finalmente, si trova attirato là dove si è accumulato il più della forza col più della luce. « In sostanza, con questa dottrina si fa una sostantivazione metafisica della forza, e precisamente di quella specialità di essa, che si pensa nel concetto della mentalità umana, facendone poi anche in fine l'essenza stessa di tutto ciò che è; mentre positivamente non si può affermare se non che la mentalità è non altro che un fenomeno osservabile come tale, e un fenomeno dato solamente nel fatto particolare della coscienza umana.

4. Ben altro dai suddetti è il modo, col quale alla questione in discorso risponde il positivista.

È fenomeno fisiologico-meccanico quello della afferenza e della cerebrazione centrale venutane; è fenomeno psichico quello della rappresentazione conseguente; è di nuovo fenomeno fisiologico-meccanico quello della efferenza relativa; e questo in corrispondenza coll'atteggiarsi della rappresentazione suddetta. Non può mancare, secondo che ci dà l'esperienza non mai smentita, l'effettuazione del fenomeno psichico rappresentativo, quando si dia nelle condizioni dovute il precedente fenomeno fisiologico-meccanico della afferenza e della cerebrazione. Questo adunque nella serie

del farsi è il termine causativo, e quello è il termine di effettuazione. Viceversa, non può mancare, secondo che ci dà l'esperienza non mai smentita, l'effettuazione del fenomeno fisiologico-meccanico della efferenza, quando si dia, nelle condizioni dovute, il precedente fenomeno psichico della rappresentazione; anzi le particolarità del fenomeno fisiologico-meccanico effettuato sono in corrispondenza colle particolarità del fenomeno psichico precorrente, e sì, che il non avverarsi di queste importerebbe il non avverarsi di quelle. Dunque nella serie causativa pensabile del farsi il termine causativo qui è il fenomeno psichico, e quello di effettuazione, dal psichico dipendente, è il fenomeno fisiologico-meccanico. Ed ecco che risulta così il carattere di causativo al fenomeno psichico per rispetto al fenomeno di efferenza con quella stessa ragione, colla quale sempre la mente intende e stabilisce il rapporto di causa ed effetto; cioè, non riferendosi alla sostanza o alla essenza, che non si conosce, ma alla successione sperimentalmente immancabile del fenomeno al fenomeno.

5. Nè a ciò si può opporre l'argomento degli spiritualisti, ripetuto anche fuori di essi, della inadeguatezza fra psichicità e materialità, onde riesca inconcepibile, anzi assurdo, l'agire dell'una sull'altra. Qui non c'è altro che un pregiudizio, dipendente dalla immaturità scientifica della filosofia tradizionale. In sostanza, è una formazione di sensazioni, tanto ciò che si dice, la psichicità, quanto ciò che si dice, la materialità: e così, in quanto formazioni di sensazioni, l'una e l'altra sono omogenee. E l'opposizione tra l'una e l'altra è solo in quanto la prima è delle sen-

sazioni coordinate nella autosintesi, che non importa relazioni spaziali, e quindi costruisce la sostanzialità senza di esse, come la psiche del cieco costruisce il corpo senza i colori; e la seconda è delle sensazioni coordinate nella eterosintesi, che importa quelle relazioni e quindi le fa entrare nella sostanzialità costruita.

La trascendenza quindi fra la sostanzialità autosintetica (psichica) e la eterosintetica (somatica) non è altro che il differenziarsi nella medesima psiche del gruppo delle fenomenalità delle sensazioni interne dal gruppo delle fenomenalità delle sensazioni esterne: e non è il contrasto volgarmente ritenuto delle due cose metafisicamente opposte della materia e dello spirito. Ciò non avverte il materialista e non avverte l'idealista. E così il primo deve considerare epifenomeno della materia il fenomeno psichico, e il secondo deve considerare epifenomeno dello spirito il fenomeno fisico: valendo per tal modo la tesi di questo a confutare la tesi di quello. Vedendo il materialista continuarsi il fisico della afferenza col fisico della efferenza, per lui il dato psichico sfuma, come una inutilità. Alla sua volta, vedendo l'idealista (e fino da Anassagora) la efferenza inspiegabile senza il dato psichico del concepimento dell'ordine, della scelta, della finalità, colla stessa ragione per lui (Platone, Hegel, il volontarista, quello delle idee-forze) la mentalità è il vero ed unico causativo, la vera ed unica realtà, e il dato fisico, che, come tale, non può venirne, sfuma nella vanità della mera apparenza.

II. (1)

1. Niente epifenomeno, nè per l'una nè per l'altra parte; ma assoluta unità e continuità di formazione e di azione somatico-psichica, e secondo che dicemmo fino dal principio, che *dall'ovo si sviluppa l'animale in tutti i suoi organi, in tutte le sue funzioni.*

La serie dei momenti dinamici della detta evoluzione formativa è ciò che si dice, la vita; la quale, per conseguenza, è nello stesso tempo funzione somatica e psichica. Solo per astrazione la funzione psichica vi si distingue; e solo per astrazione si distingue in questa il Sentire, il Conoscere, il Pensare, il Volere. Tutt'uno colla vitalità sono il lavoro fisiologico e quello cogitativo. Tutt'uno in questo sono le suddette sue quattro forme, in esso solo astrattamente, come dicemmo, distinguibili.

Tutto ciò emerge dalle cose dette precedentemente; ma mi permetto (interrompendo con questo Articolo il ragionamento avviato e adducendo un esempio particolare) qualche nuova considerazione, atta, completandole, a renderne più evidente il significato.

2. Di un dato identico cibo più persone concepiscano ad un certo momento, come si dice, l'idea. E si intende generalmente, che questa sia la medesima in tutte, e come se ciascuna persona guardasse allora una identica copia fotografica di un dato oggetto. E l'intendere così è un

---

(1) Articolo aggiunto per intero in questa ristampa.

errore, come si può ben capire da quanto, trattando del Conoscere, sopra s'è detto della composizione delle rappresentazioni dell'adulto in ragione delle esperienze particolari diverse di ciascheduno. Nè servirebbe che si dicesse, valere l'osservazione solo pei dati concreti, e non per le idee astratte, delle quali tante volte ne' miei scritti mostrai la formazione per composizione più o meno accidentale, e che appariscono diversificarsi anche dalla stessa denominazione che, da una lingua all'altra, si presenta ben diversa, in quanto qui è da una radice e là da un'altra, qui è una voce verbale e là è un sostantivo colla desinenza della generalità, qui è parola maschile e là è femminile, e via dicendo, come quando dico, in italiano, Moto, in tedesco, Bewegung. Una idea, in una parola, è una formazione vitale, che in ogni persona è diversa, pure colla somiglianza generica della specie: diversa, come la taglia del corpo, la fisionomia, la forma precisa di ogni viscere, e quella della rete dei vasi e dei nervi. E basterebbe questo per mostrare quanto sia ingenua la credenza, si può dire universale, delle idee, che siano dei tipi che in ciascuno piovano ad esservi veduti, come sono in se stessi, e i medesimi per tutti; e non delle formazioni, che riescono secondo le esigenze di ogni organismo, subendovi col tempo quelle medesime alterazioni, che, col tempo, vi subiscono le figure anatomiche, e insomma tutti gli apparati e i prodotti della vita.

Ed erroneamente pure in generale si crede, che l'idea, mettiamo questa del cibo qui indicato, riapparisca, quando se ne ha di nuovo coscienza, già fatta nella sua intrezza, come se venisse fuori dal ripostiglio speciale della psiche

(riaffacciandosi, come dicono, sulla soglia della coscienza) indipendentemente dal lavoro vitale universale, che la ricostruisca in quel momento. Il riprodursi di un'idea è come il riprodursi di un atto vitale qualunque, mettiamo di quello dello starnuto. È il lavoro vitale di quel momento, colla sua serie di momenti di farsi; e diverso, secondo la diversità delle persone, secondo la condizione generale dell'individuo e il concorso, or più di quà or più di là, degli organi in azione a dare questo prodotto.

3. Ed erroneamente ancora in generale si crede, che l'idea, mettiamo di nuovo questa del cibo qui ricordata, pure rifacendosi a parte a parte e da momento a momento, come qui è detto, risulti però soltanto di elementi già posseduti e associati a comporla, e senza variarsi per l'assunzione di elementi nuovi, allora allora introdotti per l'azione vitale nel momento dominante.

E si badi bene a questo, che ha una importanza psicologica di essenziale importanza, e soprattutto serve alla dimostrazione presente. Notando poi che l'osservazione, che qui si ha di mira, si può fare analogamente, sia scorrendo di un atto fisiologico, che non succede se non essendo in pari tempo psicologico, sia scorrendo di un atto psicologico, che non succede se non essendo in pari tempo fisiologico; poichè atto vitale è il primo e atto vitale è il secondo; e nella realtà l'atto vitale è sempre insieme l'uno e l'altro; e non solo quel certo atto vitale speciale, ma insieme tutta la vitalità dello stesso momento.

Per l'atto fisiologico prendiamo ad esempio una respirazione. Quella che si verifica in una data persona in un

dato momento non è l'atto schematico, che può descrivere, come tipo della respirazione, il fisiologo. Questo atto schematico o tipo generico della respirazione si spiega colle disposizioni generiche, o memorie, come possiamo anche chiamarle, degli apparati della respirazione; con queste disposizioni o memorie, che possiamo su per giù riscontrare per ogni atto respiratorio, e come l'essenziale di esso. Ma nel caso particolare l'atto si diversifica sempre immanabilmente e infinitamente per le particolarità di disposizioni effettuantesi di momento in momento: lo stato preciso dei polmoni, lo stato preciso delle innervazioni, che li governano, la qualità precisa dell'aria respirata, il concorso volontario, o altra causa più o meno istintiva, che faccia più larga o più ristretta, più lunga o più breve la respirazione: e così via per mille altre maniere, onde una respirazione, per le ragioni delle efficienze accidentali del momento, è sempre diversa da tutte le altre infinite fatte da un uomo in vita sua. Aggiungendo poi che la diversità si complica ancora, perchè l'atto respiratorio si verifica, non isolatamente nell'organismo, ma di conserva con tutti quegli altri atti che in esso contemporaneamente si compiono; come una ruota nella macchina in movimento, che si muove mentre si muovono tutte le altre. Aggiungendo, in fine, che per tutto ciò che osservammo l'atto respiratorio si accompagna sempre col senso di esso, che quindi si modifica col modificarsi della respirazione, la quale non può esistere con tutti i suoi accidenti senza che non ne esista il senso come da questi viene a determinarsi.

E, quanto all'atto psicologico, per questo prendiamo il nostro esempio dell'idea di un dato cibo. Schematica-

mente possiamo figurarcela costituita dalle sensazioni in passato ricevute dal cibo medesimo; da queste sensazioni rinascenti insieme con le disposizioni organiche fissatesi in forza degli esercizj passati; precisamente come le disposizioni, onde si compongono in una funzione sola gli atti, per cui si riesce a compiere una respirazione. Ma anche qui, come notammo per la respirazione, quante novità a determinare l'idea, che effettivamente in un dato momento si ha! Le condizioni attuali somatico-psichiche dell'individuo fanno sì, che l'idea susciti al momento delle eccitazioni fisiologiche speciali, onde l'idea si accompagni e quindi si componga con sensi nuovi di aggradimento o o di nausea, e conseguentemente con movimenti organici relativi, sicchè l'idea di quel momento riesca affatto diversa dalla ordinaria, e insomma da tutte quelle altre infinite che altre volte se ne ebbero. Insomma, sempre elementi nuovi, che si producono nel momento del ripresentarsi della idea vecchia; elementi determinati da condizioni somatiche; elementi, che, riformandola così nuovamente, hanno il loro eco nello stato somatico generale.

E si constata con questo che, come la funzione fisiologica non esiste se non è contemporaneamente quella psicologica, così la funzione psicologica non esiste se non è nello stesso tempo quella fisiologica: in una parola, l'atto vitale del momento, che è tanto somatico quanto psichico, tanto psichico quanto somatico.

E tanto l'idea del cibo in discoso, che riesce come abbiamo veduto, non è un singolo a sè uscente, come vi stesse già preparata, da un ripostiglio psichico ad hoc, che è poi anche tutta a sfumature attorno, una volta con-

tornata in un modo, un'altra in un altro, e sempre poi coll' accompagnamento più o meno avvertito (come già sopra tante volte dicemmo) di tutta la psiche dell' individuo, che è quanto dire della vitalità universale vigente in quel momento, e come coscienza e come attività fisiologica.

4. Tutta la psiche dicemmo: e ciò in tre modi è da intendere, come porta e lascia capire anche tutta la nostra precedente trattazione.

Il primo modo è quello or ora accennato dell' accompagnamento, per quanto sfumato, ad ogni insorgenza psichica, di tutta la psiche dell' individuo.

Il secondo è quello, che ogni insorgenza psichica, come dicemmo in particolare nella Parte Seconda al numero 17 dell' Articolo II, è conoscenza, è sensibilità, è sentimento, è appetito, è volere.

E qui, approfittando dell' esempio addotto dell' idea del cibo, credo opportuno di valermene a illustrare in modo particolare, per mezzo di esso, la dottrina a lungo trattata nella Parte Prima di questo lavoro della identità della sensazione con ciò che si dice il Sentimento.

Quando uno dice, l' idea di un cibo, intende d' ordinario, non quella che realmente si effettua in un certo momento, come sopra spiegammo, ma una astrazione da ciò che è in effetto. Intende, cioè, gli elementi di essa forniti dalla vista e, se si vuole, anche l' integrativo della sua proprietà nutritiva. Ed è così che rimane molto scolorita sentimentalmente, e tanto da apparire spoglia affatto di ogni forma di emozionalità. E se ne conchiude, che si può avere l' atto psichico rappresentativo senza il senti-

mento, onde questo sia da credere altra cosa da esso. E non si bada qui, che tutto ciò dipende dalla astrazione mentale introdotta; da questa astrazione, onde si prescinde dall'elemento realmente esistente nella ideazione effettiva (come sopra dimostrammo) del sentimento, anzi di una molteplicità di sentimenti, di tanti, cioè, quanti sono gli atti sensitivi che occorrono (come facemmo vedere) nel concepire l'idea. E si è indotti alla detta astrazione, perchè non si bada ai concepimenti singoli variati dell'idea medesima, ma solo a ciò che hanno di comune i molti e diversi ricordati di essi. Ma poi anche la stessa astrazione non è vero che resti del tutto senza sentimento, poichè gli stessi dati visivi ne sono poco o tanto forniti, e solo qui si tratta, che in confronto cogli altri impallidiscono sì da parere che non esistano, come, quando si hanno due dolori contemporaneamente dei quali l'uno sia assai più forte dell'altro, questo si perde di vista come se non esistesse.

Il terzo modo finalmente è quello della medesimezza in fondo degli atti, che, per astrazione, si distinguono siccome Sentire, Conoscere, Pensare, Volere. Chi sente rappresenta e quindi conosce, chi conosce associa e quindi pensa, chi pensa muove e quindi vuole.

In una parola, per conchiudere questo Articolo II, come Sentire, Conoscere, Pensare, Volere sono infine sempre tutti nella funzione psichica, a quel modo che Nervosismo, Respirazione, Circolazione, Assimilazione sono sempre tutti nella funzione fisiologica, così di nuovo la funzione psichica è insieme sempre con quella fisiologica; insieme quella e questa come due semplici aspetti: (là nell'Autosintesi qui

nell' Eterosintesi) dello stesso *atto vitale*: a quel modo che il Risplendere e lo Scaldare sono non altro che due aspetti diversi dello stesso essere della fiamma, nella quale, come nella vita il vegeto organismo, si va consumando l' acceso carbone.

### III.

1. E riprendiamo ora, dopo la lunga parentesi del precedente Articolo II, il nostro ragionamento di prima.

Come già sappiamo, il centro cerebrale, del quale dicemmo al precedente numero 2 dell' Art. I, è, per un verso, in relazione cogli apparati terminali, sia esterni sia interni, dell'organo speciale del senso e delle fibre nervose afferenti, che ne partono; e, per un altro verso, è in relazione cogli apparati intimi dipendenti delle sue fibre efferenti e degli organi distinti, ai quali esse vanno. E nel medesimo tempo il centro cerebrale suddetto è in relazione con altri centri dello stesso cervello, e quindi, in modo mediato, cioè per la detta relazione con questi, sia diretta sia indiretta, cogli apparati terminali ed intimi ad essi attinenti.

E nel centro cerebrale medesimo, secondo ciò che pure dicemmo, in molti modi può essere la disposizione alla sua operazione riflettente. Primo, in ragione della sua costituzione organica, propria della specie umana, adattata a un certo suo lavoro specifico. Secondo, in ragione delle modificazioni prodottesi nell'organo in forza dell' esercizio nella vita degli antenati e trasmesse per la generazione. Terzo, in ragione delle modificazioni in forza dell' esercizio nella vita dello stesso individuo. Quarto, in ragione delle atti-

nenze cogli altri centri, sia originarie della specie, sia stabilite per l'esercizio degli avi o dell'individuo. Quinto, in ragione dello stato generale dell'organismo, o di quella sua alterazione momentanea, pel prevalere passeggero di una data sentimentalità, che io chiamo il registro fisiologico. Sesto, in ragione della eccitazione ricevuta attualmente dalle sue fibre afferenti. Settimo, in ragione delle eccitazioni al momento ricevute per le sue comunicazioni intercerebrali. Ottavo, in ragione della possibilità di riccitarsi da sè pel semplice risveglio vitale proprio. Nono, in ragione che l'atteggiamento attivo è più o meno isolato dagli altri, ed è più o meno, per rimbalzo, aiutato nello svolgersi dagli stessi atti riflessi prodotti, come spiegheremo sotto.

2. Dicemmo, disposizione alla operazione riflessa. Ma è da vedere, se, e quanto, e come, tale disposizione possa intendersi quale una attività. In una macchina costruita all'uopo di un dato lavoro si trova la disposizione a produrlo, ma non è in essa attività veruna finchè non le sia applicata una forza motrice; e l'attività per tal modo immessavi è più o meno secondo che 'la forza applicata è minore o maggiore. E così nella macchina, data pur anche la disposizione al suo lavoro, rispetto alla attività si va da zero a un quanto, che può crescere da un minimo ad un massimo.

Anche colla disposizione alla operazione riflessa del nostro centro cerebrale la attività può crescere da un minimo ad un massimo; ma alla domanda, se si può ammettervi precedentemente anche uno zero di attivo, come nella

macchina suddetta, è da rispondere negativamente. Il centro cerebrale è un organo vivo e quindi ha in sè l'attività della vita; la quale poi è una attività, che è una continuazione della attività anteriore dell'organo corrispondente dei genitori. E la stessa attività vitale è poi anche insieme una attività in ordine all'operazione riflessa, in quanto è la memoria degli esercizi precedenti, sia nelle passate generazioni (nei quali è la ragione delle disposizioni istintive), sia nell'individuo, che ha contratto delle abitudini; come risulta da ciò, che già il funzionamento organico generale è in dipendenza dall'azione dei centri cerebrali, e movimenti diversi, anche degli arti con muscoli striati, sempre se ne producono senza il comando espresso e cosciente del volere.

Attività dunque sempre, da un minimo ad un massimo. Ma si domanda ora di nuovo, se tale attività del centro cerebrale riflettente è, o no, sempre una attività coi caratteri anche della psichicità. La vivezza della coscienza nella operazione riflessa si fa sempre minore in ragione dell'esercizio e della abitudine conseguente, e quindi della fissazione stabile della destinazione dell'organo ad un certo lavoro. E questa vivezza, decrescendo, fa che ad un certo punto il conscio non sia più avvertibile per la sua esiguità, come il peso del ferro sopra la mano e anche sopra la bilancia quando la sua massa si diminuisca fino a rimanere un minuzzolo minimo. Ma è da ammettersi, che, anche diminuito fino alla inavvertibilità, non sia venuto meno del tutto, e resti quello che si usa dire, il subcosciente. Una rappresentazione, che fu viva in passato non si dimentica, cioè, ne resta una traccia; e la traccia di una rappresen-

tazione che può essere mai se non una qualche, per quanto minima, almeno virtuale, coscienza, poichè rappresentazione è coscienza? E, inducendo così, si potrebbe andare fino a questo, di ritenere minimi di coscienza anche le disposizioni cerebrali, che, nascendo, si ereditano dalle rappresentazioni avute dai genitori. Notiamo la induzione, ma non affermiamo, mancandoci il modo della constatazione positiva del fatto. Ci basti di potere ritenere in genere il subcosciente prossimo alla coscienza viva nelle diverse ragioni dette sopra della disposizione, della [quale parliamo; e conseguentemente del concorso, per un lavoro cerebrale complesso, allato al cosciente vivo in diversi gradi, dell'incosciente in diversi gradi anch'esso.

3. I riflessi, pei quali si può avere la disposizione nei centri relativi dell'uomo, sono di diversi ordini, ma sempre della sfera del genere della attività umana; anche qui dimostrandosi, che il psichismo umano si ha solo nella specie dell'uomo, e che è un non senso il concepirlo fuori di esso, anzi presiedente all'esistenza universale.

Il primo dei detti ordini è costituito dai riflessi, onde si mantiene la vita dell'organismo mediante il funzionamento dei visceri. E vedemmo non darsi qui se non il minimo di coscienza, e questo, organizzato stabilmente e con processo involontario. E, che vi si dia effettivamente questo minimo, apparisce anche dal fatto, che l'uomo ha il senso indistinto del suo esser vivo, e di esserlo in quel modo che è la sua vita da momento a momento.

Nel secondo dei detti ordini porremo quello dei riflessi per movimenti ordinarj comuni degli arti e degli altri ap-

parati forniti di muscoli striati; e massimamente delle braccia, delle gambe, degli organi per l'introduzione degli alimenti, per la parola, e per l'emissione degli escrementi.

Nel terzo dei detti ordini porremo quello dei riflessi degli arti e degli apparati medesimi pei movimenti speciali, accidentali, insoliti, come si vedono nei diversi mestieri, nei diversi lavori casuali, negli sforzi, che solo qualche volta occorre di fare.

Nel quarto dei detti ordini finalmente porremo quello dei riflessi massimamente intercerebrali, onde si governa il lavoro mentale dell'immaginare e del ragionare, del quale già trattammo, e di quello del volere nei rapporti sociali, del quale più in particolare diremo in fine.

Anche nei tre ultimi suddetti ordini ha grandissima parte il subcosciente; ma prevale poi in essi massimamente il cosciente nei diversi gradi della sua vivezza: e più nel terzo che nel secondo: e più nell'ultimo che nei precedenti. E così dicasi dell'involontario e del volontario. E si effettua anche in questi tre ultimi ordini, in molta parte, il lavoro psichico secondo una organizzazione stabile fissa del suo processo; ma prevalendo poi un processo, che si organizza variamente di volta in volta, a seconda dei casi incontrati, e della relazione con questi dell'individuo operante.

Ed è poi importantissimo qui, che si consideri il modo di questo organizzarsi del processo così casualmente occasionato; e, o dal lato della funzione dell'ideale astratto, o da quello delle rappresentazioni particolari. L'indistinto di una idealità astratta, risultante nella coscienza alla occasione di sensazioni o di ricordi accidentali; è poi l'ecce-

tatore dei particolari via via immaginati, e nell'ordine imposto dallo schema, sempre imperante nella psiche, del ritmo dell'esperienza. E così il riflesso, che ne dipende, si effettua ad ottenere lo scopo in vista, o ciò che si dice il fine, appunto perchè l'ordine immaginato, ossia i mezzi, cioè i particolari pensati e voluti, è in consonanza col detto ritmo, o, che è lo stesso, con quello della possibilità di succedersi i fatti causativi dell'effetto inteso. Ed è perciò che io un'altra volta <sup>(1)</sup> ho scritto, che *la psiche è un mondo possibile, che si presenta siccome il piano dell'opera a chi ha da produrne uno reale.*

4. Non può darsi la eccitazione dell'apparato afferente, o periferico o intercerebrale, senza che essa sia risentita anche nel centro relativo; e così non può essere in questo ricevuta senza che si diffonda poi anche nell'apparato efferente, ossia senza che produca una riflessione. E noi ciò già sappiamo. Ma in tutto questo, per rendersi conto dello svolgimento dei fatti, sono da considerare distintamente la intensità della eccitazione, la dispersione che ne può succedere, e il contrasto o la inibizione che può ostacolarla.

Come diciamo, un centro non può subire una eccitazione senza un effetto di riflessione. E ciò, non solo ha per sé la presunzione fondata sulla ragione dinamica astratta, ma è pure constatato in mille modi dalla osservazione, che si può avere del fatto. Alla vista di un cibo succede, non

---

<sup>(1)</sup> Nella mia *Morale dei Positivisti*, Parte II, Capo I (Vol. III di queste *Op. fil.*). Nel capo ad esso precedente, e in questo, si chiariscono più largamente le cose qui affatto compendiatamente indicate.

solo la rappresentazione mentale di esso, ma poi anche una eccitazione relativa negli organi digerenti. L'idea del movimento di un arto, comunque fatta nascere, non può essere senza una eccitazione consona, anche avvertibile, nell'arto medesimo. La previsione della possibilità di cadere in un precipizio, essendo sull'orlo di esso, costituisce un pericolo di cadervi realmente. E si potrebbe seguitare senza fine, e per ogni genere di rappresentazioni, e dietro l'esempio classico delle analisi di A. Bain, e dietro quelle di molti dei recenti lavori di psico-fisica (1).

La eccitazione centrale poi in via di diffondersi riflessivamente, e in precedenza di ciò, è il Tendere, del quale qui ci occupiamo. Intorno al quale più cose innanzi tutto sono da considerare.

In primo luogo è da considerare, che la potenza del Tendere è in ragione, da una parte, della intensità della eccitazione centrale, in cui consiste, e, dall'altra, della attitudine ad essere influenzato dell'apparato efferente. Questa attitudine nell'apparato in condizioni normali è minore colla novità della eccitazione, cresce col ripetersi di questa, è al massimo colla abitudine, colla quale ad una eccitazione minima succede la riflessione irresistibilmente. Per le condizioni anormali, una attitudine minore si ha per la depressione patologica, e una attitudine maggiore, per l'esaltazione prodotta o da malattia o da eccitanti assorbiti.

In secondo luogo è da considerare, che si ha una dispersione della energia eccitatrice nel caso della distra-

---

(1) Anche molti esempj di questo genere da me trovati si possono leggere in diverse parti dei miei libri.

zione; quando cioè per un lavoro intenso altrove, o per una disposizione prevalente a funzionamenti diversi, la eccitazione tende a concorrere per questi. Ma qui è poi da notare il fatto, che molte volte la distrazione produce solo un arresto della eccitazione, in modo che, rimasta latente finchè dura la causa distraente, cessata questa, riprende la sua efficacia, essendo così la riflessione solo ritardata.

Da ultimo è da considerare, che per la solidarietà dei centri nervosi fra di loro, e per quella degli organi dipendenti, indirettamente influenti su di essi, può una funzione di riflessione essere aiutata pel concorso di altri; anzi ciò avviene sempre più o meno. Ma la solidarietà stessa può invece ostacolare la funzione di riflessione di un centro, inibendola; quando, cioè, una tensione prevalente si trova in antagonismo con una di minore forza.

5. Ma, quanto al crescere o al diminuirsi e impedirsi per inibizione della virtualità del Tendere, ciò che è sopra tutto importante è il carattere o positivo o negativo, cioè, o di piacere o di dolore, della eccitazione ricevuta e presente.

L'eccitazione congruente colla disposizione degli apparati su cui si porta, è come un movimento, che si comunica ad un apparecchio adatto a riceverlo per la sua costituzione e pel movimento, che abbia già prima concepito. E l'eccitazione così riesce una coscienza piacevole; e il Tendere, che ne deriva, è positivo ossia promotore della riflessione. Al contrario, quando la eccitazione è in contrasto colla detta disposizione, essa è come un movimento, che si comunica ad un apparecchio disadatto a riceverlo, e che

ne riesce disturbato nella sua costituzione e urtato nei movimenti prima concepiti. E allora la eccitazione riesce una coscienza dolorosa; e il Tendere, che ne deriva, è negativo, ossia contrastante alla riflessione. E il favorire e il contrastare suddetto sempre più o meno è rinforzato per la solidarietà dell'organismo, nel quale il Tendere, o nell'uno o nell'altro senso, si estende. E così si spiega, come esso sia in ragione diretta del benessere risentito dall'individuo, e in ragione inversa del malessere.

Il che però non porta alla conseguenza dell'edonismo dei Cirenaici, o del semplice piacere momentaneo dell'individuo, perchè la sua costituzione psichica, onde ha la previsione dei fatti, gli dà di potere per questa reagire all'impedimento del malessere del presente in vista del benessere avvenire; e viceversa, come avvertiva Epicuro. Anzi, per la formazione, nell'uomo colto e civile, delle idealità non egoistiche, massimamente sociali, divenute esse un imperativo costituzionale della psiche, per una forma di accontentamento loro proprio, si può anche contrastare alle ragioni del piacere e dell'utile momentaneo individuale, come insegna la morale più veramente scientifica; e ho dimostrato ne' miei libri, e specialmente nel secondo della trattazione sulla *Morale dei Positivisti*, e fu avvertito da quei grandi pensatori, che ho menzionato in una nota inserita nel volume ottavo delle mie *Opere filosofiche* (pag. 272 e seg.); in aggiunta ai quali, rimediando alla dimenticanza, ricorderò qui anche la dottrina platonica, per la quale l'impulso al bene in forza delle idee, che lo manifestano alla mente dell'uomo, è designato quale un Eros, un entusiasmo, una mania.

6. Diceremo del rinforzo nel Tendere (positivo nel piacere, negativo nel dolore) per la solidarietà dell'organismo. E importa che si definisca bene, come sia da intendere la cosa.

Ogni forma di sentire, nel mentre che è la rappresentazione di se stessa, è pure uno stato, o piacevole o doloroso del soggetto; specializzandosi il rappresentare e il piacere o dolore colla specialità di essa.

Per sè rappresentano e sono piacevoli o dolorose le sensazioni esterne, e, quanto al piacere e al dolore, col carattere soprattutto estetico. Per sè pure rappresentano e sono piacevoli o dolorose le sensazioni interne, col carattere soprattutto edonistico, come dimostrai nella mia *Morale dei Positivisti* (Lib. I, Parte I, Capo III). E quindi, con un dato gruppo di sensazioni esterne, nel mentre che si ha l'unità complessa di una rappresentazione nuova, si ha pure l'unità complessa di un sentimento proprio di essa. E così dicasi di un gruppo di sensazioni interne. A proposito del quale non è da dimenticare, che ciò che in generale si dice un sentimento, una emozione, una passione, non è altro per lo più che un gruppo di sensazioni prodotte da eccitazioni provenienti da un certo numero, minore o maggiore, di parti dell'organismo, che reagiscono insieme sul cervello, che le apprende indistintamente come un sentire solo.

Così per sè, queste e quelle. Ma poi per la solidarietà che già conosciamo di tutto l'organismo, non potendo compiersi un atto fisiologico del cervello senza che gliene corrisponda un altro nel resto del corpo, succede, che l'emotività propria delle rappresentazioni a base di sensazioni

esterne sempre si accompagni con quella cagionata dalle commozioni viscerali. E questa accompagna quindi, non solo l'atto cosciente semplice di una singola sensazione esterna, e quello di un gruppo di esse, ma anche il tutto di un dato processo cogitativo; e sempre con atteggiamenti, che diversificano secondo la diversità dell'atto e del processo. E si vede bene, mettiamo, nel fatto del piangere e del ridere. Una specialità di visione mentale determina la commozione viscerale, che finisce col lagrimare o coi sussulti del diaframma e in pari tempo eccita per rimbalzo nel cervello il senso emozionale suo particolare, che si fonde colla visione mentale occasionatrice. Analogamente, in modi diversissimi, succede per tutte quelle che si dicono, le emozioni, come la paura o il coraggio, la tristezza o la allegria, l'odio o l'amore, e via discorrendo: e in parte i fisiologi hanno già additato le fenomenalità somatiche relative: per cui non resta dubbio per la generalità delle emozioni, anche se molto ancora è da scoprire circa la partecipazione dei visceri nel produrle. Evidentemente l'atteggiamento viscerale emozionante in seguito ad una semplice visione cogitativa deve originarsi da questo, che la visione cogitativa importa una ritmicità del cervello che, per la solidarietà di questo col resto dell'organismo, non può là effettuarsi senza che qui si produca quell'atteggiamento. Possono far fede di questo gli studj che si sono fatti circa il riso e circa l'effetto estetico, per cui si apprese che il sentimento viscerale relativo consegue ad un contrasto, là degli elementi logici, qui degli elementi estetici. Se non si sa di più in questa materia, l'induzione da ciò che ci offre la fisiologia ci ammaestra in-

tanto abbastanza in proposito, e ci lascia sperare che l'analisi fisio-psichica in questo campo ci rivelerà almeno una parte di quello che ancora ignoriamo.

Il sentito, tanto a base di sensazioni esterne, quanto a base di sensazioni interne, può, come sappiamo, riprodursi memorativamente, senza l'attuale stimolazione, ma ciò per regola succede con intensità molto diminuita, e quindi con diminuita emotività, massimamente trattandosi del sentito a base di sensazioni interne. Ma possono, tanto l'uno quanto l'altro sentito solo memorativamente ritornati, rinforzarsi, indipendentemente dalla stimolazione loro propria, per l'influenza che l'un sentito eserciti sull'altro. Una leggerissima visione mentale basta a far rinascere fortemente una emozione viscerale per una disposizione particolare dell'individuo, o per l'abitudine contratta. La disposizione viscerale per ragioni fisiologiche può rinforzare la visione mentale, come ho tante volte dimostrato, parlando di quello che io chiamo il registro fisiologico.

Ad ogni modo per le cose dette apparisce chiaramente come e perchè possa stare quello che è detto nel numero precedente, della parte principalissima spettante alla cooperazione viscerale nel far riuscire il Tendere, positivo, mediante la emotività piacevole, e negativo, mediante la emotività dolorosa.

7. E noteremo da ultimo, che il fatto del Tendere, o positivo o negativo, con diversi nomi è indicato, secondo i varj aspetti che esso può prendere: di propensione, di amore, di desiderio, di bisogno, di speranza, il positivo: di avversione, di odio, di ripugnanza, di disagio, di timore,

il negativo. Propensione e avversione, il Tendere stesso; amore, ed odio, rispetto al termine a cui si tende; desiderio e ripugnanza, nella durata della tensione, che non ha ancora il suo esito; bisogno e disagio, ciò che si aspetta nel desiderio e nella ripugnanza; speranza e timore, la probabilità nella aspettazione.

#### IV.

##### I. Risolvere.

La tensione di un centro di riflessione, se è forte abbastanza pel suo effetto, ed è libera da inibizioni impeditive, ed è internamente organizzata in ordine alla funzione da compiere, si risolve nella azione riflessa relativa. In caso diverso, può, se minima, svanire subito inavvertita e, se con una certa intensità, solo a poco a poco, insieme col senso avvertito, che l'accompagna: il quale senso poi, come qualunque altro atto psichico, una volta realizzatosi, può anche in seguito tornare alla memoria; anzi, se in questo caso le circostanze favoriscono, fare la tensione così rinata l'effetto prima mancato.

Risolvendosi poi la tensione, ciò, a motivo della solidarietà fisiologica e psichica dell'organismo, avviene non senza il consenso e il concorso, e fisiologico e psichico, minore o maggiore secondo il caso, del resto dell'organismo stesso. Fisiologicamente, nell'opera risolutiva consentono e concorrono, o poco o molto (e con efficienza, o decisa e immediata, o indecisa e più o meno lenta e faticosa), da un lato, i centri cerebrali associati, e, dall'altro, le stesse dipendenze viscerali e periferiche loro, aggiun-

gendo queste del proprio, e per la memoria fisiologica in esse già risiedente, e per l'elaterio funzionale loro; onde il senso producentesi nella risoluzione è quello del complesso collaborante; un senso più o meno distinguibile, come vedremo, e più o meno specializzantesi quale senso della facoltà di fare, in ragione del suo riferimento all'effetto che lo accompagna. Psicicamente poi, nell'opera risolutiva, consente o concorre, o poco o molto, e quindi con coscienza più o meno viva, quantunque affatto indistintamente, tutto quanto il gruppo autosintetico; per cui il senso suddetto della facoltà di fare, apparendo nella sua fusione con questo, si presenta come il senso dell'io, che la eserciti.

E si capisce da sè, che, tanto il concorso fisiologico quanto quello psichico, sono più o meno secondo che la risoluzione è un atto pronto e facile e importante poco sforzo, o è tardo e difficile e importante uno sforzo maggiore. E i gradi dello sforzo, per una scala ben lunga, procedono dal minimo al massimo insensibilmente e senza possibilità di distinzione recisa, apparendo i minimi come la *spontaneità*, e i massimi come la *volontà* propriamente detta, e gli intermedj come non bene l'una piuttosto che l'altra. Ma con questo poi, che, essendo il più spesso la risoluzione un complesso di risoluzioni, di queste solamente alcune sono del carattere della volontà propriamente detta, accompagnate da più altre della semplice spontaneità; verificandosi così, che il cosiddetto atto volontario non sia un atto semplice e della pura volontarietà, ma un atto complesso involgente colle volontarietà anche, magari molte, spontaneità.

2. E qui è da fare una osservazione di una importanza fondamentale: una osservazione a proposito della illusione comunissima e gelosissima della distinzione assoluta fra spontaneo e volontario; e quindi dell'immaginare pel volontario l'intervento dell'opera di una facoltà speciale: di quella, che fu detta, la facoltà del *volerè*. E con una persuasione così forte da indurre dei pensatori anche di grande valore a ritenerla, non solo una realtà, ma la sola realtà veramente tale.

Le persone ignare della fisica pongono una distinzione obiettiva assoluta tra freddo e caldo, quando, ad esempio, dicono fredda l'acqua a zero gradi e la dicono calda a cinquanta. Pensano, cioè, queste persone, che a zero gradi sia fredda l'acqua perchè non sia in essa il calore; e che questo vi sia entrato solo quando la trovano calda. E si sa che qui si tratta semplicemente sempre di una quantità maggiore o minore di calore, il quale nell'acqua si trova pure quando è detta esser fredda. E dell'errore questi ignari dovrebbero pure avvedersi colla semplice riflessione, che da zero a cinquanta gradi la temperatura cresce insensibilmente e non si può fissare il punto preciso, nel quale si debba pensare cessare il freddo e cominciare il caldo, cioè entrare la prima volta il calore.

E analogamente è da capire pei due contrapposti dello spontaneo e del volontario. Spontaneo si dice quando lo sforzo del centro in tensione è minimo, e quindi non ne è avvertibile il senso; volontario, quando lo sforzo è grande, prolungato e a riprese, e quindi è distintamente rilevabile il senso di esso. Ma tra quel minimo e quel grande i gradi di intensità possibili sono infiniti, e non è fissabile nella

scala di essa il punto preciso della cessazione dello spontaneo e del cominciamento del volontario, e nel quale avvenga quell'intervento della facoltà del volere, che si vuole immaginare. E così la continuità di questo mutarsi per gradi infinitesimi dallo spontaneo al volontario, analoga alla suddetta del mutarsi per gradi infinitesimi dal freddo al caldo, smentisce irrefutabilmente l'errore dell'intervento immaginario della facoltà del volere, e prova con tutta evidenza, che ciò, che nella serie degli atti risolutivi apparisce ad un certo grado siccome volontario, non è altro che lo stesso senso delle tensioni operative del processo risolvente, il quale, non avvertito innanzi, quando era detto spontaneo, per la sua tenuità, si rivela poi più chiaramente per la intensità e durata maggiore raggiunta.

Colla quale condizione della continuità per infinitesimi si mostra vana anche l'altra ragione, che si adduce per asserire l'intervento della facoltà del volere per gli atti, che si dicono volontarj: la ragione cioè, che questi appariscono liberi, e gli spontanei, no. Sicchè poi così, non solo si debba porre la facoltà del volere, ma si debba poi anche porla col suo carattere distintivo della libertà, che manchi affatto nell'atto spontaneo.

L'apparenza della libertà dipende dalle diverse possibilità pensabili per un certo atto, come dimostro a lungo nella mia *Morale dei Positivisti* <sup>(1)</sup>. E le diverse possibilità pensabili dipendono dal concorso possibile nel processo risolvente di più tensioni invece di una sola. Come diremo sotto più in particolare, certi atti risolutivi, si hanno irre-

---

(1) Specialmente Libro I, Parte II, Capo IV.

sistibilmente per certe tensioni, che irresistibilmente li producono, e sono questi in generale gli atti fondamentali della vita, che per ciò sono quelli col maggior carattere di spontaneità e di necessità. Altri atti, invece, dipendono dal concerto accidentale di più tensioni, che possono concorrere insieme, contrastarsi, elidersi, rafforzarsi solo a poco a poco. E sono gli atti casuali dipendenti dalle relazioni eventuali col mondo esterno, che si annunciano nelle rappresentazioni infinitamente diverse relative. E il complicarsi delle dette tensioni è, quando minore, quando maggiore, e per una scala di gradi infinitesimi. Onde anche la libertà, dipendente dal detto complicarsi, va da un minimo ad un massimo; e non è assegnabile assolutamente il punto nel quale dallo spontaneo, che cessi, si salti al libero, che cominci, dal meno libero al più libero.

3. Risoluzioni della riflessione sono certamente i moti viscerali, ordinariamente ritmici, pei quali si mantiene la vita; e queste risoluzioni in generale hanno, come dicemmo, il carattere della massima spontaneità, esente pure dalla inibizione volontaria; e con accompagnamento cosciente (nei momenti della afferenza, della tensione, della efferenza) affatto indistinto, quantunque non assente del tutto. Ma, tra le risoluzioni indispensabili al mantenimento della vita, se ne danno che possono, almeno in parte, soggiacere anche a scariche più o meno volontarie, sia in senso inibitorio sia in senso dinamogenico; come la respirazione, la masticazione, la deglutizione, lo starnuto, lo sputo, la eiezione delle feci, ed altre, che ognuno può sapere. E spontanei soprattutto, quantunque al caso moderabili volon-

tariamente, sono pure i movimenti che si fanno da sè continuamente in ogni parte esterna del corpo, e quelli sia esterni sia interni, che accompagnano di volta in volta le cerebrazioni coscienti. E così dicasi di quei movimenti abituali, che si producono con propria spontaneità insieme coi volontarj, che li occasionano. E risoluzioni spontanee incoercibili riflesse sono pure quelle intercerebrali, onde si ha la cosiddetta associazione delle idee.

E qui la ragione della spontaneità, fino al grado della incoercibilità, si trova nelle disposizioni preesistenti, sia congenite della specie, sia ereditarie, sia in causa delle abitudini, e quindi nella organizzazione già predisposta fra le afferenze, le tensioni, le efferenze.

#### 4. E spieghiamoci su questa organizzazione.

Infinite e infinitamente variate sono le possibili risoluzioni della riflessione, che dipendono dal mero caso degli incontri fortuiti colle cose dell' ambiente, e dalle relazioni tra queste e le condizioni momentanee del soggetto; e che non possono effettuarsi prima che le afferenze e le tensioni si siano insieme ordinate all' uopo della operazione risolutiva; che è ciò che si dice, esigere l' operazione, che si concepisca un fine e si coordinino a questo i mezzi. Accidentale è il concepimento del fine, ed è in ordine a questa accidentalità che si deve organizzare la disposizione a ottenerlo, non essendo possibile l' ottenimento del fine stesso finchè non sia avvenuta questa organizzazione.

E gli elementi dell' organizzazione in discorso sono forniti dalla riserva delle preformazioni psichiche, attratte a disporvisi intorno dal suddetto concepimento del fine, e

secondo ciò che già sopra (al numero 8 del precedente Articolo I) dicemmo, che la psiche è un mondo possibile, che si presenta siccome il piano dell'opera a chi ha da produrne uno reale.

E accidentale, dicemmo, è il concepimento del fine; e quindi varia secondo l'accidentalità di questo è l'organizzazione attorno ad esso dei dati psichici a formare il piano dell'opera da compiersi per l'ottenimento del fine medesimo. È accidentale, dicemmo, il concepimento del fine, ossia della rappresentazione di esso, poichè è determinato dall'incontro fortuito delle cose, o dalla fortuita ricordanza di esse, o dallo stato fisiologico, o dal temperamento dell'individuo, in ragione delle quali circostanze la rappresentazione, sorta nella coscienza, diviene una tensione di efficacia risolutiva, ossia un motivo di azione. Accidentale quindi è anche l'organizzazione occasionatane.

Se non che, se l'organizzazione varia secondo il variare del concepimento del fine, essa però non si produce indipendentemente da una legge psicologica, che regola questo prodursi, e che già dicemmo essere quella del ritmo dell'esperienza, che si polarizza, come aggiungiamo ora, intorno a quelle idee, che sono dominanti nell'individuo, per la sua esperienza speciale, per la sua educazione, per le sue abitudini; intorno a quelle idee, che lo preoccupano maggiormente ad un dato momento, e in ragione delle disposizioni organiche, che le favoriscano o le contrastino.

5. E questo organizzarsi della disposizione, col relativo formarsi della tensione, portante alla risoluzione per concorrere, già detto sopra, delle attinenze organiche soli-

dali, è, come già dicemmo, o più lento o più pronto, e per una scala ben lunga di gradi, onde anche il carattere di spontaneo o di volontario, sopra spiegato, può, come già accennammo, variare da quello vicinissimo alle risoluzioni delle disposizioni di organizzazione congenita fino al massimo della volontarietà più spiccata e propria solo delle organizzazioni accidentali più elaborate; osservandosi, che molte volte la decisione volontaria, già da lungo predisposta, non succede se non dopo un accumulo sufficiente di dati concorrenti; di un accumulo, che può anche compiersi solo dopo un certo tempo, talvolta anche molto lungo. E osservandosi, che la facilità o prontezza della formazione della disposizione, e del suo rinforzarsi all' uopo della sua efficacia, si fa sempre maggiore, e quindi con carattere di sempre maggiore spontaneità e minore volontarietà, coll' esercizio, che insegna e rende atti a volere, come l' esercizio del camminare lo rende facile e inavvertitamente spontaneo nell' adulto, essendo stato difficile, faticoso, e opera di attenzione forte e di volontà decisa, nel bambino, che ancora non l' aveva bene appreso.

6. Ed è bene da considerare il fatto del lavoro dell' organizzarsi dei dati psichici a produrre la disposizione al risolversi dell' azione riflessa.

L' intenzione di un fine può nascere contemporaneamente ad un' altra in senso diverso o contrario, per cui rimanga contrastata da questa, o anche affatto impedita nel compiersi o nel risolversi nella azione. Ovvero può, data la concorrenza di affini, per la influenza di queste, venire modificandosi nel suo svilupparsi, e riuscire così

variata dalla direzione primitiva. Ed è da ciò che dipende, come già accennammo, quella che si dice, la libertà del volere.

E su questo scrissi una volta <sup>(1)</sup>: « Che cosa è poi in fine la libertà, onde l'intelligenza, ossia la ragione, si distingue dall'istinto, se non semplicemente una somma di istinti? Più istinti, più ragione. L'idea è costituita di sensazioni, e ne è solamente la reduplicazione. Del pari la ragione è costituita di istinti, e sorge dalla reduplicazione loro. Come nei movimenti dell'animale, che si hanno per mezzo dei muscoli, e che, avendosi un muscolo solo, sono di una sola guisa immutabilmente, e, per averli variati e liberi, basta che si aggiungano altri muscoli; come nella proprietà della sostanza organica, i cui elementi inorganici hanno energie uniformi, ma che, essendovi assai moltiplicati nella sua molecola molto complessa, è divenuta proteiforme; così, nella intelligenza o ragione, la libertà che la distingue, è effetto del numero dei gruppi istintivi. E, come possa avvenire, è facile a intendersi. Un apparato unico non può prestarsi che ad una sola operazione determinata. Se gli apparati sono molti e diversi e si possono far agire insieme, e variando gli accoppiamenti, e variando le intensità delle forze applicate a ciascuno, è evidente che le operazioni con ciò risulteranno, e molte e indeterminate. La libertà psichica adunque, ossia la intelligenza o la ragione, dipende; primo, dal numero delle disposizioni, che deter-

---

<sup>(1)</sup> *Morale dei positivisti*, Parte II, Capo I, n. 5 (nel vol. III di queste *Op. fil.*). E per la dilucidazione maggiore della cosa mi rimetto a quello che ivi è detto nei capi I e II.

minano una data catena di idee o un gruppo istintivo; secondo, dalla variabile intensità di azione in tali gruppi o catene ».

7. Per capire poi come sorgano e si facciano atti al risolvere i concertamenti psichici formantisi intorno alle intenzioni del fine, che vedemmo poter essere più d'una nello stesso tempo e anche in contrasto fra loro, è da ricordare lo schema astratto sopra indicato dell'azione riflessa e quanto già si disse nelle Parti precedenti sul Sentire, sul Conoscere, sul Pensare.

L'intenzione del fine è, come già dicemmo, una rappresentazione, la quale, come dimostrammo nella precedente Parte prima, è in pari tempo un sentimento. E questa rappresentazione è l'effetto di una eccitazione proveniente o da uno stimolo esterno o da una condizione fisiologica viscerale o di centri associati del cervello. E, come già sopra dimostrammo, importa sempre gli atteggiamenti nell'organismo ad essa relativi; e non solo quelli che, essendoci già prima, la occasionarono, ma anche quelli, che non si avevano innanzi al suo effettuarsi. E se la rappresentazione, col suo accompagnamento suddetto, non è disturbata o contrastata da altre, ed è favorevole al suo perdurare la disposizione dell'organismo, se ne rinforza via via l'affettività passionale, concorrendo a ciò, secondo che dicemmo, trattando della solidarietà tra gli organi, anche le energie di questi, per la legge biologica generale, che si trova manifestarsi nel caso di ogni funzione fisiologica, che si compie in generale col sequestrare per sè, nel momento del suo compiersi, anche le energie circostanti.

Ed è ciò che in un'altra occasione <sup>(1)</sup> ho indicato, scrivendo quanto segue: « L'ufficio della passione nella economia psichica volontaria dell'animale è quello di fornire una eccitazione veemente pel funzionamento di una serie psichica, quando ciò occorre pel bisogno dell'animale. E ciò, sì per la serie istintiva, che per quella razionale. Tanto è vero che le due sono nel fondo la stessa cosa. L'istinto degli uccelli di fabbricare il nido ha bisogno, perchè sia operativo, di essere con forza sufficiente ridestato. E ciò avviene in quella stagione, nella quale si sviluppa in loro un forte sentimento, che potremmo dire la passione dell'amore. E per effetto di questa. I felini, che vivono di preda da affrontarsi e prendersi di viva forza, non potrebbero sopperire a questo bisogno, se non fossero organizzati in modo da potersi sviluppare in essi fortemente il sentimento del coraggio e dell'ira. E così dicasi, in proporzione, di tutti gli altri animali, e di tutti i loro bisogni. E così anche dell'uomo ».

« Come si disse, l'intensità grande della passione dipende dalla estensione e dalla attività forte delle parti dell'organismo, che vi sono impegnate. Nel che si avvera un fatto ammirabilissimo, ma universale, della natura. Ammirabilissimo perchè, dovendosi produrre due effetti diversi, con due apparati, ciascuno dei quali è insufficiente da sè, l'uno prende momentaneamente a prestito la forza disponibile dell'altro. Universale, perchè si osserva, per esempio, anche nelle funzioni puramente fisiologiche; come nella fase più intensa della digestione, nella quale, a servizio

---

(1) *Morale dei positivisti*, Parte II, Capo I, n. 10, 11.

dello stomaco, si rallentano e si abbassano le funzioni degli altri sistemi fisiologici. Anzi, a questo proposito, voglio accennare il fatto di quegli animali inferiori nei quali, a date epoche della loro esistenza, tutta la sostanza del loro corpo viene assorbita da un organo rimasto fino a quel momento in istato embrionale, e si trasforma in esso, affinché basti all'effetto richiesto. Questa analogia, affatto inaudita, di tali metamorfosi degli animali col fatto psichico della passione, parerà strana affatto a chi legge; ma è verissima, e serve a spiegarlo ».

8. Nella coscienza più o meno viva, che si può avere dello sforzo risolvete, se questo è considerato in se stesso, è detto *Attenzione*; se è considerato in ordine a ciò che farà, *Proposito*; se, in ordine a ciò che fa, *Volere*; se in opposizione agli sforzi solo possibili, o superati attualmente in quanto meno efficaci, *Arbitrio libero*.

E la coscienza dello sforzo come *Arbitrio libero* è in ragione della esperienza, per la quale l'adulto acquista l'arte di padroneggiare, per quanto è possibile, e di far giocare, come è più opportuno, i diversi congegni del meccanismo del risolvere, riflettendo, escludendo, richiamando, e così via. Così è in ragione dell'esperienza, insegnante l'arte di servirsi degli organi della locomozione, che l'adulto arriva a padroneggiarli e a usarne liberamente.

9. La rappresentazione del fine è attiva o positivamente o negativamente, secondo che sia in relazione o di un bene da procurarsi o di un male da evitare.

Ma la previsione impellente può essere, o del bene

(appetibile), o del male (ripugnante), che siano la pura materialità del piacere o del dolore fisico individuale immediato; e allora la risoluzione relativa ha il carattere dell'edonismo egoistico dei Cirenaici, comune agli animali inferiori. O può essere di un bene e di un male o fisico o morale, pure individuale, ma anche futuro, da procurarsi o da evitare, soffrendo al presente un male o rinunciando ad un bene; e allora la risoluzione relativa ha il carattere, più razionale della precedente, dell'egoismo degli epicurei e dell'interesse personale degli utilitaristi. O può essere di un bene o di un male rispetto alla società in comune e all'ordine razionale delle cose, come si presentano nelle idealità superiori, delle quali è capace l'uomo nella sua formazione psichica più perfetta; e allora la risoluzione relativa ha il carattere antiegoistico dell'altruismo, ossia il carattere più nobile e più specialmente umano della moralità.

La previsione in discorso poi, nell'adulto vivente nella società degli altri uomini, si complica in generale coll'antagonismo della idea di una sanzione o proibitiva o premiativa della società o di un potere extramondano; e quindi col senso della Obbligatorietà della Risoluzione in confronto a questa sanzione, e della relativa Responsabilità o Meritorietà. E per queste cose, che qui solo accenno, una ampia illustrazione può trovare chi voglia nei miei due libri della *Morale dei Positivisti*, e della *Sociologia*.

## V.

### 1. Fare.

Riassumendo qui all'ultimo punto di questa trattazione tutto ciò che fu detto precedentemente nelle quattro parti

di essa, abbiamo, che alla stimolazione sia esterna sia interna segue l'*afferenza* della eccitazione prodottane ai *centri* cerebrali, e che qui si effettuano il Sentire, il Conoscere, il Pensare, e conseguentemente il Tendere e il Risolvere, onde proviene in ultimo il fatto della *efferenza* sugli organi e quindi il Fare: il ciclo insomma della dinamica della psiche, che indicammo fino dal principio colla figura schematica più semplice e generale della attività animale di *una fibra nervosa afferente influenzabile da uno stimolo, la quale va ad un centro nervoso, da cui parte una fibra nervosa efferente influenzante un organo terminale interno od esterno.*

Il Fare, o è quello viscerale interno e muscolare esterno comune a tutti gli animali, studiato dal fisiologo, o è quello proprio specificamente dell'uomo, che è in rapporto col suo Pensare, e quindi col suo Risolvere, e che è distinguibile nelle specie del Linguaggio, dell'Industria, del Commercio, della Scienza, dell'Arte, del Divertimento, della Socialità, della Religione. Di questo specificamente umano solamente qui ci incomberebbe di dire; ma affatto sommariamente: poichè in particolare non possono trattarne che le scienze speciali relative.

2. Se il Fare è in ordine al Risolvere, e questo, come s'è detto, è in ordine al Bisogno, ognuna di queste specie deve essere in ordine a una specie relativa di bisogni. Ed è così quindi che il linguaggio è in ordine al bisogno di esternare il proprio pensiero e di conoscere quello degli altri; l'industria, a quello di aggiungere pel Fare, ai naturali, mezzi artificiali; il commercio, a quello di procurare ciò che manca in cambio di ciò che sovrabbonda; la scienza,

a quello di conoscere ; l' arte a quello del godimento estetico ; il divertimento a quello del sollazzo ; la socialità, a quello della convivenza ; la religione in fine, a quello di acquietarsi in faccia all' ignoto. E tutte queste specie di bisogni convengono poi nel genere del bisogno per l' uomo della vita in comune cogli altri ; da ciò deducendosi, che il concetto individualistico di esso è falso, e nel contrasto più flagrante col fatto reale della sua costituzione fisico-psichica, e della sua storia, in tutte le razze, in tutte le condizioni, in tutti i tempi, in tutti i luoghi.

Come nell' uomo il fatto dell' apparato e del funzionamento cardiaco è in ordine al suo bisogno della circolazione, così nel medesimo il fatto dell' apparato e del funzionamento glottologico è in ordine al suo bisogno di vivere in società cogli altri. E come la formazione somatica dell' uomo non sarebbe possibile senza la circolazione procurata coll' apparato e col funzionamento cardiaco, così la formazione psichica dello stesso, quale effettivamente si trova, non sarebbe possibile senza il suo vivere in comune, procurato coll' apparato e col funzionamento glottologico. Per mezzo del quale poi convergono alla formazione stessa, più o meno, in un modo o in un altro, anche le altre suddette specie del Fare : e sì, per conseguenza, che la spiegazione della formazione e della dinamica della psiche, da noi in questo libro ricercata, non si compie, se non tenendo conto in ultimo, come noi qui accenniamo, di tal Fare, onde si riverbera nell' individuo ogni conquista sociale, a quel modo che in una parte singola dell' organismo di esso si riverbera la condizione di tutte le altre.

Chi può dubitarne ? La formazione della psiche indivi-

duale, quale effettivamente la troviamo, implica necessariamente l'opera del linguaggio, strumento indispensabile al pensare e all'accumulo de' suoi prodotti di generazione in generazione. E implica il Fare dell'industria, del commercio, della scienza, dell'arte, del divertimento, della socialità, della religione, onde si hanno le formazioni essenziali alla costituzione della psiche, quale la troviamo. E ognuno, per poco che ci pensi, può accertarsene, senza che ci indugiamo qui a passarle in rivista.

Che se si domandasse, che lo facessimo almeno per quelle che dipendono dal Fare della socialità e dal Fare religioso, risponderei, che per le prime, mi rimetto a quanto a lungo ne scrissi nei libri sulla *Morale dei Positivisti* e sulla *Sociologia*; e per le seconde ne dirò qui le poche cose che seguono, massimamente allo scopo di trarne occasione a quella considerazione conclusionale, colla quale deve essere coronata, perchè sia compita, questa trattazione.

3. Esige la costituzione della psiche umana, come sopra vedemmo, che dei fatti, che si sperimentano, si supponga e quindi si cerchi la causa. E così l'uomo, non trovandola nei fatti da lui toccati, la suppose in efficienze misteriose, colle quali massimamente mise in relazione i fatti più a lui interessanti della propria origine, dei mali che lo travagliano nella vita, della morte che la segue. E per acquietarsi davanti al senso di orrore prodotto dal pensiero della morte si cullò nella immaginazione per lui consolante della sopravvivenza in un altro mondo. E con questa immaginazione combinò quella di una provvidenza fondata sopra ragioni imperscrutabili e di una giustizia avvenire vendica-

trice delle ingiustizie presenti. E alla rappresentazione fantastica, che in lui si venne così formando, dovette conseguire, per la legge sopra spiegata, la direttiva del Fare ; di quel suo Fare, che è il Fare della Religione : il sacerdozio, i templi, i sacrifici, la preghiera, le pratiche e costumanze religiose individuali e sociali, i riti purificativi in vista della giudicabilità degli atti anche più intimi della vita per parte di un tribunale onniveggente, giusto, senza remissione.

E il Fare religioso così fu l'effetto di un sentimento, fattosi principalissimo nella psiche, e che, per la solidarietà che conosciamo tra le diverse formazioni mentali, compenetrò anche tutti quelli che sono a base di ogni altra specie di Fare, non esclusa la specie stessa del divertimento. E ogni volta che, in un'epoca di pensiero progredito, parve, per nuovi trovati di menti privilegiate, negarsi la validità razionale della rappresentazione fantastica della religione, e minacciarsi di attutirne il sentimento, onde anche tutte le altre manifestazioni dello spirito venivano a perdere l'aureola mistica tanto accarezzata, la folla inconsapevole si impaurì del vuoto, che si faceva, e sentì più acutamente il bisogno di acquietarsi colle avite illusioni davanti all'ignoto, e intese a reagire contro le dottrine disingannanti, e si industriò di agguerrirsi contro di esse : prima, colle persecuzioni contro i banditori molesti, poi (fatta la società più civile) coll'apparato seducente di speciosi sofismi.

4. A disilludere dalla rappresentazione fantastica religiosa è al presente, d'intesa colle diverse scienze, il posi-

tivismo filosofico. Ed è quindi contro questo che si ribellano oggi i difensori gelosi del sentimento atavistico offeso. E sono una folla questi difensori. E, per vedersi una folla, credono perduta, o presso a perdersi, la posizione della scienza, che apparisce così non più, come prima un tratto, favorita dalla moda del momento.

Il positivismo ha fatto fallimento, dicono. E perchè?

Se non sono vere le risposte della fede religiosa intorno alla ragione ultima delle cose, come sostiene il positivismo, doveva dunque, soggiungono, fornirle esso queste risposte.

Bel ragionamento! Con questo si verrebbe a concludere al fallimento anche di tutte le scienze più certe, come la fisica, la chimica e via dicendo, dal momento che nemmeno esse (e di gran lunga) poterono (e non potranno mai) arrivare colle loro scoperte fino al preteso fondo ultimo delle cause dei fenomeni da loro studiati. E ciò non è chi non veda essere assurdo. Se quelle scienze non hanno scoperto questo fondo ultimo, delle scoperte però ne hanno fatte; e queste intanto stanno e staranno, malgrado la deficienza obiettata. La quale anche non implica, che non abbiano ragione là, dove, colle scoperte nuove, hanno fatto vedere la falsità, per quanto riguarda la materia loro, delle fantasticherie puerili degli antichi.

Il che torna perfettamente anche per la filosofia positiva. Non ha fatto la scoperta delle pretestate ragioni ultime delle cose; ma delle scoperte, e ben molte, e bene importantissime, ne ha fatte; e queste intanto stanno e staranno, malgrado che, al mitico voluto caposaldo della causa e della essenza prima, ancora non si arrivi, e non si possa

anzi mai arrivare, come è dimostrato sopra in questa stessa trattazione, alle pagine 262 e segg. (1). E ciò poi non implica niente affatto, che non abbia ragione là dove ha fatto vedere la vanità delle supposizioni religiose.

5. Ma, essendo così ovvia e di lampante evidenza questa riflessione, come può darsi, che non se ne tenga conto?

Di ciò per molti la ragione è questa, che di quello che abbia da essere la filosofia hanno un'idea stranamente falsa; hanno, cioè, l'idea che non debba essere una scienza come quelle naturali, ricavate penosamente, briciolo per briciolo, da generazione a generazione, colla lenta fatica della osservazione e dell'esperimento, e limitantesi ai pochi dati così ottenuti, e coll'esclusione rigorosa di qualunque supposizione infondata, che siasi tentato di intromettere per completare le lacune rimanenti, onde la scienza riuscisse, non l'esibizione di ciò che si è trovato, ma addirittura il sistema completo dall'alfa all'omega di ciò che si desidera di sapere.

Non questa idea hanno molti della filosofia; ma quella vecchia d'un tempo, che sia, cioè, una costruzione individuale al di fuori di tutte le scienze, prodotto solitario di un cervello eccentrico, nebbiosa visione apocalittica, romanzo di fatui idealismi, che soddisfi in qualche modo, non come rappresentazione vera della realtà, ma come ozioso svago artistico. La filosofia, dicono costoro, non ha da essere una serie di formolazioni aride, matematicamente

---

(1) E in tanti altri luoghi de' miei scritti; come, ad esempio, al § XVII della Osservazione seconda del libro sulla *Formazione naturale nel fatto del sistema solare* (Vol. II di queste *Op. fil.*).

prescritte, di classificazioni tediose, di astruse e intricate dimostrazioni; sibbene un giochetto ameno di fantasticherie piacevoli, per quando non s'ha nulla da fare, e si ha del tempo da perdere. Una filosofia, che sappia troppo di scienza, e che, come questa, ritorni sempre sulle stesse cose tante volte udite, è una cosa troppo antipatica e non adatta a quegli spiriti di mezza coltura, che hanno bisogno di produzioni in facile e bella forma, e sempre variate; e che, passata la moda, si gettano e si dimenticano.

6. Per altri poi la ragione di non tener conto della riflessione di ovvia e lampante evidenza sopra detta è quest'altra: che il positivismo è una dottrina semplicistica e fundamentalmente pregiudicata in quanto pretende di far derivare la realtà, risultante da un complesso di coefficienti, da un coefficiente solo. E noi a proposito di questo toccheremo della questione del principio e della questione del fatto.

La questione del principio.

La scienza procede scrupolosamente coll'analisi del singolo fatto, del quale prima possa impossessarsi, e della legge particolare, che la riguardi. Se poi le si presenta il destro, procede allo stesso modo con un'altra particolarità. E così via sempre, da semplice a semplice. E non c'è altra via per accertarsi di ciò che possa affermarsi. Non è mica quindi il semplicismo nella ricerca, che sia da condannare, che anzi è da esigersi. Il semplicismo da condannare è solo quello dei saputelli, i quali, venuti alla conoscenza di un vero particolare, con questo si argomentano di spiegare la stessa infinità delle cose.

E con questo abbiamo l'occasione di passare alla questione del fatto.

Dicono: secondo i positivisti non si dà fenomeno morale senza un corrispettivo fenomeno fisico, riducendosi così tutta la causalità e l'essere alla materia e al suo movimento. E per tal modo col positivismo, primo, si ha l'assurdo della identificazione di quei due contraddittorj, che sono l'esteso mobile e l'ineseso pensabile; secondo, viene a mancare il fondamento del valore proprio dell'ideale come tale, in tutte le sue forme, soprattutto in quelle etico-religiose; terzo, essendo la corrispettività suddetta un rapporto metafisicamente indimostrabile, e quindi impossibile a stabilirsi esattamente nei diversi casi, si riuscì spesso a dottrine, che dovettero poi essere disdette, smentendosi per tal modo, che il positivismo stesso abbia il privilegio di procurare alla scienza dei dati sicuri e non riformabili ulteriormente, al pari che le scienze naturali.

7. Cominciamo col rispondere a questa terza osservazione. Sì, è stato frequente il caso (e si ripeterà senza dubbio anche in avvenire), che nel positivismo si disdicesero dottrine prima avanzate. Ma ciò in esso è avvenuto al pari che nelle scienze naturali. E prima, perchè tanto queste quanto la filosofia solo a poco a poco poterono liberarsi dai reliquati tradizionali risultati non più sostenibili. E poi, per quest'altro verso. Nelle scienze naturali, ad esempio, fatta la scoperta della elettricità, si era ritenuto da prima che essa fosse qualche cosa di affatto diverso da tutti gli altri agenti naturali, e che fosse un certo fluido; ma poi si è finito col vedervi non altro che

un ritmo vibratorio speciale, e analogo perciò all' essere di tutte le altre forze fisiche congeneri. Che la elettricità, una volta affermata per la osservazione e per l' esperimento, esista realmente e coi caratteri che la distinguono, e cogli effetti che ne dipendono, non potè più dubitarsi, e rimase quindi irreformabile questo punto della scienza. Quanto poi a stabilirne la natura occorsero altre osservazioni e altri esperimenti, coi quali si poterono correggere le supposizioni errate precedenti, troppo affrettatamente, e prima del cimento positivo immaginate, e che già si sapeva che avrebbero potuto essere corrette. E così succede nella filosofia positiva. Vi furono affermati dei dati per la osservazione e per l' esperimento ; e questi così vi restano e vi resteranno irreformabilmente. Questi dati talvolta si volle prematuramente spiegarli con ipotesi azzardate ; ed è qui che dovettero applicarsi le rettifiche posteriori. E non, nella stessa filosofia positiva, in dipendenza dalla indimostrabilità metafisica della corrispondenza del fisico col morale. La cognizione metafisica della corrispondenza manca assolutamente, senza che per questo venga meno la loro positività, anche alle scienze naturali ; poichè anche in esse la causalità tra i fenomeni è, proprio come nella filosofia positiva, indotta, non dalla cognizione della essenza stessa delle cause, che è la Fata Morgana dei metafisici, ma dalla osservazione diretta del succedere.

E c' è qui, in proposito, un altro punto da considerare ; ed è, che, come la fisica è altra cosa dal trattato particolare di un dato fisico, che ha, lui solo e non la scienza, la responsabilità delle sue idee personali ; così la filosofia positiva è altra cosa dalla elucubrazione proveniente da

uno, che si professi filosofo positivista. Di questa elucubrazione responsabile è esso solo, e non la scienza, che intende di rappresentare, alla quale quindi non si devono addebitare le vedute individuali erronee, che contenesse.

8. Gli avversarj del positivismo filosofico trovano comodo di combatterlo, confondendolo (come fanno del resto, a vero dire, certi pseudo-positivisti) col materialismo; cioè, con quel sistema, nel quale la materia è concepita come nella vecchia metafisica, che ne faceva una sostanza essenzialmente diversa da quell' altra, che fu chiamata lo spirito.

Certo, colla materia così intesa, è un assurdo l' identificazione del fisico col morale. Ma non è così che il positivismo, veramente tale, la concepisce, come spieghiamo sopra al numero 5 dell' Articolo I di questa Parte IV <sup>(1)</sup>, al quale per questo ci rimettiamo. Data la concezione positivistica, che è quella quivi indicata, dove il positivista conchiude, che il fenomeno morale non si avvera senza un corrispettivo fenomeno fisico, egli non fa che rilevare ciò che risulta innegabilmente dalla osservazione e dall' esperimento. Egli rileva questo, che, trattandosi di un fatto evidente, non può essere oppugnato con ragionamenti astratti su ragioni aprioristiche, che si vogliano fare. E non ne consegue, come si vorrebbe, che così tutta la causalità e tutto l' essere si riducano alla materia e al suo movimento. Tutto il contrario, invece. Il dato fisico è parallelo

---

(1) E come del resto più volte altrove nei miei libri ho esposto: per esempio, nel vol. IX di queste *Op. fil.* alla fine dello scritto *L'idealismo della vecchia speculazione e il realismo della filosofia positiva* (pag. III-III9).

al morale ; questo, al fisico. Non primalità nell' uno, ma neanche nell' altro. E, se si domanda : dove ? non c'è altra risposta da dare che questa : in ciò che viene in ultimo a manifestarsi sotto l' una forma e sotto l' altra ; che è quanto fu sempre inteso e spiegato in tutta la nostra presente trattazione.

E così poi non è vero ciò che si vuole opporre al positivismo, che con esso venga a mancare il fondamento del valore proprio dell' ideale, come tale, in tutte le sue forme, soprattutto in quelle etico-religiose. Non è vero. Ed è vero anzi il contrario. Un ideale umano, qualunque esso sia, è un fatto psichico realmente avverantesi ; ed è appunto il còmpito del vero positivista di non trascurarne nessuno, e di rilevarli tutti, gli ideali ; e di farne lo studio più adeguato possibile. E questo studio conduce anche a trovare, come gli ideali si generano : e quindi a giustificarli, o come obiettivamente e perennemente fondati, o come determinati solo da condizioni soggettive accidentali. E così degli ideali, che vengono ad essere trovati obiettivamente fondati, è in ultimo assicurato quel valore, che andrebbe invece perduto, volendoli riferiti alle rappresentazioni fantastiche religiose malsicure e caduche. *Non la religione ha insegnato le idealità sociali e morali ; ma queste furono alla religione attribuite solo dopo che dagli uomini furono concepite pel fatto della loro convivenza e del loro progredimento nella civiltà. Le salverà dunque la religione, che le ha a prestito e può fallire, e non potrà farlo, all' infuori di questa, la ragione dell' uomo, che le produce del proprio ?*

E si consolino dopo tutto i piagnoni del neo-idealismo. L' arte, colle finzioni della fantasia, quando voglia, per suo

diletto, può sempre a suo talento far nascere, almeno per un momento, gli ideali vagheggiati. Date una bambola di carta pesta a una fanciulletta e troverete in lei subito una idealità animarla. E anche il positivismo, dirò così, *romantico* può in qualche modo venire in aiuto, perfino con una certa forma molto rarefatta di religiosità, come tanti ancora si contenterebbero di salvarla. Quanto non è suggestivo il prospetto dell'ignoto, che, come già dicemmo, si trova oltre il parallelismo delle fenomenalità fisiche e morali! Ed è in vista di questo ignoto che si può lasciare che si sbizzarriscano, come fanno per loro conto, fingendosi per esso dei motivi di religiosità, quegli scienziati sentimentali, che, fedeli ai canoni scientifici nel campo sperimentale, oltre di questo godono di fantasticare poeticamente, e per ciò trovano di poter essere perdonati di essere un po' anche positivisti.

9. E restano poi in ultimo quelli che non vogliono tener conto della riflessione ovvia e di lampante evidenza del nostro precedente numero 4, appoggiandosi a quella, che dicono, la esigenza del sentimento.

Se c'è un sentimento, dicono, deve esservi anche l'oggetto di esso. Ma esiste nell'uomo il sentimento di dovere sopravvivere alla sua morte, e che tutto il suo Fare abbia la sua direttiva in questa credenza, con tutto ciò che si collega ad essa (come vedemmo, analizzando al precedente numero 3 il concetto della religione); dunque concludono, la sopravvivenza, con tutto quello che le va dietro, deve esserci. E sono soprattutto fra i neokantiani quelli che, dietro l'esempio tanto autorevole di E. Kant, ragionano a

questo modo: contenti così di salvare capra e cavoli; e cioè, i portati nuovi della gnoseologia positiva e la rappresentazione religiosa; la quale per essi, se non è, come convengono, giustificabile razionalmente, lo resta però per la fede, garantita per essi dal sentimento suddetto.

L'argomentazione da questo sentimento, se pure non valevole, non era però illogica nel Kant, perchè egli, considerandolo una fenomenalità immediatamente prima e originaria, come aveva fatto per le sue intuizioni e categorie<sup>(1)</sup>, la appoggiava alla causalità arcana del noumeno. Ma è illogica affatto per la psicologia ben più progredita di oggi, libera dal pregiudizio del noumeno, la quale riscontra la genesi del sentimento nella dinamica naturale della psiche. Come è dimostrato in tutta la nostra presente trattazione, uno stato cosciente qualunque, e quindi un sentimento, suppone l'afferenza al centro cerebrale di una irritazione proveniente da uno stimolo. Prima, il fatto della stimolazione; poi, quello del sentimento. Prima, la stimolazione, onde originò la rappresentazione; poi, con questa, il sentimento relativo: e non viceversa.

Anche se è chimerica la rappresentazione, si ha per essa un sentimento congruo. Fate che questa rappresentazione chimerica si abbia, e avrete il sentimento; fate che svanisca, e svanirà anche il sentimento. E l'esperienza relativa conferma il principio; poichè, se molte volte si osserva restare e ricorrere il sentimento, malgrado che non apparisca più la rappresentazione, onde provenne, ciò di-

---

(1) Per questo, oltre ciò che è detto nella Parte II di questa nostra trattazione, vedasi nella mia *Morale dei Positivisti* (nota al numero 4 del Capo V, Libro I Parte III) e nel libro sul *Vero* (Capo XX, num. 3).

pende unicamente dalla perduranza fisiologica delle vibrazioni organiche prodotte e mantenute, come si mantiene la rappresentazione nel suo grado di abitudine e di attività lievissima e quindi inconscia.

L'esperienza, dicemmo, conferma il principio. Il sentimento ansioso, ricorrente e continuo della aspettazione del Messia non fu proprio di tutta la specie umana, ma solo di quella particolarità etnica, nella quale si era formata la rappresentazione chimerica di esso. E venne meno anche in quella parte di essa che ne perdette la fede. E lo stesso dicasi della aspettazione della vicina fine del mondo presso i primi cristiani. Colla idea, che la terra fosse il centro dell'universo e l'uomo un essere a parte e al tutto diverso fra gli animali, si ebbe il sentimento che esso fosse lo scopo addirittura principale, anzi unico, di tutta la creazione. E venne cessando questo sentimento, svanita quella fede in seguito alle scoperte della astronomia, della biologia, della psicologia. Nei diversi popoli si hanno diversità di sentimenti per le diversità delle idee in ciascuno dominanti. Nello stesso popolo il sentimento generale si venne mutando col mutarsi delle sue idee. Nei diversi strati sociali la diversità delle idee, per l'educazione varia, che gli individui vi ricevono, vi produce diversità di sentimenti. Nell'individuo medesimo un sentimento col tempo si perde, se le circostanze influiscono a distruggere le convinzioni indotte in esso dalla educazione prima.

E non succede lo stesso del sentimento religioso? No, dicono quelli che se lo trovano sempre, non accorgendosi, che la causa di ciò è il persistere tanto o quanto della fede religiosa. Ma possono ben dire, Sì, quei pochissimi,

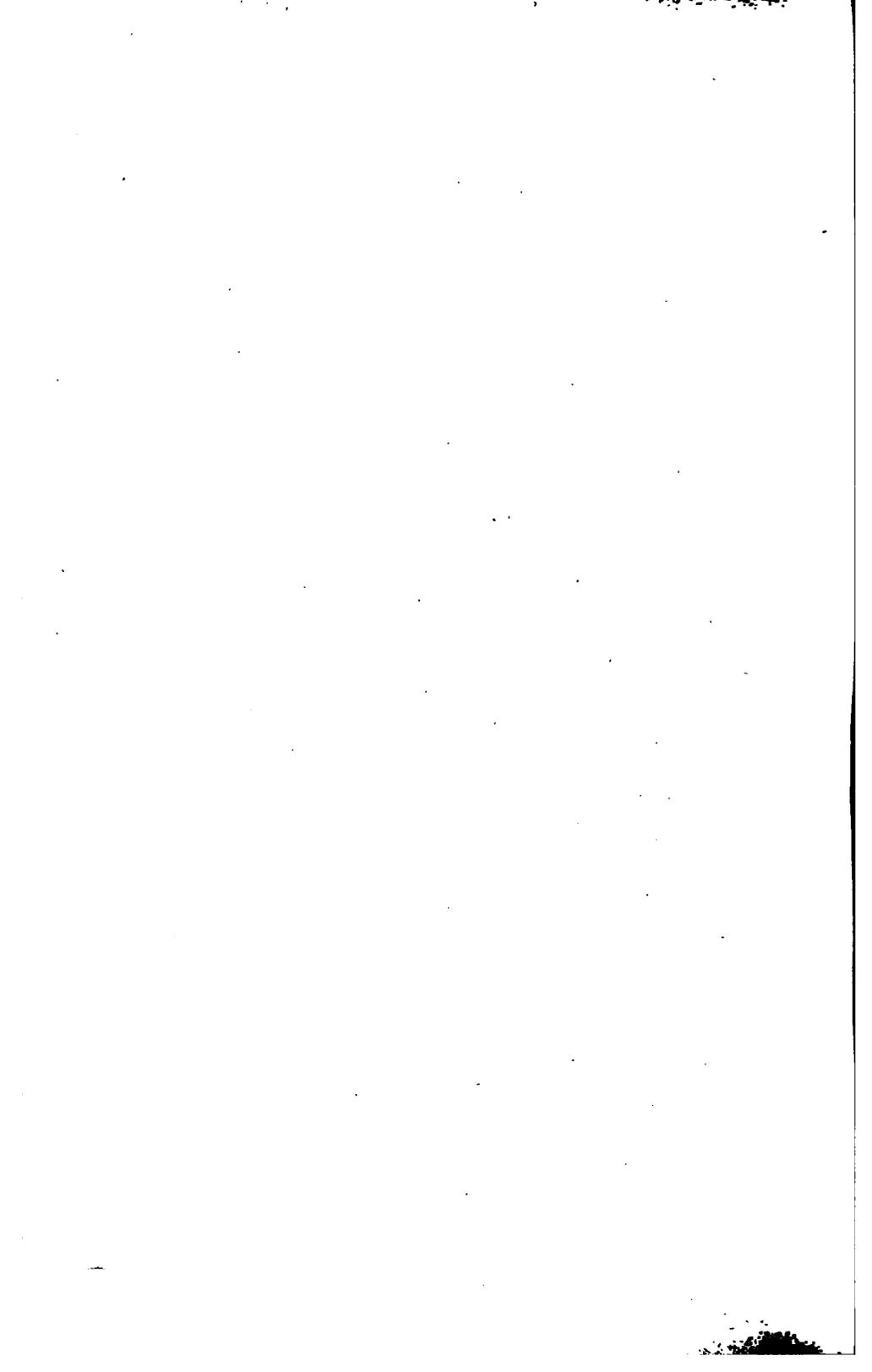
che colla severa e perdurante disciplina della logica sono riusciti a svestirsi interamente delle ubbie suggestionate dalle vecchie e universali tradizioni dell'ambiente. Possono dire, Sì, questi, perchè realmente provano così; e non, come sono calunniati, che lo facciano per semplice libidine di bestemmia. Possono dire, Sì, e ridersi di quelli, che stimano, che per questo rimangano senza la capacità degli ideali più alti e nobilitanti.

10. Pochi, ho detto; come è ora veramente, e come, o meno o più, dovrà essere anche in seguito. È questa la legge generale della *Formazione naturale*, come ho dimostrato nel mio libro su questo argomento, che le formazioni più alte si hanno in modo ristretto, conservandosi in modo più esteso le formazioni inferiori precorse, fino alle infime rimaste così più estese di tutte. E si consolino per ciò i piagnoni del neo-idealismo. Il sentimento religioso perdurerà nelle masse, nelle quali la disciplina educativa della scienza non potrà far tanto da elidere, fino alla impossibilità della ripresa, le tendenze primitive sopra descritte. E la società sarà sempre, più o meno, così; i moltissimi, colla fede religiosa, per quanto mutata e assottigliata; i pochissimi, liberi in tutto e per tutto da questa; e di mezzo, i suddetti gelosi dell'ideale, indecisi e tentennanti fra la scienza, che li sconsiglia, e l'atavismo delle mistiche ammalianti illusioni, che li trattiene.

11. A lungo ci siamo così indugiati sull'argomento del Fare religioso: ma ciò facemmo soprattutto in vista della conclusione, alla quale doveva arrivare la nostra

trattazione sulla Formazione naturale e sulla Dinamica della Psiche. Alla conclusione, cioè, che le formazioni psichiche di ogni genere (che vedemmo nella nostra trattazione come si producono) sono poi tutte, al pari di quelle onde si ha il Fare religioso, al pari di qualunque formazione naturale, essenzialmente variabili e trasformabili, secondo gli individui, i luoghi, i tempi. E che quindi, come per ogni specie di formazione naturale la scienza fa tre generi di studj, vale a dire, delle leggi naturali della formazione stessa, della sua evoluzione nel tempo e nello spazio, e dei tipi diversi che ne risultarono, così tre generi di studj devono essere fatti anche per la formazione psichica; quello delle leggi generali di essa (ed è lo studio fatto da noi fin qui); poi quello della evoluzione del prodotto psichico avveratosi per le suddette leggi generali (e a questo accennammo colle considerazioni qui fatte intorno al Fare religioso e alle sue variazioni); da ultimo quella dei tipi diversi in fine risultati.

E così, come pel genere della formazione zoologica abbiamo i tre studj della Biologia, della Filogenia e della Tassonomia; e pel genere della formazione sociale abbiamo (come indicai nella mia *Sociologia*) la Nomologia, la Nomogonia e la Nomografia; così pel genere della formazione psichica dobbiamo avere la Psicologia (lo studio qui tracciato), la Psicogenia, ossia della evoluzione subita dalle diverse psichicità, e la Psicografia, ossia dei tipi diversi di esse, che ne sono venuti fuori ed espressi nelle specie già dette del Fare; cioè, del Linguaggio, dell' Industria, del Commercio, della Scienza, dell' Arte, del Divertimento, della Socialità, della Religione.



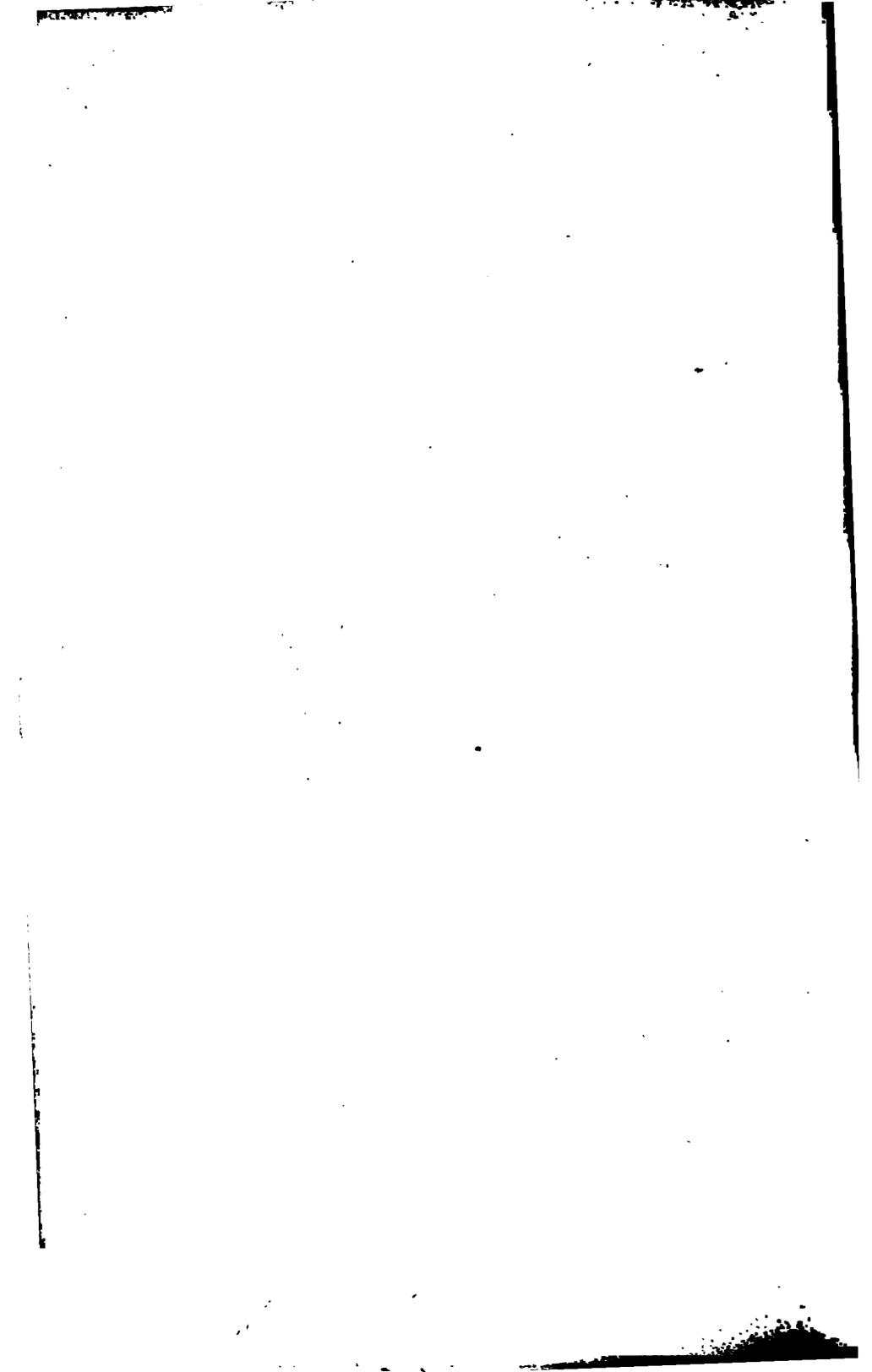
XXVII.

## LA PERENNITÀ DEL POSITIVISMO

---

*(Finito di scrivere il 28 gennaio 1905, compiendo il settantasettesimo anno della vita. — Stampato la prima volta nel fascicolo gennaio-febbraio 1905 della Rivista di Filosofia e scienze affini).*

---





1. La cognizione venuta dalla osservazione del fatto, o risultata dall'esperimento, è una cognizione *positiva*: vale a dire, è al tutto certa, non può mai essere smentita, e nella scienza si mantiene perennemente, per quanto l'artificio del sistema, nel quale è ammessa, si alteri, si trasformi, si disfaccia.

La dottrina, che sono armonici i suoni prodotti da corde in rapporti di lunghezza semplici e razionali, restò sempre fino dai pitagorici, che primi la insegnarono. Che una idea, per associazione, ne faccia ricordare un'altra, come lo disse una volta Aristotele, fu detto poi anche in seguito, senza interruzione, fino ad oggi.

Tutto ciò che di positivo, ossia di garantito dalla osservazione e dall'esperimento del fatto, si ebbe dalla tradizione dell'antichità, costituì l'eredità preziosa, per la quale la scienza ha potuto mantenersi nella sua parte vitale e imperitura, e, arricchendosi via via di ulteriori scoperte ingrandirsi sempre più fino a diventare col tempo

il tesoro ricchissimo dei veri indefettibilmente assodati che si hanno nel sapere di oggi.

2. Gli elementi della mentalità ci vengono tutti dalle sensazioni, che si avverano in seguito alle eccitazioni provenienti dalle cause stimolatrici degli organi; e le sensazioni sono le testimonianze dirette delle dette cause in quanto sono gli effetti immediati di esse.

Ma, poichè delle sensazioni rimangono nel cervello le tracce coscientemente rinnovabili, e queste vi si compongono variabilmente in totalità diverse fra loro più o meno distinte, ossia in quelle che si chiamano le idee astratte e i principj razionali, adoperabili a talento e per la formazione di logismi in dipendenza solo da ragioni costruttive interne, l'attestazione di tali prodotti non è più quella diretta, e quindi indiscutibile e sicura, del fatto singolo stimolante una data volta; ma solo quella del fatto della elaborazione soggettiva susseguita: sicchè, se rivela il ritmo abituale della dinamica della psiche, non è però mai l'indicazione esatta delle accidentalità oggettive particolari imprevedibili fuori della esperienza diretta di esse.

3. Del suddetto doppio ordine dei dati mentali presto si avvide, e finò da Eraclito di Efeso e da Parmenide di Elea, la speculazione filosofica; ma non si appose nel giudicare della vera provenienza dei secondi, e del valore rispettivo di entrambi. Assegnandosi al senso l'origine dei primi, pei secondi se ne immaginò la produzione per parte di un fattore essenzialmente diverso; da quello, cioè, dell'intelletto, che si suppose, più che umano, divino, e con-

seguentemente prevalente al senso puramente umano; e atto persino, non solo a soccorrere questo nelle sue deficienze, ma anche a correggerlo e a smentirlo in quelle che si ritenevano le sue illusioni.

Intellettuali, o metafisici, o a priori, e apoditticamente dettanti, si dissero e si vollero i dati mentali del nostro ordine secondo. Si dissero invece e si vollero sensibili, o fisici, o a posteriori e solo empiricamente e non assolutamente vevoli, i primi.

E così, ammettendosi pure in qualche modo (e perfino solo ipoteticamente, come fece Parmenide) nella scienza (e non era possibile di meno) i dati a posteriori, la scienza stessa era però congegnata nella sua parte essenziale di deduzioni per via di puro ragionamento da quei principj a priori, sui quali in tutto e per tutto si incardinava.

4. Ma si vide già presto anche nella antichità, che a questo modo la scienza riusciva non altro che l'opinione favorita di una scuola; una opinione, alla quale una scuola diversa poteva, con tutta facilità e collo stesso diritto, sostituirne un'altra. Ed apparve poi, che, dei varj sistemi tra loro cozzanti così formati, di comune, di superstite, di stabile non residuava se non quanto in essi si era accolto dalla osservazione del fatto; e che poi, allo svanire delle costruzioni aprioristiche arbitrarie, durava solamente la tradizione rimasta dei dati sperimentali.

E ciò ancor più si riconobbe all'epoca rinnovatrice del rinascimento degli studj nell'età succeduta a quella scolastica, che aveva ridotto la scienza ad essere non altro che una sterile, noiosa, vana ritessitura di astruserie incon-

cludenti; e venne così sempre più a diminuirsi la fede nell' autorità per la scienza dei concepimenti dell' intelletto puro, e a rassodarsi la convinzione, che solo il fatto percettivamente constatato ha valore obbiettivo, e che i dati cosiddetti intellettuali ne hanno uno puramente soggettivo. vale a dire, sono, come sopra dicemmo, non altro che i ritmi della dinamica della psiche, prodottivi dalle rimanenze delle sensazioni abituali: come d' altronde era già stato preveduto ben prima dagli Stoici, che concepirono l' anima una *tabula rasa*, nella quale le rappresentazioni siano prodotte solo per l' impressione sui sensi delle cose, trasformandosi poi in idee per la ricordanza e pel lavoro mentale, e in modo così, che, per sè, non garantiscano della obbiettività, come può fare, ed essa sola, la percezione.

5. Lunga e varia da tempo a tempo fu la lotta contro la superstizione illudente della facoltà intellettiva in opposizione alla facoltà sensitiva. E prima all' intellettualismo si oppose il nominalismo, che si trova già nell' insegnamento del cinico Antistene, e risorse e si svolse ampiamente nel medio evo dopo Roscellino di Compiègne. Male il nominalismo si appose, negando a dirittura la stessa esistenza delle generalità regolatrici dell' intelligenza, e quindi la stessa possibilità della costruzione scientifica. Le riaffermò a giusta ragione Emanuele Kant, ma coll' accorgimento geniale di serbare ad esse soltanto un valore subbiiettivo, spianando così la via alla dottrina odierna, già intravveduta dai concettualisti della scolastica, della provenienza in ultimo anche delle mentalità più alte dalle sensazioni: a questa dottrina oggi professata pure nel

campo dello stesso neo-kantismo, coll'abolizione nella dottrina del maestro del vestigio ancora rimastovi dell'antica facoltà collaterale al senso. Come dice in ultimo <sup>(1)</sup> W. Windelband, parlando del neo-kantismo: « Per la psicologia, come scienza, anche dopo la teoria critica della cognizione, si trovò la necessità di rinunciare al concetto della sostanza dell'anima quale fondamento a scopo del suo studio; e, come teoria delle leggi della vita psichica, di basarsi unicamente sulla esperienza interna ed esterna, o sopra ambedue insieme. Così ebbimo la « Psicologia senza anima » libera (o tale ritenuta) da ogni presupposto metafisico ».

Che ogni dato mentale sia fornito dal senso, era stato riconosciuto dallo stesso Aristotele. Se non che egli si ingannò circa il valore delle forme generiche, che se ne astraggono, non essendosi avveduto che il fantasma sensitivo, come egli lo chiamò, non può dare l'essenza stessa della cosa, che esso contenga, come egli credette; altro esso non essendo che il semplice fatto verificatosi nel soggetto per l'azione su di esso dello stimolo eccitante, che in sè è ben diverso dal fatto medesimo, come luminosamente finì di dimostrare (e meglio che non avesse già fatto Protagora anticamente) Galileo al principio dei nuovi tempi, iniziando così, come aveva fatto per la fisica, anche la psicologia moderna.

6. Non più dunque la ragione assoluta, presentata dall'immaginario intelletto, creatrice autonoma del vero, ma

---

(1) W. WINDELBAND, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tübingen und Leipzig, 1903, pagina 527.

il dettato incontestabile dell'esperienza sensibile, giudice in fine unico autorevole della realtà obbiettiva. E così nella scienza, come si aveva già per essa esperienza la positività dei fatti tradizionalmente ammessivi, si ebbe poi anche il metodo o la regola di farla; il metodo, cioè, del positivismo.

La parola, la disse ultimamente Augusto Comte, ma il principio già da lungo tempo (e si potrebbe risalire per questo fino a Teofrasto e a Stratone di Lampsaco) era saputo e professato; come si vede ad esempio, per non ricordare gli altri, nel detto di Pietro Pomponazzi, che il senso e l'esperimento sono la bilancia della verità; e più ancora nel fatto, che fu applicato decisamente e definitivamente in quella parte della filosofia, ossia del sapere universo, come prima la filosofia era intesa, che si riferisce ai campi ora tenuti dalle diverse scienze naturali.

Non occorre e non occorre l'applicazione del suddetto principio positivistico per la parte del sapere, che si ha in quelle che si chiamano le scienze *esatte*, come la matematica e la logica, l'oggetto delle quali non è il reale empiricamente verificabile, ma quell'ideale che si trova già formato e pronto nella psiche evoluta, e non consistono quindi se non nella analisi del loro supposto mentale, e nello studio dei rapporti, che corrono, come esige l'ideale stesso, fra gli elementi così analizzati, quando siano combinati nelle costruzioni immaginarie che se ne facciano.

Ed è per questo che, indipendentemente dall'empirismo e dal riconoscere ed adottare il principio metodologico del positivista, Euclide e Aristotele poterono creare nella loro intelligenza una Geometria e una Logica, che valsero poi sempre, e valgono ancora, e varranno in ogni tempo.

7. Decisamente, come dicevamo, e senza restrizione il positivismo, col suo principio scientifico, fino dall'epoca del rinascimento, si applicò agli studj delle cose naturali. E si sa qui con quale esito trionfale. E perennemente in questi (chi può dubitarne?) dominerà poi sempre nell'avvenire.

E di quella parte del sapere, che si riferisce alla realtà teo-cosmologica, gnoseo-psicologica, etico-sociologica, che, dopo la secessione delle scienze naturali, rimase soltanto alla filosofia, come oggi la si intende, che fu dal punto di vista della positività? E che si può prevedere che debba essere in futuro?

Per questa parte intanto si avevano ormai i dati positivi ereditati, come sopra osservammo, dal sapere precedente; i quali, per quanto pochi ancora, costituivano già un piccolo nucleo stabile pel sapere filosofico, e per quanto durerà.

E si venne un po' alla volta ingrossando questo nucleo, perchè talune scoperte delle scienze naturali fecero tosto, come continuarono poi sempre anche in seguito a fare, che si sbandissero definitivamente dalla filosofia certe vedute del passato, come sarebbe, per dirne una, quella della incorruttibilità dei materiali del cosmo dalla luna in su: sostituendovisi stabilmente ad esse, e orientandovi definitivamente in un senso nuovo, ma stabile d'ora innanzi, or questa or quella delle discipline filosofiche.

E lo stesso principio metodologico positivistico, dell'unico criterio della verità obiettiva nell'esperienza, proclamato prima e solo per la intuizione vaga di rari pensatori, si mantenne fra questi, e ne venne crescendo sempre più il numero e l'autorità per l'esempio delle scienze na-

turali, per le scoperte, ottenute seguendolo; facendosi intanto sempre più chiara e precisa la ragione del principio medesimo, fino a che poi esso riuscì al tutto sicuro e inconcusso per le scoperte fatte nel campo della psicologia circa l'origine dei fatti mentali. Tanto sicuro e inconcusso da non lasciar dubbio sulla perennità del suo valore.

8. Nè vale contro questo, che si dica, che la metafisica non cessò intanto di vigoreggiare allato al positivismo, e che il positivismo, non solo non fu ancora universalmente riconosciuto dai filosofi, ma succede oggi al contrario, che si faccia contro di esso una nuova, e più accanita, levata di scudi, aiutata pur anco dal risveglio, divenuto la moda del momento, delle ribellioni romantiche degli spiriti, paurosi dello scomparire delle illusioni allettatrici delle età passate.

E che? Col suo durare allato al positivismo la metafisica ha invece dato una prova ulteriore della sua fallacia, della sua inconsistenza, rendendo perfino una tacita testimonianza della verità e perennità del positivismo.

Una parte della metafisica sopravvissuta continuò nel senso della scolastica; e ciò massimamente pel timore che, sviandosene, corressero pericolo le dottrine teologiche già inquadratevi. Vi riapparve, e più luminosamente, l'impotenza scientifica dell'apriorismo, e che esso non ha potuto schermirsi al tutto dalla influenza delle dottrine positivistiche, che forzarono questi scolastici nuovi ad abbandonare certi punti, e non indifferenti, dei sistemi rinnovati, e ad appropriarsi e ad incorporare perfino in essi non pochi degli insegnamenti nuovi.

Quella parte poi delle metafisiche, che potremmo dire indipendenti, si divise e suddivise in tante costruzioni, e tutte efmere, quanti furono e sono gli autori di esse.

E così la metafisica sopravvissuta, primo, si mostrò, come era naturale, impotente e sterile scientificamente; secondo, si sparpagliò in tanti sistemi che si escludono a vicenda; terzo, come nasce con facilità, così, ancor più facilmente, subito muore; quarto finalmente, se in questi nostri sistemi metafisici si ha qualche cosa di durevole, e per la quale concordino fra di loro, ciò è solo per {parte di quanto, volere o non volere, si insinuò in essi della scienza positiva o antica o recente. Per questa parte anzi è giusto dire, che pure i sistemi metafisici, in fondo, hanno potuto conferire tanto o quanto per la coltura dell'epoca presente.

Quanto diversa, in mezzo ai vecchiumi della metafisica, la giusta sorte del positivismo! Uniforme questo nell'essenziale, e non intruso per inavveduti apriorismi, come le scienze naturali; perdurante da generazione a generazione, come le scienze naturali; svolgentesi in sempre maggiori ingrandimenti, rimanendo sempre lo stesso, come le scienze naturali; soccorritore a chi ne ha bisogno di dati sicuri, e consenso unico, per via di questi, dei sistemi più disparati ed eccentrici, come le scienze naturali; arra insomma, come queste, non infida della perennità della scienza, già conquistata, per ogni avvenire.

9. E con quali ragioni, dopo tutto questo, vogliono i metafisici giustificarsi di persistere nel loro indirizzo?

La prima è quella di oppugnare il fondamento, che il

positivismo pone del suo principio metodologico nella teoria ormai assodata, come sopra dicemmo, della genesi della mentalità, e cioè della derivazione di ogni pensato dalla sensazione. Ma, per quanto facciano, una dimostrazione, che infirmi questa teoria, nè hanno potuto finora, nè potranno mai, produrla. Non tengono le loro argomentazioni in quanto le fanno, scambiando il positivismo col materialismo, che è ben altro, ed è ancora metafisica bella e buona. Non tengono in quanto sono dirette contro quelle eccentricità errate di certi autori, che professandosi positivisti, non lo sono affatto. Non tengono poi soprattutto, perchè si basano sempre sul vecchio pregiudizio, che l'intelligenza sia, non il fenomeno particolare sui generis, che si avvera nel fatto dell'animale e dell'uomo, ma lo splendore medesimo di una intelligenza assoluta, che vige ancora nel loro vecchio e infantile concetto, prettamente antropomorfo e antropocentrico, dell'esistenza universale.

10. Ma ciò su cui più insistono, credendo con questo di mettere il positivismo a dirittura fuori di combattimento, è che esso sia inetto assolutamente a sciogliere i problemi, che più sempre si trattarono nella filosofia, e più sempre all'uomo importarono; e che sono tali, che per essi non possono servire se non le mentalità pure, al di fuori affatto dei dati immediati del senso. E insistono così in questo da sentenziare senz'altro: che per ciò il positivismo ha fatto fallimento. E non vedono che tutto questo loro ragionamento non è altro che un affatto ingenuo circolo vizioso! Da che questi problemi supremamente importanti, come dicono, se non dalle stesse illusioni create dalla metafisica

passata, e suggestionate ai presenti dalla comune credenza derivatane? Prescindete dalla speculazione passata, onde provenne la patologia mentale sopravvivenente, e i problemi tormentosi cesseranno subito di importunarci e di affaticarci per soluzioni, che non sono neanche da cercare: come non è più da cercare, come una volta si faceva, il sito del biblico paradiso terrestre, col suo albero della scienza e colla sua porta d'ingresso guardata dall'angelo ad impedirlo alla progenie maledetta di Adamo.

11. Per gli uomini cullati nelle fantasie d'un tempo urta, che il positivismo tenga a farle svanire, privandoli del piacere di quel romanticismo del quale vogliono dilettersi. Per gli uomini assuefatti al vivere degli avi urta, che il positivismo, colla sua prospettiva nuova delle cose, minacci una orientazione insolita della società. Per gli uomini curiosi soprattutto di quello che non si sa, urta, che il positivismo non abbia già pronta una risposta per tutto quello che si vorrebbe.

Urta così in tanti modi il positivismo, e conseguentemente infastidisce ormai anche il nome. E lo abolisca pure, il nome, chi vuole; resterà però sempre, resterà perennemente, che la scienza non si fa colle volate inutili del metafisico, ma colla minuta, paziente, non frettolosa, incessante ricerca sperimentale, contenta di ciò che si è già trovato, fiduciosa di progredire ognora più nel campo eternamente inesauribile del vero. E per ciò scrissi una volta <sup>(1)</sup> tren-

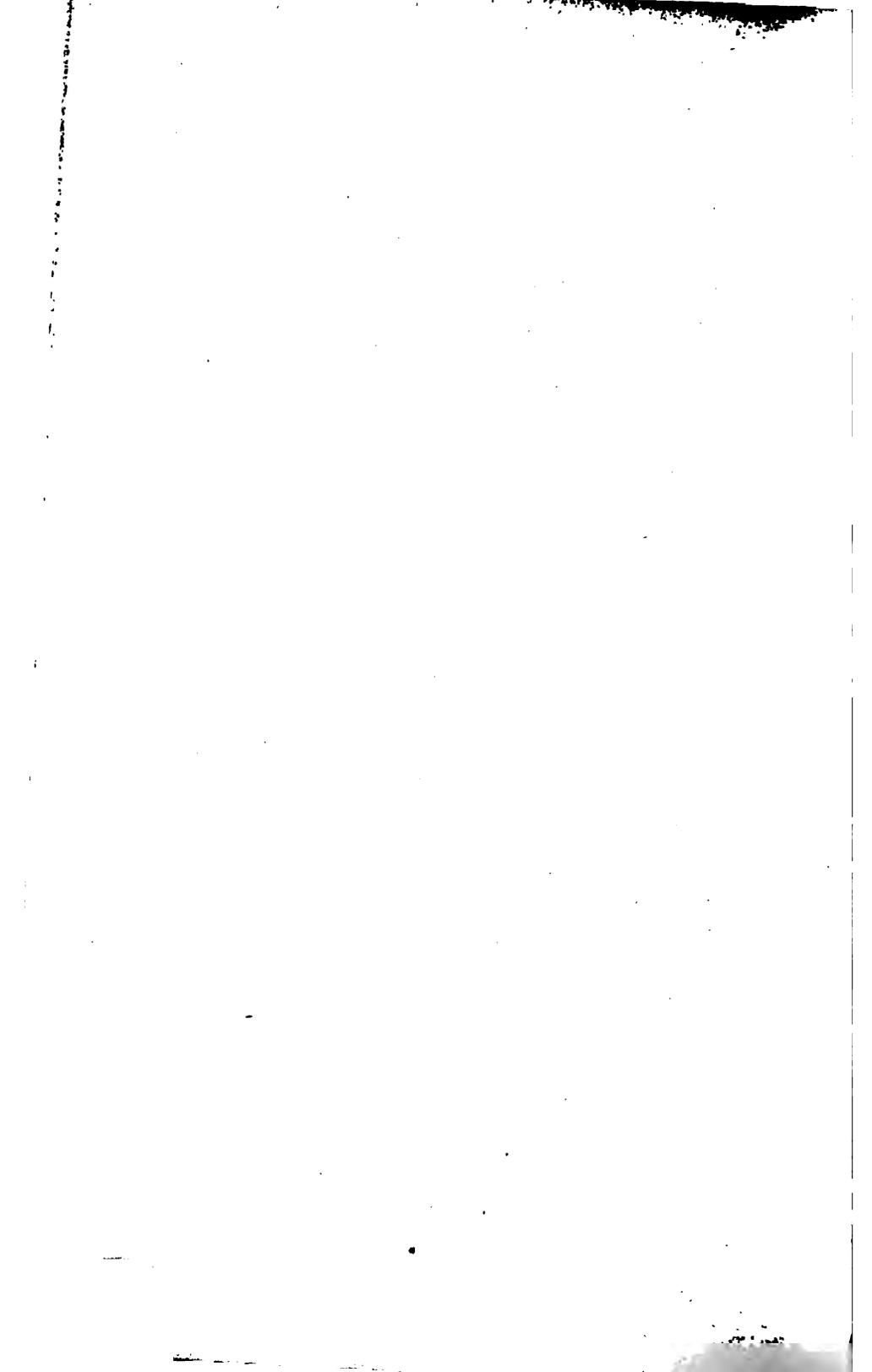
---

<sup>(1)</sup> Nel libro: *La psicologia come scienza positiva* (Vol. I delle mie *Op. fil.* pag. 193).

tacinque anni fa: « Il positivista non ha fretta di conchiudere. Non ha fretta, perchè il suo lavoro scientifico non dipende dalle conclusioni finali. Non ha fretta, perchè anzi diffida sempre delle sue deduzioni; ed aspetta, per assicurarsene, la conferma di nuovi sperimenti, di nuove verifiche. Non ha fretta, perchè non cerca un' idea che gli serva, come insegna di partito; ma il vero per se stesso, qualunque sia; anche se inopinato o contrario alle sue prime presunzioni. Non ha fretta, perchè sa, che il vero si fa ragione da sè. Si annuncia con un chiarore incerto, a guisa di crepuscolo: si fa a poco a poco più risplendente e si scopre all'orizzonte, come il sole che nasce; poi sale, al pari di quello, in cima al cielo, e lo illumina tutto colla pienezza della sua luce. Non ha fretta; ma davanti al vero, che gli si è manifestato, non indietreggia mai. A chi colle argomentazioni cavillose, colle citazioni dotte ed autorevoli, colle dolci insinuazioni, colle rampogne e colle minaccie glielo contrasta, tranquillamente, senza scomporsi, con un sorriso pieno di indomabile fierezza, risponde: Eppure è così! ».

---





## NOTE GIUSTIFICATIVE

### DELLE INDICAZIONI STORICHE

CONTENUTE NEL PRECEDENTE SCRITTO (1).

---

#### 1. — Pag. 359. PITAGORICI.

Sieg. Günther, nel suo saggio di storia della matematica e delle scienze naturali (nel quinto volume del *Manuale della scienza classica dell' antichità, Monaco, 1894, pag. 266, 267*) dice in proposito. « Il padre della teoria scientifica dei toni è senza dubbio Pitagora, quantunque non sia se non una favola la storia spesso riprodotta dei martelli del fabbro risonanti insieme armonicamente. Il monocordo, l' apparato più antico e storicamente noto per la constatazione sperimentale di leggi naturali, deve risalire al tempo pitagorico più antico. Col mezzo di esso si ricavò, che tutti gli intervalli di tono, che producono una impressione grata, armonica, all' orecchio, corrispondono ai rapporti numerici più semplici, che, se una corda della lunghezza C rende il tono fondamentale, le corde

---

(1) Per maggiore comodità dei lettori, presento in italiano i passi presi da libri tedeschi e da greci, aiutato per questi secondi dal mio collega ed amico, il valente ellenista professore Giovanni Setti.

delle lunghezze  $\frac{1}{2} C$  e  $\frac{2}{3} C$  rendono rispettivamente l'ottava e la quinta, ecc. La dipendenza dell'altezza del tono dal numero delle vibrazioni, pare che per primo la osservasse Eudosso di Cnido (nato 405 a. C.). »

Sulla musica degli antichi, e particolarmente dei pitagorici, vedasi specialmente A. Böckh sopra la formazione dell'anima del mondo nel Timeo di Platone, negli Studj di Daub e Kreuzer, III, pag. 47 e seguenti, e *de metris Pindari* nella edizione del Böckh, I, 2, pag. 203 e seguenti. (*C. A. Brandis, Manuale della storia della filosofia greco-romana, I, pag. 454*).

2. — Pag. 359. ARISTOTELE.

Si legge nel libro di Aristotele sulla memoria e sulla reminiscenza (*II, 451, 3-28*) quanto segue. « Si ha la reminiscenza allorchè un moto si origina dopo un altro: se di necessità, è chiaro che quando l'uno si mova, anche l'altro sempre sia mosso; se non di necessità, bensì di consuetudine, il più delle volte... Allorchè dunque ci ricordiamo, si ha, che per un moto antecedente sia cagionato quello che è solito seguirlo, sicchè continui il pensiero, partendo, o dalla cosa presente, o da altra qualsiasi somigliante, contraria, contigua. Per questo avviene la reminiscenza. »

E scrive in proposito Luigi Ferri (*Sulla dottrina psicologica della associazione, Roma, 1878, pag. 5, 6*). « Le indagini contenute sul processo di riproduzione e associazione mentale nell'opuscolo di Aristotele su la memoria e la reminiscenza, non solo sono bastate ad esercitare l'acume dei commentatori del medio evo e del rinascimento,

ma hanno dilatato la loro tradizionale influenza fino ai primi dei filosofi moderni, che si sono occupati di questa materia, e fra essi è certamente l'Hobbes, nelle opere del quale parecchi scrittori britannici ravvisano i germi del posteriore sviluppo della dottrina psicologica della associazione. »

3. — Pag. 360. ERACLITO.

C. A. Brandis, nel volume citato (*pag. 170-175*), ha in proposito quanto segue. « Anche le condizioni e le attività della vita tentò Eraclito di riferire alla forza onde tutto diventa, considerando il substrato di essa, ossia il sincero fuoco mondiale che tutto abbraccia, quale pura coscienza dell' universo, deducendo da esso, o dal puro movimento, la cognizione generale ossia comune, la comunanza colla divinità e il bene; come pure il male, l' errore e l'illusione dalla quiete e dal voler essere da sè dell' arbitrio personale, che ammoniva di scansare al pari della epilessia; sicchè pare che sia stato il primo a rilevare più distintamente la differenza tra la cognizione volgare e quella affatto sicura. »

« Anche i fatti della coscienza dovette Eraclito sforzarsi a riferire alla forza eterna onde tutto diventa . . . . Caratterizzò la ragione (*λόγος*) siccome il comune (*ξυρόν*) — *Stob. Serm. IV, p. 48, Sext. Emp. adv. Math. VII, 133* —; ammonì di guardarsi dall' isolamento del proprio sentire (*ἰδίᾳ φρόνησις*) dalla ragione comune, come dalla legge e dal volere del singolo — *Sext. Emp. come sopra* — . La ragione comune quindi era per lui anche il demone dell' uomo — *Orig. contra Cels. VI, p. 283* — , il darsi a

credere, il fidarsi della propria opinione (*ὀλησις*), un male epilettico — *Diog. L. IX, 7* —, Dio un uomo immortale, l'uomo un Dio mortale — *Heraclid. Alleg. Hom. c. 24* —, vale a dire questo solo una manifestazione più pura, la ragione unica medesima. Nello stesso senso poteva anche affermare, tutto essere pieno di anime e di demoni, ovvero = entrate, anche qui sono dei — *Arist. de part. an. I, 5, p. 645* — . »

« Allo stesso modo dovette anche riconoscere e indicare il distinguersi di una conoscenza inferiore e superiore. Nella veglia l'uomo è ragionevole in quanto egli mediante la molteplicità delle sue percezioni sensibili è in comunicazione colla ragione comune, nel sogno è immemore e irragionevole, perchè allora la comunicazione si restringe alla funzione del respiro; certo e vero deve quindi essere ciò che a tutti in comune apparisce, essendo il concepimento della ragione comune e divina — *Sext. Emp. adv. Math. VII, 129* —. Con tutto questo la cognizione superiore non è opposta alla sensibile in quanto la percezione sensibile ci apre la comunicazione colla onnipresente, ovunque attiva ragione divina, la quale poi, mediante una funzione superiore che egli non bene aveva precisato, produce in noi la cognizione generale e con questo vera. Come egli quindi da una parte disse = come potrebbe alcuno dimenticare il fuoco che non viene mai meno = — *Clem. Al. Paedag. II, 10, p. 106* —? verosimilmente anche, il vero è ciò che non si nasconde. — *Sext. Emp. adv. Math. VIII, 8* —, e = Cosa saggia è soltanto di intuire ciò onde ognuno per mezzo di tutto è guidato — *Diog. L. IX, 1*. — Sapienza poi è dire e

operare il vero, dando ascolto alla natura = — *Stob. Serm. III, p. 48* — dovette da un'altra parte ritenere insufficiente la sapienza umana = l'animo ( $\psi\theta\omicron\varsigma$ ) umano non intende, il divino sì — *Orig. c. Cels. VI, p. 283* — = e potè alla cognizione sensibile attribuire sempre soltanto un valore relativo appunto in quanto nasconde l'universale: a quella dell'occhio come a quella per l'udito un valore superiore, insegnandoci a conoscere la luce e il fuoco — *Polyb. XII, 27* — . Di essere partecipe di questa superiore comunione colla coscienza universale sembra che Eraclito fosse fortemente persuaso, e si espresse aspramente proprio sul principio del suo libro circa la tanto diffusa sconoscenza di essa — *Sext. Emp. a. m. VII, 132*.

4. — Pag. 360. PARMENIDE.

Nei versi parmenidei trovati nel Sofista di Platone dall' Heindorfius, si legge come segue: « Non lasciarti impigliare nella via comune, prestando fede all'occhio dalla vista corta, al risuonare dell'orecchio e alla lingua, ma giudica colla pura ragione la oppugnata mia dimostrazione. »

5. — Pag. 361. PARMENIDE.

Come si legge pure in Aristotele (*Metaph. A, 5, p. 986*), Parmenide, fermamente convinto, che secondo la ragione assoluta non si dà che l'Uno, non potè tuttavia rifiutarsi di riconoscere l'apparenza del molteplice e del mutabile, pure negando a queste apparenze la verità e la realtà. Necessitato a dirne dalla percezione sensibile, avverte però, che ne tratta solo dietro la opinione inconsi-

stente, lasciando in disparte il discorso e il pensiero della verità.

6. — Pag. 362. STOICI.

(*Plut. de plac. phil. IV, 11*) « Dicono gli Stoici: quando l' uomo nasce ha in sè la parte egemonica dell' anima, la quale è come un foglio sul quale si può scrivere. La prima maniera di iscrizione è quella per mezzo dei sensi; chè percependo noi qualche cosa col senso, come il bianco, tolto questo ne riteniamo però la ricordanza: e in seguito, quando si abbiano molte ricordanze simili, diciamo di avere acquistato l' esperienza, essendo che questa si definisce, una moltitudine di nozioni simili. Delle nozioni, quelle naturali si formano nel modo detto, e senza industriarci per ciò; ma le altre dottrinalmente e studiatamente. Solo queste poi si chiamano nozioni (*ἐγνωται*), le altre invece Anticipazioni o Prenozioni (*προλήψεις*). »

Lo stesso, 12, parlando ancora della dottrina degli stoici. « Il dato rappresentato (*φανταστὸν*) è ciò che genera la rappresentazione (*φαντασία*), come ad esempio, il bianco, il freddo e tutto ciò che vale a muovere l' anima. Invece l' immaginario (*φανταστικόν*) è una certa vuota comparizione, uno stato dell' anima non impressionata da alcun che di rappresentato, com' è di chi combatte colle ombre e brancica nel vuoto. Chè la rappresentazione si riferisce ad un che rappresentato, l' immaginario invece a nulla ».

E in proposito scrive E. Zeller (*La filosofia dei greci, Parte III, sezione II, III ediz., pag. 71 e seguenti*). « Tutte le rappresentazioni (*φαντασται*) sono primamente da spiegarle dall' azione del rappresentato (*φανταστὸν*) sull' anima:

giacchè alla nascita questa somiglia ad una tavola non scritta, e solo mediante la percezione un contenuto è in essa immesso. Questa azione degli oggetti sull'anima, gli stoici più antichi se la pensarono molto materialisticamente: Zenone definì la rappresentazione una impressione nell'anima, e Cleante prese questa così alla lettera da paragonarla all'impronta di un suggello nella cera; e siccome Cleante fu uno scolaro particolarmente fedele di Zenone, dovremo ritenere per giusta questa interpretazione. Crisippo si avvide delle difficoltà di tale supposizione: egli fissò, che l'essenza della rappresentazione sia un mutamento prodotto dall'oggetto nell'anima, e più esattamente nella parte dominatrice di essa: e in accordo con questo considerò anche le condizioni e le attività psichiche quali oggetti della percezione, mentre i suoi predecessori nelle loro determinazioni avevano in vista soltanto le percezioni dei sensi esterni. Come poi si faccia nell'anima quel mutamento non pare che Crisippo abbia ulteriormente ricercato. »

« Già da questo risulta, che gli stoici dovettero ritenere la percezione quale unica sorgente primitiva delle nostre rappresentazioni: l'anima è un foglio vuoto ed è per la percezione che esso diviene scritto. Ma poi non si fermarono a questo. Dalla percezione nasce la memoria, da molte memorie simili la esperienza: per le deduzioni dalla esperienza si formano quelle idee, che vanno oltre l'immediatamente percepito. Queste deduzioni si basano o sul confronto o sulla combinazione delle percezioni, o sopra l' analogia, al che altri aggiungono pure la trasposizione e la contrapposizione; la formazione delle idee così per

essa deduzione ottenuta risulta ora artificialmente e metodicamente, ora senza arte e solo naturalmente. In quest'ultima maniera si formano le *προλήψεις* o le *κοινὰ ἔννοιαι*, che gli stoici considerarono siccome le norme della verità e della virtù, e siccome il carattere distintivo degli esseri ragionevoli; giacchè, se anche da qualche espressione possa sembrare che le *κοινὰ ἔννοιαι* si intendessero quali idee innate, ciò sarebbe però contro il senso e l'insieme del sistema; nel senso, nel quale veramente le intesero, vollero per esse designare solo quelle idee che, in forza della natura del pensiero, sono da tutti ugualmente dedotte dalla esperienza; e perfino le supreme, quali quelle del bene, e della divinità, non hanno altra origine. Per la via poi della formazione artificiale delle idee ha origine la scienza, la quale dagli stoici è definita la cognizione più sicura e più inoppugnabile, ovvero un sistema di tali cognizioni; dialetticamente sì prodotto, ma vero solo in quanto i dati della scienza convengono colle idee naturali, essendo che la loro parola d'ordine in ogni campo è, il naturale.»

A questa esposizione lo Zeller fa seguire alcune considerazioni per dimostrare, che il sistema gnoseologico degli stoici in parte non riesce a giustificare la oggettività delle rappresentazioni, poichè pone che esse sono altro dall'oggetto rappresentato, e in parte è contraddittorio, perchè, asserita la necessità naturale dell'assenso al dato della percezione e delle *κοινὰ ἔννοιαι*, richiede poi la funzione intellettuale del giudizio a renderlo vero. E le osservazioni dello Zeller sono al tutto giuste. Non resta però che gli stoici non si siano apposti, asserendo la provenienza delle idee dalla sensazione, e l'imperatività logica

della sensazione stessa e delle *κοινὰ ἔννοιαι* derivatene. La contraddizione, la incorsero, non essendosi liberati dal pregiudizio, subito dalla dottrina aristotelica, di considerare vero solo la sintesi degli elementi del giudizio. Non riuscirono a giustificare la oggettività della rappresentazione percettiva in confronto della semplicemente immaginaria, perchè la scienza a quel tempo immatura non si era ancora avveduta di quella ragione dell' esperimento che oggi si sa stabilire la oggettività della percezione (come è da vedere, per esempio, nella mia trattazione sul fatto psicologico della percezione contenuta nel Volume IV delle mie Opere filosofiche), e conseguentemente neanche del valore che ne deriva alle *κοινὰ ἔννοιαι*, compendio delle percezioni passate e ritmo o forma comune necessaria ed inevitabile della percettibilità.

7. — Pag. 362. ANTISTENE.

W. Windelband (*Storia della filosofia antica, Monaco 1894, p. 88*), dopo aver detto: Antistene si appropriò la dottrina sofistica della impossibilità della contraddizione, soggiunge la nota seguente. « La limitazione schiettamente sofistica della cognizione alla imposizione del nome, che è la tesi del nominalismo, ha acquistato una tendenza decisamente polemica contro la teoria delle idee. Ad Antistene e a Diogene dalla tradizione antica sono attribuite pungentissime e grossolane canzonature della teoria platonica (per esempio, *τράπεζαν ὄρα τραπεζότητα δ' οὐχ ὄρα*, cioè, vedo il tavolo ma non vedo la tavolità). Per loro non erano da ammettersi *in rerum natura* se non le cose singole; le idee generali dovevano

ritenersi meri nomi senza realtà. Così si capisce che, siccome l'essenza della cosa a loro non sembrava logicamente determinabile, così la ritenessero indicabile solo per la percezione sensibile, venendo poi a finire col materialismo più grossolano, che non giudica reale se non ciò che si può afferrare colle mani. A ciò probabilmente si allude nel Sosfista, e anche nel Teeteto e nel Fedone.

8. — Pag. 362. ROSCELLINO.

Del Nominalismo, già sorto fino dal secolo nono, Roscellino, nella seconda metà del secolo undecimo, fu, come di lui è stato detto, *nominalium sectæ, non auctor, sed auctor*; poichè, avendone egli dedotto l'eresia, che le tre persone della divinità siano tre sostanze o sussistenze individuali, ciò procurò al nominalismo una notorietà che prima non aveva.

9. — Pag. 362. KANT.

Nella *Introduzione ad ogni metafisica avvenire*, dice che le idee mediante le quali si concepiscono e si compongono in mente i particolari = non, come Hume voleva, dalla esperienza sono dedotte, ma sorgono dalla ragione pura = e che però queste idee sono forme puramente soggettive, per cui poi ciò che diciamo, oggetto dell'esperienza, non è altro che il fenomeno soggettivo della rappresentazione, che si produce nel conoscente per l'applicazione alle sensazioni delle forme suddette.

10. — Pag. 362. CONCETTUALISTI.

Traduco, per indicare la dottrina concettualistica, un

tratto dell' Ueberweg (*Abbozzo della Storia della Filosofia, parte II, Berlino 1898, pag. 308*), nel quale è esposta egregiamente la teoria gnoseologica di Guglielmo Occam. « La supposizione della esistenza reale dell' Universale al di fuori dell' anima, in qualunque forma possa presentarsi, trae ad assurdità. Se all' Universale si attribuisce platonica-mente una propria esistenza, se ne fa un essere singolo; se si vuole che esista nelle singole cose (come fece Aristotele), e in modo che nella realtà, anche senza il nostro pensare, sia distinto dall' Individuale, l' Universale si moltiplica secondo il numero degli individui, e conseguentemente esso pure viene individualizzato; una distinzione formale poi che debba trovarsi, come tale, nell' anima, dovrebbe essere una distinzione reale, e quindi non è ammissibile. Ma se invece si fa, che l' Universale sia così nei singoli, che solo il nostro intelletto per l' astrazione lo separi, in essi non esiste come Universale; poichè la nostra considerazione non forma l' oggetto esterno, ma solo produce l' idea in noi. E così l' Universale non esiste nelle cose, ma nello spirito pensante come *conceptus mentis, significans univoce plura singularia (idem signum commune ad plura signata)*, ed anche nello spirito non sostanzialmente ma come rappresentazione, e fuori di esso solo come la parola o in genere come qualunque segno che convenzionalmente rappresenti più oggetti. Ogni cosa come tale è individuale: *qualibet res eo ipso quod est, est hæc res*. La causa della cosa è così nello stesso tempo anche la causa della sua esistenza individuale. L' astrazione, mediante la quale è formato l' Universale nel nostro spirito, non presuppone una attività dell' intelligenza o della vo-

lontà, ma è un atto secondo, che segue da sè, collegantesi naturalmente al primo, vale a dire alla percezione o all'immagine memorativa rimastane, tosto che si abbiano due o più rappresentazioni simili. » E così, secondo l'Occam, l'universell (prendo un tratto dal De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, Louvain 1900, pag. 354) n'est pas un mot (vox, nomen) sans contenu pensé, un souffle creux (flatus vocis), une étiquette verbale, mais un objet conçu (intentio, terminus), substitut (suppositio, signum praedicabile de multis) d'un nombre plus ou moins grand de réalité individuelles, suivant le degré même de son universalité. È, si direbbe oggi, come dimostro nè miei libri, un ritmo mentale adattabile a tutti quelli prodotti dalla concezione dei particolari subordinati di un dato genere.

11. — Pag. 363. ARISTOTELE.

(*Arist. de anima*, III, 8) « Poichè nessuna cosa è, a quel che pare, distinta oltre le grandezze sensibili, nelle forme sensibili sono insite le pensabili: e quelle che si dicono dell'astrazione e quante sono stati e affetti delle sensibili. Per questo colui che nulla sente, non può imparare nè comprendere alcuna cosa. E quando uno osserva, è necessità che insieme osservi una qualche immagine: chè le immagini sono specie di sentimenti, per altro privi di materia (ὄλη). »

12. — Pag. 363. PROTAGORA.

La dottrina di Protagora sulla cognizione è così in breve indicata dal Windelband (*opera citata*, pag. 73) « La

proprietà è il prodotto del movimento, e precisamente, come soggiunge Protagora in guisa schiettamente eraclitea, il prodotto ogni volta di due movimenti che si corrispondono e vanno l'uno contro l'altro, comportandosi l'uno come attivo e l'altro come passivo. E già da questo emerge, che in generale non può mai essere affermato di una cosa ciò che essa sia, ma al più ciò che, nei mutevoli suoi rapporti colle altre cose, va diventando; e il correlativismo protagoreico acquista una ancor maggiore portata per questo, che a tale teoria generale del movimento è subordinata la concezione della percezione dell'uomo. Quando una cosa agisce sopra uno dei nostri sensi, nel che al movimento che parte dall'oggetto si oppone un movimento di reazione dell'organo, nell'organo del senso si genera l'immagine percettiva, e nello stesso tempo nella cosa la proprietà che le corrisponde. Quindi ogni percezione insegna soltanto, come apparisce la cosa nel momento della percezione pel percipiente, e precisamente appunto solo per lui. E per Protagora è solo la percezione sensibile la sorgente della conoscenza, come in genere di tutta la vita psichica (*μηδὲν εἶναι τὴν ψυχὴν παρὰ τὰς αἰσθήσεις*, — non essere l'anima oltre le sensazioni — *Diog. Laert. IX, 51*). Quindi per lui, oltre la veduta della essenza della cosa derivante da quei rapporti relativi, non si dava rappresentazione alcuna di ciò che, fuori del rapporto percettivo, potessero in sè essere le cose. Anzi ogni cosa è per ogni individuo come gli apparisce, e anche solo per questo individuo, e più precisamente, solo per questo stato momentaneo della percezione. È questo il senso della famosa sentenza (*Teet. 152, a. Sext. Emp. adv. Math. VII,*

60) πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν. (Di tutte le cose è misura l'uomo, di quelle che sono, come sono; di quelle che non sono, come non sono).

13. — Pag. 363. GALILEO.

Si allude al famoso tratto del *Saggiatore*, pubblicato la prima volta nell'ottobre del 1623, che credo opportuno di riportare qui tutto intero dall'edizione delle Opere di Firenze 1844, vol. IV, pag. 332-338. « Restami ora che... io dica certo mio pensiero intorno alla proposizione: il moto è causa di calore: mostrando in qual modo mi par ch'ella possa esser vera. Ma prima mi fa bisogno fare alcuna considerazione sopra questo che noi chiamiamo caldo, del qual dubito grandemente che in universale ne venga formato concetto assai lontano dal vero, mentre vien creduto essere un vero accidente, affezione e qualità che realmente risegga nella materia, dalla quale noi sentiamo riscaldarci. Per tanto io dico, che ben sento tirarmi dalla necessità, subito che concepisco una materia o una sostanza corporea, concepire insieme ch'ella è terminata e figurata di questa o di quella figura, ch'ella in relazione ad altre è grande o piccola, ch'ella è in questo o quel luogo, in questo o quel tempo, ch'ella si muove o sta ferma, ch'ella tocca o non tocca un altro corpo, ch'ella è una, poca o molta, nè per veruna immaginazione possa separarla da queste condizioni; ma ch'ella debba essere bianca o rossa, amara o dolce, sonora o muta, di grato o ingrato odore, non sento farmi forza alla mente di doverla apprendere da cotali condizioni necessariamente accompa-

gnata: anzi, se i sensi non ci fossero scorta, forse il discorso o l'immaginazione per sè stessa non vi arriverebbero giammai. Per lo che vo io pensando, che questi sapori, odori, colori, ecc., per la parte del soggetto nel quale ci par che riseggano, non siano altro che puri nomi, ma tengano solamente lor residenze nel corpo sensitivo; sicchè rimosso l'animale sieno levate ed annichilate tutte queste qualità, tuttavolta però che noi, siccome gli abbiamo imposti nomi particolari e differenti da quegli degli altri primi e reali accidenti, volessimo credere ch'esse ancora fossero veramente e realmente da quelli diverse. Io credo che con qualche esempio più chiaramente spiegherò il mio concetto. Io vo movendo una mano ora sopra una statua di marmo, ora sopra un uomo vivo. Quanto all'azione che vien dalla mano, rispetto ad essa mano è la medesima sopra l'uno e l'altro soggetto, ch'è di quei primi accidenti, cioè moto e tocco, nè per altri nomi vien da noi chiamata; ma il corpo animato, che riceve tali operazioni, sente diverse affezioni secondo che in diverse parti vien tocco; e venendo toccato v. g. sotto le piante dei piedi, sopra le ginocchia, o sotto l'ascelle, sente oltre il comun tocco un'altra affezione, alla quale noi abbiamo imposto un nome particolare chiamandola solletico; la quale affezione è tutta nostra, e non punto della mano. E parmi che gravemente errerebbe chi volesse dire, la mano, oltre al moto e al tocco, avere in sè un'altra facoltà diversa da queste, cioè il solleticare; sicchè il solletico fusse un accidente che risedesse in lei. Un poco di carta, o una penna, leggermente fregata sopra qualsivoglia parte del corpo nostro, fa, quanto a sè, per tutto la

medesima operazione, ch'è muoversi e toccare; ma in noi, toccando tra gli occhi, il naso, e sotto le narici, eccita una titillazione quasi intollerabile, ed in altra parte appena si fa sentire. Or quella titillazione è tutta di noi e non della penna, e rimosso il corpo animato e sensitivo, ella non è più altro che un puro nome. Ora di simile e non maggiore esistenza credo io che possano esser molte qualità, che vengono attribuite ai corpi naturali, come sapori, odori, colori ed altre. Un corpo solido, e come si dice assai materiale, mosso ed applicato a qualsivoglia parte della mia persona, produce in me quella sensazione che noi diciamo tatto, la quale, sebben occupa tutto il corpo, tuttavia pare che principalmente risegga nelle palme delle mani, e più nei polpastrelli delle dita, co' quali noi sentiamo piccolissime differenze d'aspro, liscio, molle e duro, che con altre parti del corpo non così bene le distinguiamo; e di queste sensazioni altre ci sono più grate, altre meno, secondo la diversità delle figure dei corpi tangibili, lisce o scabrose, acute o ottuse, dure o cedenti. E questo senso, come più materiale degli altri e ch'è fatto dalla solidità della materia, par che abbia riguardo all'elemento della Terra. E perchè di questi corpi alcuni si vanno continuamente risolvendo in particelle minime, delle quali altre, come più gravi dell'aria, scendono al basso, ed altre più leggeri salgono ad alto; di qui forse nascono due altri sensi, mentre quelle vanno a ferire due parti del corpo nostro assai più sensitive della nostra pelle, che non sente l'incursioni di materie tanto sottili, tenui e cedenti; e quei minimi che scendono, ricevuti sopra la parte superiore della lingua, e penetrando mescolati colla sua

umidità la sua sostanza, arrecano i sapori soavi o ingrati, secondo la diversità de' tocamenti delle diverse figure d' essi minimi, e secondo che sono pochi o molti, più o meno veloci; gli altri, ch' ascendono, entrando per le narici, vanno a ferire in alcune mammillule, che sono lo stromento dell' odorato, e quivi parimente son ricevuti i lor tocamenti e passaggi con nostro gusto o noia, secondo che le lor figure son queste o quelle, ed i lor movimenti lenti o veloci, ed essi minimi, pochi o molti. E ben si vedono providamente disposti, quanto al sito, la lingua e i canali del naso, quella distesa di sotto per ricevere l' incursioni che scendono, e questi accomodati per quelle che salgono. E forse all' eccitar i sapori si accomodano con certa analogia i fluidi che per aria discendono, ed agli odori gl' ignei che ascendono. Resta poi l' elemento dell' aria per li suoni, i quali indifferentemente vengono a noi dalle parti basse e dall' alte e dalle laterali, essendo noi costituiti nell' aria, il cui movimento in sè stessa, cioè nella propria regione, è egualmente disposto per tutti i versi, e la situazion dell' orecchio è accomodata, il più che sia possibile, a tutte le positure di luogo; ed i suoni allora son fatti e sentiti in noi, quando (senz' altre qualità sonore o transonore) un frequente tremor dell' aria, in minutissime onde increspata, muove certa cartilagine di certo timpano ch' è nel nostro orecchio. Le maniere poi esterne potenti a far questo increspamento nell' aria, sono moltissime: le quali forse si riducono in gran parte al tremore di qualche corpo, che urtando nell' aria l' increspa, e per essa con gran velocità si distendono l' onde, dalla frequenza delle quali nasce l' acutezza del suono, e la gravità dalla

rarietà. Ma che nei corpi esterni, per eccitare in noi i sapori, gli odori e i suoni, si richiegga altro che grandezze, figure, moltitudini e movimenti tardi o veloci, io non lo credo; e stimo che, tolti via gli orecchi, le lingue e i nasi, restino bene le figure, i numeri, e i moti, ma non già gli odori nè i sapori nè i suoni, li quali fuor dell' animal vivente non credo che siano altro che nomi, come appunto altro che nome non è il solletico e la titillazione, rimosse l'ascelle e la pelle intorno al naso: e come ai quattro sensi considerati hanno relazione i quattro elementi, così credo che per la vista, senso sopra tutti gli altri eminentissimo, abbia relazione la luce, ma con quella proporzione di eccellenza qual' è tra' l finito e l' infinito, tra' l temporaneo e l' instantaneo, tra' l quanto e l' indivisibile, tra la luce e le tenebre. Di questa sensazione e delle cose attinenti a lei non pretendo d' intenderne se non pochissimo, e quel pochissimo per ispiegarlo, o per dir meglio per adombrarlo in carte, non mi basterebbe molto tempo, e però lo pongo in silenzio. E tornando al primo mio proposito in questo luogo, avendo già veduto come molte affezioni, che sono riputate qualità risedenti ne' soggetti esterni, non hanno veramente altra esistenza che in noi, e fuor di noi non sono altro che nomi, dico che inchino assai a credere, che il calore sia di questo genere, e che quelle materie che in noi producono e fanno sentire il caldo, le quali noi chiamiamo col nome generale Fuoco, sieno una moltitudine di corpicelli minimi in tal e tal modo figurati, mossi con tanta e tanta velocità; li quali incontrando il nostro corpo lo penetrino colla lor somma sottilità, e che il lor toccoamento, fatto nel lor passaggio per la nostra sostanza e

sentito da noi, sia l'afezione che noi chiamiamo caldo, grato e molesto, secondo la moltitudine e velocità minore o maggiore di essi minimi che ci vanno pungendo e penetrando, sicchè grata sia quella penetrazione per la quale si agevola la nostra necessaria insensibil traspirazione, molesta quella per la quale si fa troppo gran divisione e risoluzione nella nostra sostanza: sicchè in somma l'operazione del fuoco per la parte sua non sia altro, che movendosi penetrare colla sua massima sottilità tutti i corpi, dissolvendoli più presto o più tardi, secondo la moltitudine e velocità degli ignicoli, e la densità o rarità della materia di essi corpi: de' quali corpi molti ve ne sono, de' quali nel lor disfacimento la maggior parte trapassa in altri minimi ignei, e va seguitando la risoluzione sinchè incontra materie risolubili. Ma che oltre alla figura, moltitudine, moto, penetrazione e toccoamento, sia nel fuoco altra qualità, e che questa sia caldo, io non lo credo altrimenti, e stimo che questo sia talmente nostro, che, rimosso il corpo animato e sensitivo, il calore non resti altro che un semplice vocabolo. Ed essendo che questa afezione si produce in noi nel passaggio e toccoamento de' minimi ignei per la nostra sostanza, è manifesto che, quando quelli stessero fermi, la loro operazione resterebbe nulla: e così veggiamo una quantità di fuoco, ritenuto nelle porosità ed anfratti di un sasso calcinato, non ci riscaldare benchè lo teghiamo in mano, perchè ei resta in quiete; ma messo il sasso nell'acqua, dove egli per la di lei gravità ha maggior propensione di muoversi che non aveva nell'aria, ed aperti di più i meati dell'acqua, il che non faceva l'aria, scappando i minimi ignei ed incontrando la nostra mano, la

penetrano, e noi sentiamo il caldo. Perchè dunque ad eccitare il caldo non basta la presenza degli ignicoli, ma ci vuol il lor movimento ancora, quindi pare a me che non fusse se non con gran ragione detto, il moto esser causa di calore. Questo è quel movimento per lo quale si abbruciano le frecce e gli altri legni, e si liquefa il piombo e gli altri metalli, mentre i minimi del fuoco mossi, o per se stessi con velocità, o, non bastando la propria forza, cacciati da impetuoso vento de' mantici, penetrano tutti i corpi, e di quelli alcuni risolvono in altri minimi ignei volanti, altri in minutissima polvere, ed altri liquefanno e rendono fluidi come acqua. Ma presa questa proposizione nel sentimento comune, sicchè mossa una pietra, o un ferro, o legno, ei si abbia a riscaldare, l'ho ben per una solenne vanità. Ora la confricazione o stropicciamento di due corpi duri, o col risolvere parte in minimi sottilissimi e volanti, o coll' aprir l' uscita agli ignicoli contenuti, gli riduce finalmente in moto, nel quale incontrando i nostri corpi e per essi penetrando e scorrendo, e sentendo l'anima sensitiva nel lor passaggio i toccamenti, sente quell' affezione grata o molesta, che noi poi abbiamo denominata caldo, bruciore o scottamento. E forse mentre l' assottigliamento e attrizione resta e si contiene dentro ai minimi quanti, il moto loro è temporaneo, e la lor operazione calorifica solamente, che poi arrivando all' ultima ed altissima risoluzione in atomi realmente indivisibili, si crea la luce, di moto, o vogliamo dire espansione e diffusione istantanea, e potente per la sua, non so se io debba dire sottilità, rarità, immaterialità, o pure altra condizion diversa da tutte queste ed innominata, potente, dico, ad ingombrare spazj

immensi. Io non vorrei, inavvertentemente ingolfarmi in un oceano infinito, onde io non potessi più ridurmi in porto: nè vorrei, mentre procuro di rimuovere una dubitazione, dar causa al nascerne cento, siccome temo che anco in parte possa esser occorso per questo poco che mi son scostato da riva: però voglio riserbarmi ad altra occasione più opportuna. »

Come si vede, confrontando ciò che antecedentemente riportammo circa l'insegnamento di Protagora col tratto qui trascritto del *Saggiatore* di Galileo, l'asserto della relatività delle sensazioni, che Protagora deduce astrattamente da un principio ontologico generale, è da Galileo indotto dalle particolarità dei fatti sui quali lo appoggia; e così risultò una dottrina positiva, che poi, dopo di lui nei tempi moderni, la scienza potè e dovette adottare definitivamente. Ancora in Galileo l'asserto si poneva solo per quelle che furono chiamate le qualità secondarie dei corpi, e mancava ancora, come s'è fatto dopo, che la dottrina della relatività si estendesse anche a quelle che furono chiamate le qualità primarie. Ancora in Galileo non si ha il riferimento della impressionabilità sensitiva alle diramazioni dei nervi e alle specificazioni diverse di questi; ancora la sua interpretazione dei fatti delle impressioni è pregiudicata dalle idee aristoteliche sopra gli elementi dominanti ancora al suo tempo, e quindi egli non potè accennare ai fenomeni chimici per certe sensazioni, e alle vibrazioni eteree per altre; ma la sua induzione colle dottrine neurologiche e chimiche e fisiche in appresso conquistate, anzichè perdere di valore probativo, si è sempre più convalidata.

14. — Pag. 364. COMTE.

Nella Avvertenza premessa ai suoi Principes de Philosophie positive (Paris, Baillièrre, 1891, p. 82-84) scrive: L'expression *philosophie positive* étant constamment employée, dans toute l'étendue de ce cours, suivant une acception rigoureusement invariable, il m'a paru superflu de la définir autrement que par l'usage uniforme que j'en ai toujours fait. La première leçon, en particulier, peut être regardée tout entière comme le développement de la définition exacte de ce que j'appelle la philosophie positive.

Je regrette néanmoins d'avoir été obligé d'adopter, à défaut de tout autre, un terme comme celui de *philosophie*, qui a été si abusivement employé dans une multitude d'acceptions diverses. Mais l'adjectif *positive* par lequel j'en modifie le sens me paraît suffire pour faire disparaître, même au premier abord, toute équivoque essentielle, chez ceux, du moins, qui en connaissent bien la valeur. Je me bornerai donc, dans cet *avertissement*, à déclarer que j'emploie le mot *philosophie* dans l'acception que lui donnaient les anciens, et particulièrement Aristote, comme désignant le système général des conceptions humaines; et, en ajoutant le mot *positive*, j'annonce que je considère cette manière spéciale de philosophie qui consiste à envisager les théories, dans quelque ordre d'idées que ce soit, comme ayant pour objet la coordination des faits observés, ce qui constitue le troisième et dernier état de la philosophie générale, primitivement théologique et ensuite métaphysique, ainsi que je l'explique dès la première leçon.

Il y a, sans doute, beaucoup d'analogie entre ma philosophie positive et ce que les savants anglais entendent,

depuis Newton surtout, par philosophie naturelle. Mais je n'ai pas dû choisir cette dernière dénomination, non plus que celle de philosophie des sciences, qui serait peut-être encore plus précise, parce que l'une et l'autre ne s'entendent pas encore de tous les ordres de phénomènes, tandis que la philosophie positive, dans laquelle je comprends l'étude des phénomènes sociaux aussi bien que de tous les autres, désigne une manière uniforme de raisonner applicable à tous les sujets sur lesquels l'esprit humain peut s'exercer. En outre, l'expression philosophie naturelle est usitée, en Angleterre, pour désigner l'ensemble des diverses sciences d'observation considérées jusque dans leurs spécialités les plus détaillées ; au lieu que, par philosophie positive, comparé à sciences positives, j'entends seulement l'étude propre des généralités des différentes sciences, conçues comme soumises à une méthode unique, et comme formant les différentes parties d'un plan général de recherches.

Nella prima lezione poi del libro medesimo scrive (p. 98-102). Nous voyons... que le caractère fondamental de la philosophie positive est de regarder tous les phénomènes comme assujettis à des *lois* naturelles invariables, dont la découverte précise et la réduction au moindre nombre possible sont le but de tous nos efforts, en considérant comme absolument inaccessible et vide de sens pour nous la recherche de ce qu'on appelle les *causes*, soit premières, soit finales. Il est inutile d'insister beaucoup sur un principe devenu maintenant aussi familier à tous ceux qui ont fait une étude un peu approfondie des sciences d'observation. Chacun sait, en effet, que, dans nos explications po-

sitives, même les plus parfaites, nous n'avons nullement la prétention d'exposer les *causes* génératrices des phénomènes puisque nous ne ferions jamais alors que reculer la difficulté, mais seulement d'analyser avec exactitude les circonstances de leur production, et de les rattacher les unes aux autres par des relations normales de succession et de similitude.

Ainsi, pour en citer l'exemple le plus admirable, nous disons que les phénomènes généraux de l'univers sont *expliqués*, autant qu'ils puissent l'être, par la loi de la gravitation newtonienne, parce que, d'un côté, cette belle théorie nous montre toute l'immense variété des faits astronomiques, comme n'étant qu'un seul et même fait envisagé sous divers points de vue ; la tendance constante de toutes les molécules les unes vers les autres en raison directe de leurs masses, et en raison inverse des carrés de leurs distances ; tandis que, d'un autre côté, ce fait général nous est présenté comme une simple extension d'un phénomène qui nous est éminemment familier, et que, par cela seul, nous regardons comme parfaitement connu, la pesanteur des corps à la surface de la terre. Quant à déterminer ce que sont en elles-mêmes cette attraction et cette pesanteur, quelles en sont les causes, ce sont des questions que nous regardons tous comme insolubles, qui ne sont plus du domaine de la philosophie positive, et que nous abandonnons avec raison à l'imagination des théologiens, ou aux subtilités des métaphysiciens. La preuve manifeste de l'impossibilité d'obtenir de telles solutions, c'est que, toutes les fois qu'on a cherché à dire à ce sujet quelques chose de vraiment rationnel, les plus grands esprits n'ont

pu que définir ces deux principes l'un par l'autre, en disant, pour l'attraction, qu'elle n'est autre chose qu'une pesanteur, universelle, et ensuite, pour la pesanteur qu'elle consiste simplement dans l'attraction terrestre. De telles explications, qui font sourire quand on prétend à connaître la nature intime des choses et le mode de génération des phénomènes, sont cependant tout ce que nous pouvons obtenir de plus satisfaisant, en nous montrant comme identiques deux ordres de phénomènes qui ont été si longtemps regardés comme n'ayant aucun rapport entre eux. Aucun esprit juste ne cherche aujourd'hui à aller plus loin.

Il serait aisé de multiplier ces exemples, qui se présenteront en foule dans toute la durée de ce cours, puisque tel est maintenant l'esprit qui dirige exclusivement les grandes combinaisons intellectuelles. Pour en citer en ce moment un seul parmi les travaux contemporains, je choisirai la belle série de recherches de M. Fourier sur la théorie de la chaleur. Elle nous offre la vérification très sensible des remarques générales précédents. En effet, dans ce travail, dont le caractère philosophique est si éminemment positif, les lois les plus importantes et les plus précises des phénomènes thermologiques se trouvent dévoilées, sans que l'auteur se soit enquis une seule fois de la nature intime de la chaleur, sans qu'il ait mentionné, autrement que pour en indiquer le vide, la controverse si agitée entre les partisans de la matière calorifique et ceux qui font consister la chaleur dans les vibrations d'un éther universel. Et néanmoins les plus hautes questions, dont plusieurs n'avaient même jamais été posées sont traitées dans cet ouvrage, preuve palpable que l'esprit humain, sans se jeter

dans des problèmes inabordables, et en se restreignant dans les recherches d'un ordre entièrement positif, peut y trouver un aliment inépuisable à son activité la plus profonde.

15. — Pag. 364. TEOFRASTO, STRATONE.

Già subito a Teofrasto, succeduto nella scuola ad Aristotele, apparvero le difficoltà insormontabili, che si incontrano colla dottrina aristotelica dell'intelletto; ed egli vi portò le sue modificazioni, volendo che il pensiero sia, non una energia, ma un moto dell'anima (vedi sotto nota A), e accentuando soprattutto il principio, che è la sensazione, ed essa sola, che fornisce i materiali del pensiero (vedi sotto nota B), e riuscendo così fino ad affermare, che la differenza tra l'anima dei bruti e quella dell'uomo è solo una differenza nel grado della perfezione (vedi sotto nota C).

Ma poi il successore dello stesso Teofrasto, Stratone, andò più oltre, negando addirittura la distinzione aristotelica fra l'anima intellettiva e la sensitiva (vedi sotto nota D), e intendendo, che la ragione non sia se non questo, che la sensazione stessa sia un atto cosciente (vedi sotto nota E).

A) E Zeller (*La filosofia dei greci*, 3<sup>a</sup> ed. Parte 2<sup>a</sup> sez.<sup>e</sup> 2<sup>a</sup>, pag. 848) così ne espone la dottrina: « Se è detto giustamente che la ragione è in origine nulla ancora di reale, ma mera possibilità, e non altro che la facoltà, in che ha da consistere il passaggio al pensare effettivo, e il patire che in qualche modo dobbiamo attribuirle, ammettendo in essa il pensare? Se, l'impulso al pensare, essa deve riceverlo dalle cose esterne, non si capisce come l'incorporeo possa subire un effetto e una mutazione dal cor-

poreo. Se ogni impulso ha da venire da essa medesima, come è da aspettarsi a differenza dei sensi, allora non si comporta passivamente. In ogni caso poi questo processo deve essere di altra specie da quello passivo: non un esser mosso di ciò che non è ancora arrivato al compimento, ma lo stato del compimento. Se, inoltre, ciò che è mera possibilità non è che la materia, la ragione, quale pura facoltà, non verrebbe a pensarsi come qualche cosa di materiale? Se, da ultimo, anche nella ragione, come da per tutto, tra il reale e la materia deve farsi distinzione, allora si domanda, che cosa s'ha da intendere specialmente per intelletto passivo, e come avviene che quello attivo, se è in noi innato, non opera sempre e fino dal principio, poichè esso da principio non è quello che in seguito in noi si produce ».

B) *Clem. Alex. Strom. II, 362, D.* Teofrasto dice che la sensazione è il principio della fede: chè da quella i principj si estendono al ragionare che noi facciamo, e alla nostra mente.

C) In appoggio alla citazione di Porfirio (*De Abst. III, 25*), E. Zeller, nell'opera citata (*pag. 850*), scrive: « Come già dalle cose dette innanzi e specialmente dal considerare movimenti le attività dell'anima si lascia capire, l'inclinazione di ravvicinare più e più nell'uomo lo spirito alla cosa fisica, si ha poi anche una espressione di Teofrasto, nella quale egli asserisce, che l'anima umana è simile a quella dei bruti, colle stesse attitudini, e condizioni, distinguendosi solo per la maggiore perfezione ».

D) E. Zeller nello stesso volume (*pag. 918*) scrive: « Stratone combatte la distinzione aristotelica tra la parte

intellettiva e la parte sensitiva dell'anima: l'anima per lui è una forza unica, la ragione è il tutto dell'anima, e i singoli sensi non sono altro che manifestazioni particolari di questa forza. »

E) Lo stesso, (*pag. 920*) seguita. « Avendo Stratone negato che l'intelletto fosse una parte superiore dell'anima, potè affermare che tutti gli esseri viventi siano partecipi della ragione, che per lui non è altro che la coscienza, senza della quale non è pensabile la sensazione. »

16. — Pag. 364. POMPONAZZI.

Il Pomponazzi, nel capo primo della sezione seconda del suo libro *de reactione*, riporta la sentenza *Sensus et experimentum sunt statera veritatis* dall'arabo Avenzoar (Ibn-Zohr); ma la fa sua, poichè ne inferisce ciò che si propone nel capo medesimo, e cioè, che, nel conflitto in un dato caso tra il ragionamento e il senso, a questo compete la prevalenza e la decisione.

---

XXVIII.

MONISMO METAFISICO

E

MONISMO SCIENTIFICO

---

*(Finito di scrivere il 12 agosto 1905. — Stampato la prima volta nel fascicolo 7-8-9 della Rivista di Filosofia e scienze affini del 1905).*

---





## I.

1. Il signor Guglielmo Salvadori in una sua lettera garbatissima al prof. Giovanni Marchesini, ragionando della mia filosofia, scrisse quanto segue :

« Dopo tanti fieri attacchi contro il Noumeno di Kant e l' Inconoscibile di Spencer, mi ha meravigliato non poco il vedere recentemente l' Ardigò parlare di *substratum* unico e per i fenomeni psichici e per i fenomeni fisici. Mi pare proprio di stare in pieno Inconoscibile. Appunto perchè questo reale indistinto, che sottostà tanto ai fenomeni psichici quanto ai fisici, non è differenziato, esso non può essere oggetto di conoscenza, la quale — se non erro — implica una differenziazione. Mi pare dunque che tra il Noumeno di Kant, l' Inconoscibile di Spencer e l' Indistinto di Ardigò sia piuttosto una differenza di nome che di fatto ».

« Che cosa significa anche precisamente nella filosofia

dell'Ardigò l'identità, da lui risolutamente affermata, del pensiero e dell'essere? Significa forse, che pensiero ed essere sono una stessa cosa, o pure, che il pensiero ha una perfetta corrispondenza con la realtà esterna? Ma allora, nel primo caso si cade nell'idealismo, e nel secondo nel realismo dualistico. E poi come conciliare con una o l'altra dottrina l'affermazione (che ha sì gran sapore di materialismo) che il pensiero non è che il risultato della organizzazione fisiologica? O forse, logicamente riducendo alle sue ultime conseguenze il parallelismo psico-fisico, giungeremo al concetto — secondo me perfettamente metafisico — dell'atomo psichico? »

« Io La pregherei anche vivissimamente di avere la bontà di esporre brevissimamente i concetti fondamentali del positivismo italiano, da cui emergono i suoi rapporti col Materialismo, l'Idealismo e l'Agnosticismo, e particolarmente in rapporto ai seguenti punti: I. Il concetto della filosofia, II. La dottrina del fatto come base della Filosofia positiva, III. Le premesse gnoseologiche, IV. Soggetto e Oggetto, Natura e Pensiero. E a quegli altri punti che a Lei sembrassero fondamentali, come il posto della Psicologia rispetto alle altre scienze. »

La risposta alle suddette istanze, ho desiderato di assumerla io stesso; e mi fu gentilmente concesso, tanto dal professore G. Marchesini quanto dal signor G. Salvadori. Mi tornava opportuno di introdurmi con essa a questa breve trattazione sul Monismo, che io aveva già in mente di scrivere, e che impredo coll'intento di dimostrare, come quello scientifico si diversifichi dal metafisico.

2. E rispondo prima brevissimamente all' ultima parte del brano trascritto della lettera del signor G. Salvadori, non occorrendomi per farlo che di rimettermi a quanto esposi distesamente in diverse delle mie precedenti pubblicazioni. *Il concetto della filosofia*, quale debba ritenersi è spiegato nel mio scritto col titolo, *Il compito della filosofia e la sua perennità*, contenuto nel volume quarto di queste Opere filosofiche. Per *la dottrina del fatto come base della filosofia positiva* possono principalmente servire, lo scritto col titolo, *Il fatto psicologico della percezione*, contenuto nello stesso volume quarto, e quello col titolo, *La perennità del positivismo*, contenuto nel nono. Delle *premesse gnoseologiche* si tratta a lungo nei volumi, quinto (nello scritto sul *Vero*), sesto (nello scritto sulla *Ragione*), settimo (nello scritto sull' *Unità della Coscienza*) e incidentalmente in altri brevi scritti dello stesso volume e del seguente, e in riassunto nello scritto più recente col titolo, *La formazione naturale e la dinamica della psiche*, contenuta in questo volume nono. Come emergono i concetti contrapposti *del soggetto e dell' oggetto, della natura e del pensiero* è spiegato massimamente nei capitoli 24-31 della trattazione già citata sul *Vero*.

3. E scrive il signor Salvadori :

*Poichè la conoscenza implica una differenziazione, come può essere oggetto di conoscenza l' indistinto che non è differenziato ?*

Ma qui è da considerare che, trattandosi di un dato indistinto, questo è già un differenziato, dal momento che non è un altro indistinto diverso dal primo. L' indistinto

*Colore* non è l'indistinto *Suono*, e con ciò si differenzia da esso, e si conosce per sè e non confondendolo con ciò che non è il Colore. Poichè poi, come io ripeto sempre ne' miei scritti, un dato, essendo un indistinto nel suo rapporto coi distinti relativi (per esempio, il Colore in genere col Rosso, col Verde ecc.), è poi esso stesso anche un distinto in rapporto con un indistinto superiore (per esempio, il Colore stesso colla Sensazione in genere).

E così il Colore è il *substratum* unico del Rosso, del Verde, ecc., senza essere l'Inconoscibile. E lo è, tanto logicamente, in quanto lo dicessi il genere delle specie comprese, quanto fisicamente, in quanto lo dicessi le vibrazioni visibili dell'etere, che possono distinguersi per le differenti loro lunghezze.

E che il discorso possa applicarsi anche al caso dell'indistinto sottostante alle fenomenalità tanto psichiche quanto fisiche si dimostra anche solo considerando, che per le une e per le altre si tratta sempre di presentazioni operate dai sensi, quali interni quali esterni, onde, come io insegno, si ha, e l'*Autosintesi*, compendio delle fenomenalità psichiche, e l'*Eterosintesi*, compendio delle fisiche. Sui di che però più a lungo ci intratteremo in seguito a suo luogo.

4. E bisogna guardarsi dall'equivoco, nel quale facilmente si cade, dicendo, identità del pensiero e dell'essere. Il pensiero e l'essere sono due distinti, che, come tali, si oppongono l'uno all'altro. Dicendo, pensiero, ci riferiamo al dato, che si considera offerto nella coscienza del soggetto; dicendo, essere, o intendiamo ciò che si dà indi-

pendentemente dal soggetto, o intendiamo il genere comune a questo e a quello, in quanto anche il pensiero è.

Eliminato così l'equivoco, non regge la conseguenza, o dell'idealismo, o del realismo dualistico. Non dell'idealismo, come dimostro nel mio scritto col titolo, *L'idealismo della vecchia speculazione e il realismo della filosofia positiva*, contenuto nella prima parte di questo volume non del realismo dualistico, come dimostro nell'altro mio scritto col titolo, *Il pensiero e la cosa*, contenuto nel volume; precedente. Non dell'idealismo, perchè questo anzi non è nemmeno concepibile se non data l'affermazione opposta del realismo. Non del realismo dualistico, perchè la cosa è il dato eterosintetico, opponentesi all'autosintetico, non per la ragione metafisica di una essenza trascendente, ma solo per la ragione di una sintesi a parte delle percezioni relative.

L'affermazione poi, che il pensiero è il risultato della organizzazione fisiologica, nè implica il materialismo, nè contrasta colla esclusione dell'idealismo e del realismo dualistico. Non implica il materialismo, perchè il dato fisiologico, che è poi una nostra rappresentazione eterosintetica, si trova connesso colla ragione di causa col dato autosintetico, come, presentandosi una idea per la sua associazione con un'altra, questa ha coll'altra la ragione di essere la causa del suo essere comparsa. E ciò ammette pure il metafisico spiritualista senza ritenere di cadere con ciò nel materialismo. E non contrasta colla esclusione dell'idealismo e del realismo dualistico, perchè, da una parte, il dato fisiologico è posto come eterosintetico e quindi quale cosa e non quale pensiero, e, dall'altra, l'essere eterosin-

tetico stesso non è posto, come dicemmo sopra, quale essenza trascendente, ma solo per la ragione di una sintesi a parte delle percezioni relative.

Onde poi viene in ultimo, che la identità sopra equivocamente indicata non richiede punto il ricorso al concetto, giustamente qualificato nome metafisico (e che è da dirsi un concetto mostruoso) dell'atomo psichico.

## II.

1. Il *substratum* unico, e per i fenomeni psichici e per i fenomeni fisici: ecco la grande questione, la questione del *monismo*; nel risolvere la quale si crede non possibile rimanere sul terreno della positività scientifica, evitando di ricadere nella metafisica.

In ordine alla questione i greci da prima si fissarono sul dato eterosintetico, e poi sull'autosintetico, concepiti sempre metafisicamente, quello come una essenza estesa, questo come un'essenza inestesa. E in seguito, nei sistemi filosofici succeduti, si tornò ancora quando sul primo quando sul secondo, venendosi poi qualche volta ad accoppiare i due insieme. Gli ilozoisti e i fisici meccanicisti, e gli stessi eleatici, stettero per l'essenza estesa: Platone e Aristotele e le scuole affini, per la immateriale, poichè per Aristotele la materia non fu che la semplice possibilità. Si tornò alla essenza estesa dai materialisti dei diversi tempi posteriori, e alla essenza inestesa dagli idealisti come Berkeley, e dai romantici del secolo passato, che l'additarono, o nella sua forma rappresentativa, come Hegel, o nella sua forma at-

tiva, come Schopenhauer, o in una forma mista dell'una e dell'altra, come Hartmann. Si accoppiarono poi le due essenze insieme, come avvenne per Giordano Bruno, per lo Spinoza, per Leibniz, pei filosofi dell'atomo psichico. Il che poi, in qualche modo, era già stato fatto, negli stessi primordj della filosofia, dagli ilozoisti.

Qui del *fenomeno soggettivo* del concepimento somatico o di quello puramente formale si era fatta una *realtà oggettiva*, che, come tale, non è più il dato osservato nella coscienza, ma è la supposizione di una entità che stia da sè fuori di questa, e che sia per essa direttamente inaccessibile, stante la sua assoluta trascendenza. E coll'assurdo, pei materialisti di derivare dall'esteso le formazioni ideali, e per gli idealisti, di derivare dalla immaterialità le formazioni somatiche. Con questo assurdo, che si ripete nei filosofi della essenza psico-fisica, nella quale si vollero immedesimare due dati, che a vicenda si escludono.

2. E. Kant, A. Comte ed E. Littré, E. Spencer e gli Agnostici, avvedendosi dell'errore di convertire in una essenza a sè ciò che non è se non una forma della cogitazione, si argomentarono, per ischivarlo, di supporre invece una realtà al pensiero umano affatto estranea ed impervia.

Dice E. Kant <sup>(1)</sup>: Il concetto di un Noumeno è solo un concetto-limite, per indicare il punto, al quale possono estendersi le pretese della sensibilità; e quindi solo di uso

---

<sup>(1)</sup> Nella *Critica della Ragione pura*; Pag. 22, del Volume III della edizione dello Hartenstein.

negativo. Esso però non è arbitrariamente supposto, ma si connette colla circoscrizione della sensibilità ; non ponendo però nulla di positivo oltre i confini di questa.

Dice l'interprete fedele di A. Comte E. Littré <sup>(1)</sup>: Ciò che è al di là del sapere positivo, sia, materialmente, il fondo dello spazio senza limite, sia, intellettualmente, la catena delle cause senza termine, è inaccessibile allo spirito umano. Ma inaccessibile non vuol dire nullo o non esistente. L'immensità, tanto materiale quanto intellettuale, si attiene con istretto legame alle nostre cognizioni, e diventa, per questa alleanza, una idea positiva e dell'ordine medesimo ; voglio dire che, toccandola e raggiungendola, questa immensità apparisce sotto il doppio carattere di realtà e di inaccessibilità. È un oceano, che viene a battere la nostra riva, e pel quale non abbiamo, nè barca, nè vela, ma la cui chiara visione è, come formidabile, salutare.

Dice E. Spencer (chiudendo, nel suo libro dei *Primi Principj*, il capitolo quarto della Parte col titolo, l'*Inconoscibile*): Nella stessa affermazione, che tutta la conoscenza propriamente detta è relativa, è implicata l'affermazione, che esiste il Non-relativo. Ad ogni passo del ragionamento, che stabilisce questa dottrina, si fa la stessa supposizione. Dalla necessità di pensare in relazioni risulta, che il relativo stesso è inconcepibile se non è in relazione con un Non-relativo reale. Non ammettendosi questo Non-relativo o Assoluto, il relativo stesso diventa assoluto, e così si incorre in una contraddizione. L'esame del processo cogitativo dimostra, come ci sia impossibile di disfarcisi

---

(1) *A. Comte et la Philosophie positive* — Edizione seconda, pag. 259.

della coscienza di una realtà che stia al di sotto delle apparenze, e come da questa impossibilità risulti la nostra indestruttibile credenza a questa realtà.

H. Huxley (1) introdusse nel 1869 la denominazione, Agnosticismo. Secondo lui solo il concepimento materialistico della vita è ipotesi scientificamente proficua. Ma se il materialismo oltrepassa i suoi giusti confini e non ammette nel mondo nulla all'infuori della materia, della forza e delle leggi necessarie, non ha considerato, che materia e forza non sono altro che nomi per certi stati di coscienza, e che una legge non è che una regola, che sempre valse nell'esperienza, onde noi aspettiamo che sempre anche varrà. Convertire il *Diventa* in *Deve* è un procedere assolutamente ingiustificato. Sì, noi conosciamo i fatti e le leggi, ma che è quella necessità se non una mera ombra dell'intelligenza? (2)

---

(1) Trovo opportuno di valermi qui di un tratto della pag. 453 del quarto volume del *Grundriss* dello UEBERWEG, 9.<sup>a</sup> edizione.

(2) Della trovata sua della denominazione, Agnosticismo, l'Huxley stesso (*Collected Essays*, vol. V, pp. 239-240) così rende conto: When I reached intellectual maturity and began to ask myself whether I was an atheist, a theist, or a pantheist; a materialist or an idealist; a Christian or a freethinker, I found that the more I learned and reflected the less ready was the answer, until at last I came to the conclusion that I had neither art nor part with any of these denominations except the last. The one thing in which most of these good people were agreed was the one thing in which I differed from them. They were quite sure that they had attained a certain «gnosis» — had, more or less successfully, solved the problem of existence; while I was quite sure that I had not, and had a pretty strong conviction that the problem was insoluble. And with Hume and Kant on my side, I could not think

3. Posero gli antichi il monismo metafisico, o del materialismo, o dell'idealismo, convertendo in un oggetto estrinseco per sè stante, e come tale impervio all'esperienza, ciò che non è se non una formazione del soggetto: nel che ragionarono come farebbe il vegetale, che avesse cognizione di ciò che in esso va formandosi, ritenendo, quale fondo comune delle cose, o la clorofilla, o la fecola in sè trovate.

E l'errore è ormai scoperto, e quindi universalmente, si può dire, abbandonato.

---

myself presumptuous in holding fast by that opinion . . . This was my situation when I had the good fortune to find a place among the members of that remarkable confraternity of antagonists, long since deceased, but of green and pious memory, the Metaphysical Society. Every variety of philosophical and theological opinion was represented there, and expressed itself with entire openness; most of my colleagues were — *ists* of one sort or another; and however kind and friendly they might be, I, the man without a rag of label to cover himself with, could not fail to have some of the uneasy feelings which must have beset the historical fox when, after leaving the trap in which his tail remained, he presented himself to his normally elongated companions. So I took thought, and invented what I conceived to be the appropriate title of « agnostic ». It came into my head as suggestively anti-theistic to the « gnostic » of Church history, who professed to know so much about the very things of which I was ignorant; and I took the earliest opportunity of parading it at our Society, to show that I, too, had a tail, like other foxes. To my great satisfaction, the term took; and when the *Spectator* had stood godfather to it, any suspicion in the minds of respectable people, that its parentage might have awakened, was, of course, completely lulled. That is the history of the terms « agnostic » and « agnosticism ».

Per contro i moderni sopra indicati posero il monismo metafisico dell'agnosticismo, convertendo in un oggetto estrinseco per sè stante, e impervio alla esperienza, la stessa negazione della pensabilità.

E di questo nuovo errore, oggi dominante, dovremo ora dire.

4. E. Kant, il suo dato metafisico della negazione della pensabilità, da parte dell'uomo, crede di poterlo affermare, ricorrendo ad una pensabilità superiore alla umana. Dice egli stesso <sup>(1)</sup>; *Intelligibili* (e non *intellettuali*) si chiamano gli oggetti in quanto non possono rappresentarsi se non per mezzo dell'intelletto; quegli oggetti ai quali non può giungere nessuna delle nostre intuizioni sensibili. Siccome poi ad ogni oggetto deve corrispondere una qualche intuizione possibile, così si dovrebbe immaginare un intelletto, che intuisse le cose immediatamente: ma di tale intelletto noi non abbiamo la menoma idea, e quindi nemmeno degli oggetti intellettivi, ai quali deve riferirsi.

E. Littré, l'interprete autorevole, come già dicemmo, di A. Comte, non si preoccupa di questo riferimento pel suo *Oceano, pel quale non abbiamo nè barca nè vela*, e scrive quindi <sup>(2)</sup>: Colui che dichiara, che bisogna cercare la ragione comune delle cose nel pensiero di Dio, e' nello stesso tempo che nessun occhio è penetrante fin là, si propone di cercare in un luogo inaccessibile.

---

<sup>(1)</sup> Paragrafo 34 dei *Prolegomena*.

<sup>(2)</sup> Nella sua *Prefazione ai principj di Filosofia positiva* di A. Comte  
— Parigi, 1891, pag. 40-41.

Non si preoccupa di questo pensiero divino, ma senza intendere di escluderlo, come apparisce dal passo <sup>(1)</sup> che qui trascrivo: Si dice spesso che la metafisica studia le condizioni logiche del conoscere, le categorie dello spirito umano, le forme secondo le quali è costretto a concepire. Indubbiamente, quando tutta la filosofia era metafisica, questi argomenti erano di sua esclusiva pertinenza. Oggi non è più così. Lo studio delle condizioni e delle leggi del pensiero è ormai fondato sulla base della osservazione: esso quindi entra nell'ordine della scienza positiva e cessa di appartenere in proprio alla metafisica. Questa ha per carattere di ricercare l'essenza delle cose, la nostra origine, la loro fine; si è fuori del suo impero dal momento che, non mirandosi più a penetrare la essenza intima del pensiero, in esso non si vede se non un fenomeno da studiare come gli altri. Io so, che astraendo dal soggetto pensante le forme del pensiero, la metafisica ha voluto vedere in queste astrazioni, per privilegio, la scienza stessa dell'eterno e dell'immutabile. *Io non indietreggio* (Je ne recule pas), almeno per quanto la debolezza umana lo comporta. *davanti a questa ambiziosa espressione*; ma non è da limitarla alle leggi del pensiero, bisogna estenderla alle leggi di questo mondo, del quale il nostro pensiero non è che una parte. Un tempo la ragione umana, vedendolo soggetto alla mutazione, andò a cercare l'eterno, l'immutabile, al di là dell'orizzonte e negli archetipi. Attualmente l'eterno, l'immutabile, divenendo nozione positiva, ci apparisce sotto la forma delle leggi immanenti che governano tutto.

---

(1) *Ivi*, pag. 56.

E. Kant è ancora col pregiudizio sempre continuato fino dalla prima antichità, che il pensiero umano sia correlativo ad un pensiero sovrumano, che (come più volte espressi ne' miei scritti) equivarrebbe all'idea, che della vegetazione si desse, in corrispondenza colla forma effettuantesi in questo mondo, una forma superiore oltremontana.

E. Littré lascia che chi vuole resti col detto pregiudizio.

E. Spencer, invece, lo deride, considerando il pensiero il fatto speciale dell'uomo, come la formazione anatomica e fisiologica di esso. E lo deride, servendosi di un esempio spiritosamente immaginato, che io stimo opportuno di riportare qui, malgrado che l'abbia un'altra volta <sup>(1)</sup> riferito. Egli scrive, a proposito di certi teologi: Se, partendo dalla supposizione burlesca, che il tic-tac e i movimenti di un orologio costituiscano una specie di coscienza, noi ammettiamo, che l'orologio, dotato di questa coscienza, voglia che le azioni dell'orologiaio siano determinate, alla foggia delle sue, da molle e da scappamenti, non facciamo che completare una similitudine cara ai ministri della religione. Supponiamo ancora, che un orologio spieghi la causa della propria origine per mezzo di questi termini di meccanica, e che inoltre sostenga, che gli orologi sono obbligati, pel rispetto dovuto alle cose sante, di rappresentarsi così questa causa, biasimando quindi gli altri orologi, che non ardiscono di rappresentarsela così, e chiamandoli perciò atei, non facciamo altro, che mettere in evidenza la

---

(1) Nel volume VIII di queste *Opere filosofiche*, pag. 26.

presunzione dei teologi, spingendo più in là la loro stessa argomentazione.

5. Con tutto questo però lo stesso E. Spencer non si trattiene, per affermare il suo dato metafisico della negazione della pensabilità, dal ricorrere ad una trascendenza, pur correlativa, quantunque in altro modo, ad esso. Egli dice, per esempio <sup>(1)</sup>: Noi siamo forzati a riguardare tutti i fenomeni siccome la manifestazione di un potere, che agisce sopra di noi: quantunque l'onnipresenza sia inintelligibile, siccome l'esperienza non trova limiti alla diffusione dei fenomeni, non possiamo concepire limite alla presenza di questo potere; mentre poi la critica scientifica ci insegna, che questo potere è incomprendibile. E dice altrove <sup>(2)</sup>: Non può egli darsi un modo di esistenza tanto superiore alla intelligenza e alla volontà quanto questi modi sono superiori al movimento meccanico? Noi siamo, è vero, incapaci di concepire questo modo superiore di esistenza, ma non è una ragione per mettere in dubbio la sua esistenza; è anzi piuttosto il contrario.

E con ciò lo Spencer lascia capire, che col suo esempio non intendeva precisamente di svestirsi interamente del pregiudizio del corrispettivo sovrumano dell'intelligenza dell'uomo; molto più che, senza l'allusione a questo, è un non senso il suo parlare di inconoscibile. L'uomo conosce per altri mezzi che per le molle e gli scappamenti, pei quali conoscerebbe l'orologio dotato di coscienza; ma

---

<sup>(1)</sup> *First principles*, London 1898, pag. 99.

<sup>(2)</sup> *Ivi*, pag. 109.

non è detto che, fuori dei mezzi a disposizione dell' uomo per conoscere, non se ne possano immaginare altri, tanto a quelli dell' uomo superiori, quanto quelli dell' uomo sono superiori a quello dell' orologio. Ciò non è detto. Anzi è sottinteso che debba ammettersi, poichè l' inconoscibile che da lui è affermato, se è tale rispetto alla portata della conoscenza umana, deve essere poi una qualche conoscibilità perchè si possa chiamare con una parola che lo metta nella categoria del conoscere.

Ma è assurdo assolutamente il pensiero di un conoscere sovrumano. Il conoscere del quale si può discorrere è il fatto dell' uomo, il quale, dotato dei suoi sensi, per mezzo di questi riceve le impressioni sensibili dalle cose attornianti; e con queste impressioni, mercè l' organizzazione cerebrale, che gli è propria, si trova in lui compiersi la funzione conoscitiva: la quale quindi essenzialmente consiste nella combinazione delle sensazioni, prodotte dagli organi dei sensi impressionati dalle cose ambienti. E se il conoscere consiste essenzialmente in questo, esso non è più ammissibile fuori dell' animale e dell' uomo, a meno che supponiamo un animale più perfetto dell' uomo stesso e quindi una conoscenza relativa, che stia a quella dell' uomo come questa sta alla conoscenza dei bruti: ma si tratterebbe sempre di uno stesso genere di fenomenalità, non mai di un potere tanto superiore, come dice E. Spencer, all' intelletto e al volere, quanto questi sono superiori al semplice meccanismo. Come fuori del fatto dell' uomo, che solo ha gli elementi per essere morale, non può parlarsi nè di moralità nè di immoralità, così fuori del fatto della

animalità (nella quale l' uomo primeggia) può parlarsi, nè di conoscibile, nè di inconoscibile.

6. La ragione di affermare il suo dato metafisico della negazione della pensabilità, ossia del suo Noumeno (o Cosa in sè, o Realtà vera) inconoscibile per parte dell' uomo, in opposizione al Fenomeno (o Cosa per noi, o mera Apparenza), che sia solo per l' uomo conoscibile, E. Kant la trova in ciò, che la nostra cognizione sia della apparenza della realtà, e non della realtà medesima. Egli scrive (1). Se noi (come è di dovere) consideriamo gli oggetti dei sensi quali meri fenomeni, con questo però nello stesso tempo confessiamo, che ad essi soggiace, come fondamento, una cosa in sè, quantunque non conosciamo di che natura essa sia in se stessa, e conosciamo solo la sua apparenza vale a dire, il modo, onde sono affetti i nostri sensi da questo ignoto *quid* (Etwas). L' intelletto quindi, appunto perchè rileva delle apparenze, ammette anche l' esistenza di cose in sè, e, secondo ciò, noi possiamo dire, che l' idea di tali oggetti, che soggiacciono, come fondamento, alle apparenze, e per conseguenza siano puri oggetti dell' intelletto, non solo è ammissibile ma è anche inevitabile.

Analogamente, la ragione di affermare il suo dato metafisico della negazione della pensabilità, ossia del suo Inconoscibile (Unknowable), E. Spencer la trova in ciò, che la nostra cognizione sia del Relativo, che, come tale, esige necessariamente, che si ponga l' Assoluto corrispondente

---

(1) Paragrafo 32 dei *Prolegomena*.

E ne fa fede il passo del capo quarto de' suoi *Primi Principj* sopra citato.

Ma le illazioni suddette del Kant e dello Spencer per due versi sono errate. Sono errate, perchè si fondano sopra falsi supposti. Sono errate, perchè costruiscono, con evidente contraddizione, il preteso loro non intelligibile di ciò precisamente, che, in fine, è in tutto e per tutto intelligibile.

Nel mio lavoro col titolo, *L' Inconoscibile di E. Spencer e il Noumeno di E. Kant*, inserito nel volume ottavo di queste *Opere filosofiche*, io scriveva: I filosofi che posero il Noumeno e l' Inconoscibile, nello stesso tempo che lo allogarono fuori della mente e impervio ad essa, in un modo o in altro ve lo ricondussero, e, come visione di essa: e quella, per giunta, che sia più sicura ed evidente di tutte le altre. E in questo non fecero altro, illudendosi, che battezzare per estraneo al soggetto e inaccessibile alla cognizione di esso ciò che gli appartiene, che esso forma da sè coi proprj materiali. — E ciò provo ampiamente nel lavoro medesimo.

E in esso dimostro pure, che falsamente si suppone, per venire alla conclusione del Noumeno e dell' Inconoscibile, che del dato mentale siano caratteri essenziali l'apparenza e la relatività. E così, al medesimo mi rimetto anche per questo vizio delle illazioni, onde si vogliono asserire.

Quante incongruenze in queste dottrine del Noumeno e dell' Inconoscibile! Si dicono non conoscibili, e si fanno constare di conoscibili. Hanno da essere il Reale e l' Assoluto, e gli elementi, cioè i conoscibili, onde si fanno constare, si vuole che siano solo l' Apparente e il Relativo.

7. Ciò che esiste realmente, E. Kant, come vedemmo, lo chiama, la Cosa in sè, ed E. Spencer, l' Assoluto. E dicono, l' uno e l' altro, che la cognizione è determinata da questa reale esistenza. E in ciò hanno pienamente ragione. Ma aggiungono poi, che questa reale esistenza determina la cognizione, rimanendo inconoscibile. Ed è qui, come già dicemmo, che non si appongono.

Ogni cosa che esiste è quello che è e fa quello che fa in un dato momento della sua esistenza in forza dell' esistere e del fare del tutto infinito ambiente, che necessita come abbia da essere e abbia da fare. Ricordo, a schiarimento del mio dire, un esempio che anche altre volte mi ha servito. Il termometro a mercurio, che vedo appeso ad una parete della mia stanza di studio, consta di un tubo solido di vetro e del suo contenuto liquido del mercurio. e ad un dato momento la colonna di questo arriva ad un certo limite. Il vetro si è formato come è, e si mantiene solido e colla forma ricevuta da una azione esercitata su di esso, finchè l' ambiente lo permette. E analogamente il mercurio; il quale poi si innalza e si abbassa nel tubo in ragione che cresce o diminuisce attorno la temperatura o la densità dell' aria. Ma l' ambiente immediato, che fa questi effetti, è determinato a farli dall' ambiente successivo, come questo dall' ulteriore, e così via di ambiente in ambiente fino alla infinità: la terra, la sua atmosfera, il sistema solare, l' universo al quale questo appartiene. Il conservarsi solido del vetro e liquido del mercurio è indizio del conservarsi dello stato correlativo dell' universo; il muoversi della colonna del mercurio, delle variazioni che

vi avvengono, come il polso dello stato generale dell'organismo.

Ciò che dicemmo, per un esempio, del barometro, si avvera (e conforme all'insegnamento vero del Kant e dello Spencer) di ogni cosa, e quindi anche dell'uomo. Tutto quello che esso è, tutto quello che esso fa in un dato momento della sua esistenza, è il puro riflesso dell'essere e del fare del tutto infinito, a cui appartiene. E quindi, non solo somaticamente, ma anche psichicamente, poichè tanto è la psiche quanto è l'organismo. La psiche è il mercurio, che risente inevitabilmente il potere di ciò che tocca e preme l'organismo, e con una pressione che gli arriva dall'infinito; lo risente, non alzandosi od abbassandosi come il mercurio, ma avendone coscienza, e quindi conoscendo. E così, se l'alzarsi e l'abbassarsi del mercurio è il risentimento suo in forma meccanica del tutto, il fatto cosciente è quel risentimento del tutto che è la conoscenza.

Ma questo fatto cosciente, risentimento e conoscenza del tutto, è un complesso, nel quale, sopra un fondo indistinto, brillano, in esso costellati, degli accorgimenti più o meno distinti e a sè. Tutto è risentito e quindi tutto è conosciuto. Ma l'indistinto, del quale si ha solo una coscienza informe, per questo ci apparisce come un ignoto, che si rende noto in ragione dei distinti che vi possono emergere. I quali distinti poi, essendo tali solo relativamente, ed essendo quindi, per un certo rispetto, anche indistinti, riguardo a ciò, vengono anch'essi ad essere degli ignoti. Tutto conosciuto, insomma, e in pari tempo l'ignoto da per tutto, ma in nessuna parte l'inconoscibile.

8. E mettiamo bene in chiaro la cosa. E per farlo serviamoci di un esempio. È un' ora di massima quiete, e riposo seduto nel mio studiolo, e mi accorgo di un certo rumore somnesso, continuo, grave, che mi viene dalla stanza vicina ; e avendone la leggera e confusa e uniforme e unitaria audizione, non so ancora di che si tratti. Sono preso da curiosità, e per soddisfarla mi alzo e mi accosto all'uscio, aprendolo un poco e tendendo attentamente gli orecchi ; e allora il rumore mi si rivela di persone che parlano a bassa voce tra loro, e arrivo anche a capire, che i parlanti sono tre, e a distinguere le tre voci l'una dall'altra, e a riconosere fra esse quelle di due già a me note, rimanendomi ignota la terza. E così va, che la cognizione, che per tal modo ho finito di acquistare, è del rumore indistinto accompagnato dalle distinzioni che poi vi si operarono. Ma se, in seguito, togliendomi da esso, e portandomi alla finestra e aprendola, di là mi viene un altro suono lontano, questo mi richiama il primo, facendosi dei due la rappresentazione del comune generico di un fatto auditivo che non è, nè questo nè il primo, ma è l'indistinto d'entrambi : in modo, in ultimo, che in confronto con esso viene a diventare un distinto il rumore detto prima, rimanendo indistinto solo in riguardo alle voci speciali rilevatevi ; che poi anch'esse mi sarebbero apparse degli indistinti di distinti contenuti quando fossi arrivato a rilevare le parole singole di ciascun parlante e le modulazioni diverse della pronunziazione loro.

Indistinto dunque non vuol dire non conosciuto per quella modificazione speciale della coscienza che in esso si è prodotta. Non solo ; ma non c'è indistinto che non

sia alla sua volta un distinto verso un indistinto, nel quale possa essere campato ; e non c'è distinto che alla sua volta non sia un indistinto verso i distinti che possa contenere. Per la succeduta modificazione della coscienza, qualunque essa sia, conosco ; cioè mi accorgo di quella modificazione. Pei distinti rilevativi ho quell'altra ulteriore cognizione, mediante la quale *spiego* l'indistinto anteriore. In quanto un dato indistinto è il distinto di un indistinto superiore anche un indistinto viene ad essere una spiegazione ; in quanto un distinto è l'indistinto di distinti subordinati, essa è una cognizione che ha bisogno di essere per essi spiegata. E chiamasi così *noto* ciò che ha avuto in questo modo la sua spiegazione, e *ignoto* ciò che non l'ha avuta.

9. L'essere senziente e quindi l'uomo, in qualunque istante della sua vita che possa esserlo, sente la propria esistenza come, nel momento dato, ne deve essere prodotta la sensazione dallo stato suo e dall'ambiente che lo tocca, come abbiamo detto sopra del barometro ; compendiansi così nella sensazione momentanea la risultante in essa di tutto l'essere infinito, che vi si appunta. E la detta sensazione viene in questo modo ad essere il conoscimento indistinto di tutta essa infinita realtà. La presente ; quella che agisce al momento. La passata ; perchè la presente agisce in seguito alle successive anteriori che la prepararono. La avvenire ; perchè questa dipende da ciò che c'è ora.

Dicemmo, la sensazione in genere, perchè di qualunque specialità essa sia è sempre l'affermazione a suo modo della realtà universale correlativa. Essendo poi molte le

specialità delle sensazioni, e rimanendone la ricordanza anche se non attualmente prodotte, e concorrendo il ritmo particolare di ognuna a formare il ritmo onde si ha il generico unico del sentire, nel quale però si costellano i gruppi associativi subordinati, inchiudenti le particolarità relative, nel ritmo generico si ha quella cognizione che è l'affermazione indistinta della realtà universale, la quale si viene spiegando e facendosi distintamente nota mercè questi gruppi e questi particolari distinti. E vuol dire che la realtà universa opera nel soggetto colla sua azione sopra di esso, producendovi la cognizione di sè, e generica o indistinta, e particolare o distinta.

E così, a quel modo che sopra dicemmo dell' indistinto superiore del suono risultato dai due rumori diversi prima uditi, si formano tutte le generalità mentali, dalle meno estese alle estesissime, come il tempo, lo spazio, la materia, il movimento, la forza, e in genere le così dette categorie supreme della mente, le quali quindi non sono da ritenere delle pure soggettività, ma delle oggettività vere, rivelatrici in tutto e per tutto dell' essere assolutamente tale, che viene ad esprimersi e a manifestarsi nel fatto della coscienza del conoscente.

Non sono da ritenere delle pure soggettività, perchè il dato cosciente è il fatto naturale stesso, e la distinzione fra soggettivo e oggettivo, fra autosintesi ed eterosintesi, non è se non la combinazione in due campi degli stessi dati in sè affatto oggettivi. Se non fossero, nemmeno il preteso Inconoscibile potrebbe dirsi che lo fosse, come si pretende essere necessario che sia, dal momento che, come sopra dicemmo, esso è costruito con questi dati medesimi.

10. La sensazione in genere è, come dicemmo, il correlativo della realtà universale, come nel barometro l'altezza alla quale si trova la colonna del mercurio: ed è un correlativo speciale, e quello precisamente di un risentimento cosciente; che è quanto dire, di una affermazione di sè, ovvero di una conoscenza. E la conoscenza non è che questo; sì che non si dà conoscenza fuori del fatto della sensazione, come non si dà movimento fuori del fatto dello spostarsi della sostanza materiale. Risentimento del tutto dicemmo essere la sensazione; e quindi per essa, giova ripeterlo, la conoscenza, che ne è data, viene ad essere la conoscenza del tutto medesimo: ma, come pure osservammo, solo una conoscenza indistinta.

Specializzandosi poi le sensazioni e le forme emergenti dalle combinazioni loro, si hanno delle specialità di cognizioni, che si accampano in quella generica o indistinta; e come rivelazioni distinte notificatrici del contenuto di essa, e che stanno all'indistinto, così nei punti per loro apparenti analizzato, come la spiegazione al non spiegato, come il noto a ciò che, sotto questo aspetto, prima non lo era, ossia era un ignoto. Ho, per esempio, la sensazione generica della luce solare, che è per me così un conosciuto, ossia un noto, quale cognizione indistinta della luce medesima. Ma, se ne faccio passare un fascio attraverso ad un prisma di vetro, ne ho le sensazioni speciali dei colori dello spettro, che riferisco all'indistinto suddetto, come testimonianze diverse del contenuto di esso, come cognizioni o noti distinti, che me lo analizzano, ossia me lo spiegano, dicendomi in che consista e di che sia fatta quella totalità. Che se poi ulteriormente, valendomi di altre osserva-

zioni e di sintesi di sensazioni già altrimenti procuratemi, arrivo a scoprire, che un colore è un certo numero di oscillazioni dell'etere in un certo tempo, un certo numero diverso per ogni qualità di colore, distinguo anche nel contenuto di ognuno di questi; sì che poi ognuno, alla sua volta, per questo lato, viene ad apparirmi pure un indistinto, che mi spiego coi distinti che in esso accampo delle relative oscillazioni; un indistinto, ossia, in questo, un'ignoto, che spiego accammandovi questi dati noti delle oscillazioni.

Il distinto, del quale parliamo, si può avere colla specialità della osservazione o accidentale o procurata, e che si ottiene colla specialità del senso o colla specialità della cosa stimolante o colla specialità di uno stromento adibitivi. E inoltre si può avere col concorso idoneamente combinato di diversi sensi, o valendosi dei prodotti rimasti in serbo nella coscienza degli effetti anteriori del concorso medesimo. E a ciò giova l'attitudine all'abito rappresentativo, l'attitudine a fissare in prodotti speciali stabili le sensazioni che vanno producendosi, l'attitudine ad applicarli ai casi speciali, la provvista a questo scopo dei trovati degli altri in forza della pratica e del lavoro scientifico.

E da questo si deduce, che nell'animale, se è universale e comune a qualunque specie di esso, in grazia della sensazione che prova, il potere di affermare e quindi di conoscere indistintamente la realtà universale, non è pari per tutte il potere di distinguere nell'indistinto della sensazione provata, e di spiegarselo, rendendosene noto a parte a parte il contenuto, e procedendo da un noto ad uno successivo spiegatore del primo; procedendo in questa via.

che, come sopra ho detto, va all'infinito. Colla inferiorità della specie digrada il detto potere. E nell'uomo stesso può mancare all'uopo il sussidio di qualche senso e di qualche apparato annessovi, che può trovarsi in una specie inferiore. E si può andare colla immaginazione a supporre pure un animale più perfetto dell'uomo, e con attitudini al distinguere e quindi allo scoprire, allo spiegare, al procedere innanzi nella cognizione particolare, maggiori delle umane.

Poste queste limitazioni del potere di distinguere, ci può essere chi ne tragga la conseguenza, che l'inconoscibile sia poi da asserirsi per ciò che sta oltre la sfera, nella quale è contenuto per ogni specie il detto suo potere. Ma sarebbe come se uno dicesse, che le stelle di minore grandezza ora già registrate nelle tavole astronomiche erano degli inconoscibili quando non si aveva ancora per iscoprirle l'aiuto del telescopio e della fotografia: e che, avendosi la sensazione dolorosa prodotta dalle sostanze tossiche di funghi mangiati, essa non le attestasse esattamente perchè ancora distintamente bene non si conoscono. La conoscibilità indistinta si ha pur sempre, corrispondendo la sensazione sempre al tutto, anche non distinto, che agisce a produrla. La distinguibilità nell'indistinto, così inevitabilmente posseduto, è, in un senso, sempre una infinità nella stessa sfera limitata, come si disse, della specie, ed è poi, in un altro senso, una infinità nella virtualità evolutiva senza limiti del genere delle formazioni conoscitive, e cioè per via dei sensi e del magistero loro; e non potendosi quindi parlare di conoscere o non conoscere fuori del campo della zoologia, come non si può par-

lare di vegetare o non vegetare fuori del campo della botanica (1).

### III.

1. Ma qui si obietterà: Se dite non darsi l'Inconoscibile, come rispondete allora alle seguenti due, pur tanto stringenti, pagine dello Spencer?

Esso dice (2): « Le idee ultime della scienza sono tutte rappresentative di realtà incomprensibili. Per quanto siano grandi i progressi ottenuti raccogliendo i fatti e stabilendo generalizzazioni sempre più larghe; a qual si voglia punto si sia spinta la riduzione delle verità limitate e derivate a verità più ampie e più centrali, la verità fondamentale resta però sempre oltre ciò a cui noi possiamo arrivare. La spiegazione dello spiegabile non può che dimostrare più chiaramente che ciò che resta al di là è inspiegabile. Nel mondo interno, come nel mondo esterno, l'uomo di scienza si vede contornato da cambiamenti perpetui dei quali non può scoprire nè il principio nè la fine. Se, rimontando il corso della evoluzione delle cose, esso adotta l'ipotesi secondo la quale l'universo sarebbe stato un tempo una forma diffusa, si trova alla fine nella impossibilità di concepire, come l'universo sia arrivato a quello stato; e del pari, se specula sul futuro non può assegnare un limite alla immensa successione dei fenomeni, che si svolge sempre davanti a lui. Parimenti, se volge il suo sguardo al di dentro,

---

(1) Paragrafo aggiunto in questa edizione.

(2) *First principles*, 5.<sup>a</sup> ed., pag. 66-68.

egli s'accorge, che i due capi della catena della coscienza sono fuori del suo potere di afferrarli: e più ancora, che è fuori del suo potere di concepire, che la coscienza abbia cominciato nel passato o finisca nell'avvenire. E non è tutto: se, lasciando la successione dei fenomeni esterni e di quelli interni, lo scienziato vuol conoscere la natura intima, si trova egualmente impotente. In ogni caso, anche essendo capace di ridurre le apparenze, le proprietà e i movimenti delle cose a manifestazioni di forza nello spazio e nel tempo, egli troverebbe ancora che la forza, lo spazio e il tempo sorpassano ogni intelligenza. In pari modo, se egli può in ultima analisi ridurre le azioni mentali a sensazioni, come ai materiali primi dei quali siano costruiti tutti i pensieri, non per questo è più avanzato; dal momento che non può dare alcuna spiegazione, sia delle sensazioni in sè, sia di quella tal cosa che ha coscienza delle sensazioni. E così egli constata, che la sostanza e l'origine delle cose, tanto oggettive quanto soggettive, sono impenetrabili. Dovunque diriga le sue investigazioni, queste sempre lo conducono ad un enigma insolubile, ed egli sempre più chiaramente ne riconosce l'insolubilità. Alla fine egli impara a conoscere la grandezza e la piccolezza della intelligenza umana, la sua potenza nell'ambito della esperienza, la sua impotenza nel campo, dove l'esperienza non può penetrare. Egli si fa una idea nettissima della incomprendibilità del fatto più semplice considerato in esso stesso. Più che altri, egli sa a non dubitarne, che nulla, nella sua essenza ultima, può essere conosciuto ».

» Da qualunque punto partiamo, arriviamo sempre alla stessa conseguenza. Se facciamo un'ipotesi sull'origine e

sulla natura delle cose, vediamo subito, che con una logica inesorabile essa ci mette in faccia inevitabilmente alla necessità di scegliere fra due inconcepibilità. Non facendone, e contentandoci, col partire dalle proprietà sensibili che ci attorniano e col constatare le loro leggi speciali di reciproca dipendenza, di farle confluire in leggi sempre più generali, finchè siamo arrivati alle più generali di tutte, siamo ancora come prima lontani dal conoscere ciò che ci manifesta queste proprietà. Sì, ci sembrerà di conoscerlo chiaramente; ma l'analisi attenta ci dimostra, che la nostra apparente cognizione è assolutamente inconciliabile con se stessa. Le idee ultime si riducono a non essere che meri simboli, invece di nozioni della realtà ».

« A misura che l'incivilimento ha fatto dei progressi, la convinzione, che la intelligenza umana è incapace di una cognizione assoluta ha guadagnato terreno. Si è veduto che tutte le teorie ontologiche nuove, che si vollero di tempo in tempo sostituire alle teorie anteriori, furono riconosciute insostenibili, e che esse furono seguite da una nuova critica conducente ad uno scetticismo nuovo. Tutte le concezioni possibili furono ad una ad una cimentate e trovate in difetto, e per tal modo tutto il campo della speculazione si è a poco a poco esaurito senza risultati positivi; tutto quello che vi si è guadagnato è la negazione da noi formulata, che la realtà nascosta sotto le apparenze è e deve sempre rimanere ignota ».

2. Il ragionamento riportato dallo Spencer si basa principalmente sopra due errori fondamentali della sua psicologia; quello riguardante la relatività, e quello riguardante

l' universalità: e sopra due equivoci; quello dell' ignoto considerato come inconoscibile, e quello delle formazioni superiori psicologiche considerate come meri simboli.

Dicemmo già sopra, e rimettendoci massimamente allo scritto col titolo, *L' Inconoscibile di E. Spencer e il Noumeno di Kant* <sup>(1)</sup>, dell' errore riguardante la relatività, e della falsa illazione, che egli ne trae di volere solo relativo e apparente il conosciuto, di fronte ad un inconoscibile assoluto e reale. E non occorre tornare ancora su questo.

Nello scritto medesimo <sup>(2)</sup> dico anche dell' equivoco di considerare quali meri simboli le formazioni psicologiche superiori. E qui alle cose là dette aggiungerò solo, che quelle formazioni si producono in corrispondenza colla azione dell' ambiente, come le inferiori; sicchè, se lo Spencer vuole che siano meri simboli e non rappresentazioni di una oggettività, deve volere lo stesso anche per le inferiori; e da ciò verrebbe che, se non danno quelle la cognizione, non possono darla neanche queste, e non si avrebbe più il conoscibile, che lo Spencer ammette contrapponendolo all' Inconoscibile, ma l' Inconoscibile soltanto, colla negazione assoluta della cognizione.

3. Ci fermeremo invece più a lungo sull' errore riguardante l' universalità, avendo così anche l' occasione di mettere più in chiaro un punto, che nella logica tradizionale e anche nella psicologia nuova, è difettosamente trattato. E riportando prima all' uopo una pagina di un precedente

---

(1) Vedi il Capo IV del medesimo.

(2) Capo I, 3 e Capo II. 2.

mio lavoro <sup>(1)</sup>, relativo alla dottrina di Guglielmo di Occam.

— È facile vedere che il Nominalismo, o Concettualismo, o Terminismo (come anche fu chiamato) di Guglielmo di Occam peccò precisamente dove nega dei veri adombrati dal Realismo, che egli oppugna. E dico, adombrati, perchè come li formulò quel Realismo, non si possono a ragione chiamare veri.

— Posto, che il contenuto della rappresentazione della cosa è fornito interamente dai nostri stati coscienti, ha ragione il Realista Giovanni Duns Scoto, pel quale la cosa non è altro che la totalità delle forme, onde è quella che è. Ha ragione, dico, quando, invece delle forme al modo aristotelico, si intendano semplicemente i dati, onde è fornita la mente pel fatto delle sensazioni; come io professando essendo quindi in questo la mia dottrina analoga a quella realistica di Giovanni Duns Scoto.

— Guglielmo di Occam conviene nel riconoscere la universalità nel dato mentale, conosciuto come tale, e non come lo stesso oggetto percepito. E questo collima con un principio, che io, nella mia *Morale dei Positivisti* <sup>(2)</sup> ho formulato come segue. — Una rappresentazione, anche unica, anche di un sol momento è già interamente una specie e una legge. — Ma, siccome il dato mentale, per sè universale, non è, come dicemmo, una *intenzione seconda*, pensabile solo astrattamente dopo avere prima pensato la cosa, ma è il dato, col quale riusciamo a combinare posteriormente

---

<sup>(1)</sup> *Un' accusa di nominalismo*, III, 6; pag. 270-72 del volume VII di queste *Op. fil.*

<sup>(2)</sup> Libro I, Capo IV, numero 14, (Vol. III di queste *Op. fil.*

l'oggetto o la cosa, per ciò, sotto questo punto di vista, secondo la mia dottrina, l'universale è l'*ante rem* dei Realisti e non il *post rem* dei Nominalisti (1). Ed è ciò che pensiamo sussistere *indifferentemente* negli individui, come insegnava Guglielmo di Campeaux. Buon giuoco poteva avere Abelardo contro di questo, pel quale la mentalità era la stessa essenza della cosa sceverata dal fantasma sensibile per l'astrazione fattane dall'intelletto. Ma non hanno più valore i suoi ragionamenti, posta la spiegazione positiva del fatto della cognizione, per la quale nel concetto del reale singolo, tanto del soggetto quanto dell'oggetto, il dato cosciente primitivo vale, non per sè, ma solo per la funzione, che gli è fatta assumere; mentre la qualità di reale e quindi di individuale a questo dato cosciente primitivo compete assolutamente solo in quanto è lo stesso fatto psichico elementare, che, *per sè, non è, nè l'atto di un soggetto, nè la rappresentazione di un oggetto*. In vista di che poi, di nuovo, è da riconoscersi avere intravveduto la verità i Realisti Tommaso d'Aquino e Giovanni Duns Scoto, che dicevano, doversi attribuire l'esistenza reale all'Universale, per la ragione che altrimenti alla rappresentazione mentale sarebbe tolta l'attitudine e supporre la realtà. —

---

(1) Nella stessa pagina della *Morale dei Positivisti* è, in proposito, scritto come segue: « La psicologia positiva dimostra (ed è giovata in ciò mirabilmente dalla linguistica ed anche dalla analogia di tutte le altre *formazioni naturali*, anche puramente fisiche), che la specie e la legge, nella coscienza dell'uomo, precedono l'individuo e il fatto singolo. E che altrimenti sarebbe impossibile la dinamica mentale, che procede per via delle associazioni di coesistenza, di successione, di somiglianza, ecc.

4. La sensazione, in quanto è l'atto psichico nel quale consiste, è il fatto singolo della coscienza, e di quel dato momento, nel quale si produce. E ciò, tanto se si consideri il derivato esatto di un senso, che funzioni in un dato modo per la prima volta, quanto se si consideri come il riprodursi in un atto complessivo unico delle sensazioni simili nella ricorrenza di una impressione nuova. Singola è così, e di un dato momento, la sensazione più particolare quanto una rappresentazione mentale per quanto generale, poichè anche questa, effettuandosi nella mente, è l'atto singolo del momento del funzionare suo. Ma poi la sensazione nella sua riferibilità ad un oggetto, che si ritenga corrisponderle, è una generalità, ossia una forma, o un paradigma, che, se si trova conforme ad un oggetto particolare, si trova poi corrispondere alla infinità di quelli che, per avventura, si riscontrassero del pari congruenti. Il che non avverrebbe, se fosse una cosa medesima la sensazione e l'oggetto, stantechè un oggetto è quello che è e non un altro. Così il ritratto di una persona è quella singola cosa, nella quale consiste esso ritratto, e si individualizza come ritratto in quanto avvenga, che si riferisca ad una data persona; ma realmente è un paradigma generico adattabile indifferentemente a quelle infinite persone che si desse che gli corrispondessero.

E tanto sta l'asserto della universalità che sia propria di una qualunque data sensazione, che, se si desse il caso di una infinità di cose, che fossero tutte identiche sì che ne ricevessimo la impressione identica, per essa si riterrebbe di sentire sempre la cosa medesima, qualunque essa fosse. È un pregiudizio di tutta, si può dire, la tradizione

filosofica (e riscontrabile perfino nelle nuove psicologie anche positivistiche) quello di vedere nella sensazione un suo rapporto necessario singolarizzante colla individualità assoluta di quel dato stimolo, onde è prodotta. Non è in ragione di questa individualità assoluta della cosa che ha luogo il fatto consecutivo del sentire, ma sì in ragione della azione dipendente dalle proprietà che la determinano, e che possono trovarsi indifferentemente in più cose individualmente diverse. Il fisico, sperimentando nel suo gabinetto, produce un dato identico fenomeno indifferentemente con un corpo o con un altro, purchè dotati delle proprietà medesime; e il fenomeno così prodotto non ritiene in sè un carattere distintivo, dal quale si possa arguire, che provenga da questo anzichè da quello. E ciò apparisce evidentemente anche nella rappresentazione sensibile di ciò che si chiama il fatto, mettiamo di quello di una nota musicale, che si stima quel fatto e non un altro, prescindendo al tutto dalla individualità dello stromento dal quale possa provenire. Il fatto della nota musicale proveniente da un violino intendiamo che sia il medesimo qualunque sia il violino che la dà, qualunque sia l'arco col quale sia cavata, qualunque sia la persona, che se ne serve. Anzi poi la sensazione identica può effettuarsi da oggetti affatto tra loro disformi, a quel modo che, la stessa nota musicale, il fisico può ottenerla indifferentemente col meccanismo metallico di una sirena o coll'apparato della così detta fiamma cantante. Così si spiega come una voce del linguaggio in corrispondenza con un ritmo sensitivo si possa riferire a più cose atte a determinare il ritmo medesimo; e si spiega il fatto del valore, non convenzionale, ma assoluto della

metafora, e dell' uso necessario nella cogitazione e nel parlare di essa, in ragione appunto del ritmo mentale medesimo riscontrabile in esteriorità non identiche. Il riferire una emergenza psichica ad un oggetto piuttosto che ad un altro non dipende proprio da un distintivo che si trovi in essa, ma da circostanze accompagnanti, come dimostro nel mio lavoro col titolo, *Il fatto psicologico della percezione*, inserito nel volume IV di queste *Opere filosofiche*.

Nel caso pratico poi, la sensazione, anche quella che si direbbe semplice, come è ben saputo, e già notammo, è sempre un complesso di sensazioni, che si presenta nella indistinzione unica di tutte. Come si vede ad esempio nella sensazione del cibo, che si mastica in bocca. Quella sensazione, che chiamiamo il gusto di un cibo, è il risultato di molte sensazioni diverse indistintamente riunitevi; la sensazione gustativa, quella olfattiva dell'organo concorrente dell'odorato, quella tattile e dello sforzo per masticare, e quella del risentimento, che nello stesso tempo sorge dagli organi digestivi o di appetito o di nausea. Per non dire poi, che ciascuna di queste specialità è il compendio delle impressioni minime dei moltissimi punti sensibili degli organi suaccennati. Ed essendo così la sensazione un indistinto, il riconoscimento dell'oggetto corrispondente può essere, o più incerto e confuso, o più certo e determinato; e cioè in ragione che il lavoro psicologico preceduto ci ha procurato separatamente le rappresentazioni distinte accolte nell'indistinto che si presenta, per mezzo delle quali si può rilevare la diversità che corre tra due oggetti produttori di una sensazione simile, notando, pel distinto diverso inchiusovi, quella che corrisponde all'una di esse e

quella che corrisponde all'altra. E ciò si vede, per esempio, nel fatto dei bambini, che dicono il nonno ogni uomo che vedano colla barba bianca; e in quello delle persone in genere non pratiche di certe cose, come l'ignaro della botanica, che dice erba senz'altro ogni qualità, per quanto diversa, di vegetale erbaceo.

Ed emerge quindi da tutto questo, che la conoscenza *incomineia* con ciò che dicemmo, l'universale; non pervenendosi allo speciale e al particolare se non *in seguito*, a poco a poco, e di mano in mano che si arriva a distinguere nel generico indistinto, e a rilevare quindi in esso dei particolari che prima non si avvertivano, predominandovi un'idea caratteristica saliente.

E così si vede, che lo Spencer argomenta sopra un errore suo psicologico fondamentale, facendo che il conoscere incominci dal particolare per salire in appresso all'universale; e sì che questo suggelli in ultimo di sè intellettualmente la rappresentazione; mentre l'universale, come vedemmo, campeggia prima, e attestandosi da se stesso.

La concezione indistinta in discorso è generica in quanto ogni rappresentazione, come dicemmo, è applicabile a più oggetti, ed anche in quanto, dominando in essa un ritmo mentale saliente, per questo si trova essere congruente a più oggetti, l'uno dall'altro isolati. Rimarcati dei distinti, accompagnanti il ritmo mentale saliente, e quindi trovata la sua applicabilità più ristretta, la concezione indistinta medesima si fa meno generica e più particolare, riuscendo poi la particolarità maggiore in ragione dei distinti accompagnanti.

E notati poi a poco a poco questi distinti accompa-

gnanti, si può pervenire ad isolare da essi il ritmo mentale saliente, e a contemplarlo nel suo isolamento. Ed è il processo della così detta astrazione dei logici. Circa la dottrina della quale, dietro le nostre osservazioni precedenti, è dunque da eccepire, primo, che si ritenga che la universalità del concetto si abbia solo in seguito al processo astrattivo: secondo, che si diano nella serie dei concetti due estremi assoluti non oltrepassabili, quello cioè della massima universalità da una parte e quello della massima particolarità dall'altra. L'analisi del fatto rappresentativo qui da noi indicata ciò non può concedere. Quella che si può ritenere la universalità massima è ancora sempre un indistinto, nel quale quindi si possono scoprire dei distinti, sicchè sia anch'essa definibile per un genere superiore più una differenza. Quella che si può ritenere la particolarità massima, essendo ancora suscettibile di distinzioni ulteriori, può farsi per queste ancor più particolare; dovendosi quindi concludere che, siccome ogni indistinto è un distinto in confronto con un indistinto superiore, e ogni distinto è un indistinto in confronto con un distinto inferiore, così, considerata la concezione mentale in se stessa, non è fissabile la massima universalità da una parte, e la massima particolarità dall'altra.

Ciò che lo Spencer, nel passo riportatone ed obiettatoci, chiama le idee ultime della scienza, non è dunque, come vedemmo, se non la nota più saliente che apparisce nell'indistinto intuitivo primo: e quindi un primo e non un ultimo. Ed essendo questo primo il principio e la ragione fondamentale della conoscenza, erra lo Spencer a dirla un al di là, incontrato dopo, ed un inconoscibile. E

così, invece di dire, come egli fa, che *la forza, lo spazio e il tempo sorpassano ogni intelligenza*, e sono meri simboli, è da dire, che questi sono gli intelligibili generali, nei quali si inquadrano tutti i corrispondenti intelligibili distinti, e pei quali si ha quindi la stessa intelligibilità loro: tanto è erroneo quello che soggiunge lo Spencer, che, *facendoli confluire in leggi sempre più generali, finchè siamo arrivati alle più generali di tutte, siamo ancora lontani dal conoscere la ragione loro.*

5. Trova lo Spencer il suo Inconoscibile nel principio e nella fine delle cose: nel principio e nella fine dell'universo; nel principio e nella fine della formazione cosciente. E anche qui scambia l'Intelligibile coll'ignoto. Notammo già sopra, che, essendo la attualità l'epilogo del passato e la preparazione dell'avvenire, nella percezione di essa si inchiude indistintamente lo stesso passato e lo stesso avvenire, che rimane un ignoto finchè non vi sia stato veduto distintamente, come in gran parte già alla scienza fu dato di fare nelle teoriche sue, mettiamo, della evoluzione astronomica, geologica, biologica, psicologica, sociologica. Resteranno sempre degli indistinti indietro, e resterranno all'infinito; ma sempre colla sola qualità di ignoti, ossia tali che i mezzi a distinguerli non siano ancora trovati: ignoti, compresi sempre, come indistinzioni, nella percezione epilogante il passato e presagenté l'avvenire. Erano così un ignoto e non un inconoscibile la parti lontane, non ancora esplorate, dell'America, dell'Oceania, del centro dell'Africa, che ora si conoscono. Restano un ignoto i poli,

che nessuno dirà inconoscibili, poichè può darsi che si trovi il mezzo una qualche volta di arrivarvi.

Indietro senza termine, abbiamo detto; ossia, se si vuole, all'infinito: ma non che si ponga, invece del processo che non ha fine, una entità fissa che si chiami l'Infinito; una entità metafisica contrappoentesi al suo opposto, il finito. Si tratta sempre del medesimo finito, che si denomina infinito solo in quanto, esso medesimo, si ripete sempre. L'equivoco qui notato ha sempre avuto per effetto l'errore di una immaginaria entità in ogni campo della speculazione; come qui, che ha fatto saltar fuori quell'infinito che si chiama l'inconoscibile, mentre si tratta solo di un ignoto che si troverà ancora oltre ogni limite, al quale a un dato momento si sia arrivati.

Il quale infinito metafisicamente concepito si vorrebbe che avesse la sua giustificazione anche per questo, che oltre il limite del noto apparisca il trascendente, che, essendo tale, non sia comprensibile in nessun modo. E mi spiego. Può udire l'uomo perchè le onde sonore, che fanno vibrare la membrana del timpano, da questa possono essere trasmesse alle parti interne dell'orecchio per mezzo dell'aria, che si trova fra essa membrana e le parti interne medesime. Ma quest'aria qui non potrebbe trovarsi se non vi entrasse dalla bocca per mezzo della tromba di Eustachio. Questa dunque, si pensa, è stata creata appositamente in vista dello scopo che l'uomo udisse; e non si tratta più dunque, soggiungesi, di una causalità della cieca natura, ma dell'intervento, al di fuori di questa, di un'altra causa inassequibile risalendo nella serie delle causalità naturali dall'una all'altra: conchiudendosi poi essere analogo il caso da per

tutto nella infinità di funzionamenti affatto misteriosi che si incontrano nella natura. Ma qui il naturalista accorto risponde, che molte volte si è arrivati a trovare la causa naturale cieca, dove pareva non potesse essere che l'intervento teleologico di un potere trascendente, e che quindi lo stesso è supponibile anche pei fatti che ancora non poterono spiegarsi a questo modo. Risponde, dico, che molte volte si è trovato, come in effetto è avvenuto precisamente in relazione alla osservazione della tromba di Eustachio; circa la quale mi giova riportare, trovandolo opportuno, un brano del *Manuale di Anatomia comparata* di C. Gegenbaur (1): « All'organo dell'udito si aggiungono successivamente altre parti, come organi accessori, i quali, in origine, non avevano nessun rapporto con questo apparecchio di senso. La prima fessura branchiale, che, nei Selacii e Ganoidi, persiste come sfiatatoio, a partire dagli Anfibii, contrae relazioni più intime col labirinto. Poichè passa accanto alla sua parete, prende la forma di una cavità, che, nella sua parte più larga, limitata al lato mediale dalla parete del labirinto, rappresenta la cassa del timpano, nella parte che conduce alla cavità boccale, primitiva forma, la tromba di Eustachio. La comunicazione aperta, che sussiste sul principio dal di fuori al di dentro, ricorda la condizione primitiva dello sfiatatoio. Quindi la fessura si chiude e con ciò si determinano diverse disposizioni. Nelle Cecilie e negli Urodela la fessura è chiusa da muscoli soprastanti, per cui manca una cavità del timpano. Una parte degli Anuri (Pelobatidi) serba gli stessi rapporti

---

(1) Trad. ital. di C. Emery — Napoli 1882, pag. 616.

e mostra soltanto accennata una estroflessione della mucosa delle fauci. Invece questa estroflessione si sviluppa di più nel maggior numero degli Anuri, e conduce ad una cavità timpanica che è chiusa esternamente dalla membrana del timpano. Fra i Rettili, la cavità del timpano manca nei Serpenti e nelle Amphisbaena; nei Camaleonti non ha membrana, mentre queste parti esistono negli altri Rettili e negli uccelli ».

Risponde così, come dico, il naturalista, al quale ha potuto rivelarsi a questo modo, a indiarne lo spirito indagatore, l'ammirabilità vera della natura; l'ammirabilità dell'infinito dei distinti sempre più a lui svelantisi, e allato e indietro, intorno ad un distinto; in luogo della veduta ben ingenua e gretta dell'uomo rozzo e del teleologista, della bacchetta magica di un potere misterioso che ordina a capriccio e produce direttamente l'effetto presente.

6. Trova in fine lo Spencer il suo Inconoscibile in ciò che egli chiama la natura intima, e che si disse, l'essenza delle cose, e la causa ultima dei fenomeni; e lo trova nel rapporto tra la forza e le apparenze e le proprietà e i movimenti delle cose nelle quali essa, nello spazio e nel tempo, si manifesta.

Come dicemmo sopra, sulla fine del capo precedente, il tempo, lo spazio, la forza, (come in genere le cosiddette categorie supreme della mente) non sono altro che l'indistinto, con valore oggettivo, come dimostrammo, determinato nella coscienza dell'uomo dalla realtà per cui esso esiste e funziona quale conoscente; l'indistinto, determinato precisamente da ciò che lo Spencer chiama le apparenze, le proprietà, i movimenti. Sono l'indistinto di questi, e

quindi sono non altro che il compendio di ciò che lo Spencer ammette che si conosca, e conseguentemente cognizioni anch'esse. E che? quando dico, forza, non faccio altro che indicare il comune delle proprietà, dei movimenti, delle apparenze che conosco, e s'ha da pensare che essa sia una inconoscibilità? E lo stesso dicasi dello spazio e del tempo, che non sono altro che il comune delle particolari coesistenze e successioni offerteci nelle nostre rappresentazioni conoscitive.

E quanto a ciò che lo Spencer chiama la natura intima, ossia, in altre parole, l'essenza e la causa più riposta della cosa e del suo fare, non è che da guardarsi dal confondere, come vedemmo che esso fa sempre (e fa anche qui), l'inconoscibile coll'ignoto. In ultima analisi, come è venuta fuori questa idea della essenza e della causa suprema della cosa e del suo fare? L'indistinto della apparenza data dalla percezione di una cosa si incorpora, per una osservazione succeduta, il distinto di questa che ne risulta la spiegazione. E questo stesso distinto si trova spiegabile per un altro che vi emerge, e così di seguito all'infinito. La causalità indistinta di un fatto percepito, per una osservazione succeduta, si particolarizza in una causalità precedente, e questa, allo stesso modo, in un'altra; e così di seguito senza fine. Ed ecco generata l'idea della essenza e della causa delle cause.

L'infinità poi del processo relativo, come vedemmo sopra della infinità rispetto all'origine, si converte in una entità metafisica trascendente e quindi inconoscibile, mentre non è che la mera possibilità, che si prevede per la induzione dalla esperienza precorsa, di aggiungere ai di-

stinti posseduti altri distinti, che non sono inconoscibili, ma soltanto ignoti, potendo diventare noti di mano in mano che vengono a scoprirsi.

7. E vediamo di chiarire meglio questo punto capitalissimo, partendo da qualche esempio adatto.

Per la serie delle cause, dalla immediata alla prossima, alla vicina, alla discosta, alla lontana, alle rimanenti non ancora distinte lontanissime, può servire ciò che dicemmo sopra (II, 7) dell'innalzarsi e dell'abbassarsi della colonna del mercurio nel tubo barometrico. Ma quello che vale per questo fatto speciale vale poi per qualunque altro fatto, ossia per un momento qualunque del tempo in qualunque punto dello spazio. A proposito di che, nel paragrafo X della Osservazione prima del mio lavoro sulla *Formazione naturale nel fatto del sistema solare*, io scriveva fino dal 1877 quanto segue: « Se il distinto della materia implica il continuo nella coesistenza ossia nello spazio, e il distinto della forza, il continuo nella successione, ossia nel tempo; e nella realtà la materia si immedesima colla forza; ne viene, che un reale qualunque si troverà insieme, e sopra il continuo dello spazio e sopra quello del tempo, e potrà essere rappresentato dal punto di intersecazione di due linee che si tagliano; una, rappresentante il primo, mettiamo nel senso della larghezza di questo foglio; e un'altra, rappresentante il secondo, mettiamo nel senso della lunghezza del foglio stesso. Intendendo poi, che queste linee siano ai loro estremi infinite. Dal che consegue, che un dato qualunque della natura reale è singolo e diverso dal resto solo in quanto è di-

stinto; ma nello stesso tempo la suppone e la implica tutta quanta, come sua ragione e causa. *E a spiegarlo non ne occorre altra, fuori della natura stessa* ».

8. Per la serie poi dei distinti, trovati l'uno in seguito all'altro, onde è l'idea della essenza della cosa, può servire l'esempio dell'indistinto di quel corpo bianco, che si chiama, nitrato ammonico, distinguentesi prima nelle molecole, composte di azoto, di idrogeno e di ossigeno, ognuna delle quali si distingue ulteriormente in un certo numero di atomi; e precisamente due di azoto, quattro di idrogeno e tre di ossigeno; distinguendosi poi ancora ogni atomo, come ora si vuol ritenere, in un certo numero di elettroni positivi accompagnati da elettroni negativi muoventisi intorno ai primi.

Ma poi ancora, se si considera, non un percepibile esterno speciale, come il suddetto del nitrato ammonico, ma quello generico a dirittura, ossia ciò che si dice la materia, di quante distinzioni ormai la scienza l'ha illustrato a rivelarne per quel tanto l'essenza! E non dispiaccia che su questo io riporti qui una pagina di un altro mio scritto <sup>(1)</sup>: Un corpo fatto di carbonio può essere un diamante, e ce ne formiamo l'idea, o lo conosciamo, per mezzo delle sensazioni che possiamo averne; una certa figura, una certa trasparenza e lucentezza, un certo peso, una certa durezza, combustibilità, sfaccettabilità, ecc. E può essere grafite, opaca, color nero grigio, molle, untuosa al tatto, ecc. E può essere carbone, ottenuto per decompo-

---

(1) Sulla fine della trattazione, col titolo: *L' Idealismo della vecchia speculazione e il Realismo della Filosofia positiva.*

sizione di materie organiche, nero, amorfo, combustibile. ecc. E un corpo composto di carbonio si sperimenta smi-  
nuzzabile meccanicamente, e in istato di divisione più che  
finissima nel fumo che può venirne, e in particelle ancor  
più minute, sciogliendosi in un metallo in fusione, e dif-  
fondendosi in forma di gaz, mettiamo nella sua combina-  
zione coll'ossigeno: e si che in ultimo debba pensarsi  
risultare esso di una immensità di atomi, riuscendo, la no-  
zione dell'atomo del carbonio, una nozione indistinta, nella  
quale si richiamano confusamente, in modo positivo o in  
modo negativo, tutte le sensazioni date dai diversi corpi  
fatti di carbonio.

Questa nozione è già più di quanto occorre al Matema-  
tico, e basta poi al Fisico e al Mineralogista. Ma il car-  
bonio stesso poi offre altre sensazioni oltre le precedenti,  
vale a dire, quelle producibili dai fenomeni delle sue com-  
binazioni svariaticissime con altre sostanze, per le quali si  
riesce ad una nozione indistinta più complessa: a quella,  
cioè, che l'atomo del carbonio sia fornito di una propria  
attività, concepibile come l'indistinto di tutte quelle che  
l'esperienza a suo riguardo ha presentato. Ed ecco la no-  
zione, superiore a quella suddetta del Matematico, del Fi-  
sico e del Mineralogista; cioè la nozione che occorre al  
Chimico, e che egli ha tutto il diritto di considerare posi-  
tivamente reale.

Ma non basta poi ancora. Le combinazioni del carbo-  
nio con altri elementi sono più numerose di quelle di qua-  
lunque altro elemento. E siccome tutti gli esseri viventi e  
i loro prodotti consistono quasi esclusivamente di combi-  
nazioni di carbonio, così queste si chiamano anche combi-

nazioni organiche, e ne tratta la Chimica in quella sua sezione a parte, che si chiama Chimica organica, in opposizione alla inorganica, ossia alla teoria generale delle combinazioni degli elementi fra di loro. Ed ecco a questo modo una nozione ancor più complessa del carbonio, includente i dati sensibili offrentisi nei fenomeni vitali, e che occorre al Biologo, e che anch' egli ha tutto il diritto di considerare positivamente reale.

Ma siccome poi l' analogo di ciò che dicemmo dell' atomo del carbonio è da dire pur anco di tutti gli altri, onde risultano tutte le differenti sostanze, che si trovano nell' universo, per ciascuno dei quali l' esperienza determina nel nostro pensiero la rappresentazione di altre proprietà e forze, così da ciò risulta infine la nozione indistinta più complessa (condensante in sè ogni sorta di proprietà e forze) dell' atomo in genere e della materia universalmente presa, che è la nozione che occorre al Cosmologo e al Filosofo positivo, e che essi possono a tutto diritto, come dicevamo per le altre scienze, porre siccome il reale positivamente tale, che ha in sè la ragione di ogni sorta di fenomeni e di formazioni naturali.

9. Se non che quando si dice, l' atomo, o in genere la materia, si intende la realtà, in quanto si distingue mediante le sensazioni esterne, e quindi nella forma propria di esse, che non è la forma propria di quelle interne ; in modo quindi che, se la realtà medesima è poi distinta mediante queste, la rappresentazione ne riesce diversa : e cioè non più estesa, ma inestesa. La presenza di una fiammella di gas idrogeno è avvertita da un cieco dalla nascita nella

forma di calore, poichè è questa la sensazione che egli ne riceve. Ed egli la chiamerà un calore. La presenza della fiammella medesima è avvertita da un veggente, che la scorge da lontano e non ha mai accostato ad essa la mano. nella forma di una luminosità, poichè questa è la sensazione da esso ricevutane. Ed egli la chiamerà una luminosità. Il veggente che ha scorto la luminosità ed ha accostato la mano, conoscerà la fiammella del gas come un reale unico produttore tanto della luminosità quanto del calore; che se poi per esperienze proprie o per ammaestramento altrui sarà venuto a cognizione di quell'elemento che si chiama gas idrogeno, l'avrà fatto sottostare alle due forme della luminosità e del calore come il *substratum* di esse, o come la realtà sostanziale apparente nelle due diverse suddette fenomenalità colle quali può manifestarsi. Il materialista, che pone solo l'atomo, è il cieco nato che ha soltanto il senso della vista: l'idealista, che ponesse solo la luminosità, sarebbe il veggente che non si è servito dell'organo del tatto: il dualista, che pone lo spirito o il dato autosintetico altro dalla materia o dal dato eterosintetico, sarebbe quello che non ritenesse emanare la luminosità e il calore dalla realtà medesima, ma fossero ognuna per sè una sostanza a parte: il monista poi, è quello che ha potuto sapere sottostare la sostanza del gas idrogeno alle due fenomenalità, diverse, anzi tra loro trascendenti, della luminosità e del calore.

10. E gioverà, per illustrare ciò vie meglio, che qui io riproduca un tratto scritto un'altra volta in seguito a quello poco sopra riportato. — In antico rilevati i fatti

tra loro differenti della vita semplicemente vegetativa, delle sensazioni, degli atti logici della speculazione astratta, e fissate così degli stessi tre categorie distinte, si suppose una sostanza diversa per ciascheduna, e cioè le tre anime, vegetativa, sensitiva, razionale. In seguito però, rilevata nelle tre categorie suddette una nota comune, quella della attività e della assenza della estensione, con questa nota si costituì l'essenza unica di un'anima sola, che sottostesse in pari tempo, e ai fatti vegetativi, e ai sensitivi, e ai razionali.

Analogamente più tardi e in un'epoca a noi vicina, rilevati i fatti tra loro differenti, della luce, della elettricità, del magnetismo, e stabilite così di essi tre categorie distinte, si suppose una sostanza diversa per ciascheduna; il fluido della luce, quello della elettricità, e quello del magnetismo. Oggi però, ravvisato nelle tre categorie suddette un *quid* comune, quello cioè di essere vibrazioni di una sostanza estremamente sottile ed elastica, di ciò fu costituita una essenza unica e la medesima per tutte tre.

E non difforme dai precedenti fu il processo, per cui, come abbiamo detto sopra, si venne a porre un *substratum* unico per tutti i dati diversi del Matematico, del Fisico, del Chimico, del Biologo; e cioè l'atomo materiale virtualmente atto a produrre tutte le fenomenalità del mondo esteriore.

Or bene: anche noi qui siamo in un caso non dissimile dai precedenti. Noi abbiamo, da una parte, i fenomeni psichici e, dall'altra, quelli fisici. Pei primi si poneva un *substratum* speciale, il *substratum* dell'anima o dello spirito, solo ammesso dagli idealisti; e, pei secondi,

ancora un *substratum* speciale, il *substratum* della materia, solo ammesso dai materialisti. Il positivista, invece, come trova per tutti e tre gli ordini dei fatti della coscienza la stessa ragione di corrispondere necessariamente alla meccanicità del fatto fisiologico e fisico, così conchiude poi anche ad un *substratum* unico, e per i fenomeni psichici, e per quelli fisici, e in base alla nota comune a quelli e a questi, alla nota della realtà, che sottostia la medesima, tanto all'Autosintesi quanto alla Eterosintesi: potendo pensarsi la medesima quando si prescinda dalle forme speciali della psiche e del cosmo materiale, secondo le quali possa atteggiarsi, e per le virtualità attribuitele di divenire e quella e questa, prima ancora del divenire stesso: a quel modo che la scienza naturale assume, al disotto delle formazioni diverse, l'atomo materiale, colle semplici virtualità di produrre il dato del Matematico, quello del Fisico, quello del Chimico, quello del Biologo. Si tratta, insomma, di un astratto superiore, o di un reale indistinto e in quanto tale non differenziato, come l'anima, che si pensò sottostare ai fenomeni, tanto vegetativi, quanto sensitivi e razionali: come l'etere vibrante, che si pensò sottostare ai fenomeni, tanto luminosi, quanto elettrici e magnetici: come l'atomo materiale, che si pensò sottostare il medesimo, tanto al diamante quanto alla lignite e al carbone. Si tratta, come diciamo, di un astratto superiore, o di un reale indistinto e, in quanto tale non differenziato, che si è condotti a pensare che sottostia, tanto ai fenomeni psichici, quanto ai fisici, ossia colla virtualità di presentarsi, tanto sotto l'una forma, quanto sotto l'altra.

Ed è come se si dicesse, che è la stessa realtà quella che si manifesta (se pure in modo diverso) nel fenomeno astronomico della gravitazione, nel fenomeno chimico della affinità, nel fenomeno fisico della elettricità, nel fenomeno biologico della vita e del pensiero, e via discorrendo. Come non può darsi il fenomeno, sia astronomico, sia chimico sia fisico, sia biologico, senza che nella realtà, a cui uno di essi si riferisce, si compiano tutti gli altri, così nemmeno può darsi il fenomeno psichico, senza che si verifichi insieme il fenomeno fisico. La sensazione, l'idea, il concetto, la nozione, sono fenomeni, che non sono proprj esclusivamente di un *quid* metafisico a sè, altro da tutto il resto : ma sono fenomeni che, per compiersi, hanno bisogno dell'atteggiamento speciale di quel reale che è il reale stesso manifestantesi in qualunque fenomenalità. —

II. E quale sarà questo *substratum* unico, che si possa affermare positivamente, cioè colla stessa certezza colla quale si afferma essere il *substratum* della luminosità e del calore del nostro esempio di sopra il gas idrogeno?

Dice lo Spencer sulla fine delle sue pagine riportate nel principio di questo capitolo, che tutte le concezioni possibili (e quindi anche quelle monistiche) furono ad una ad una cimentate e trovate in difetto, e per tal modo tutto il campo della speculazione si è a poco a poco esaurito senza risultati positivi. Ed è vero in quanto le concezioni alle quali si ricorse sono state quelle metafisiche sopra indicate del Materialismo, dell' Idealismo, del Noumeno, e dell' Inconoscibile. Ma non si può dire lo stesso della concezione monistica scientificamente attendibile ; non contra-

stabile più una volta intravveduta, e solo indefinitamente più e più spiegabile coll' emergere progressivo delle distinzioni nel campo del pensiero indistinto.

L' uomo si risente della universalità della esistenza come ogni altra cosa, e come dicemmo sopra della colonna barometrica. In ogni fatto del suo risentirsi si ha, come pure dicemmo, l' intersecazione nel punto di questo fatto delle linee infinite del tempo e dello spazio. E si risente l' uomo della universalità dell' esistenza anche col fatto del conoscere, che è una specialità in lui avverantesi di quel risentirsi del tutto. Il conoscere dunque non può essere se non è del tutto che lo produce e che vi si rispecchia nella forma di esso conoscere. E così, come parlando di pesabilità non si può andare fuori del pesare, analogamente, parlando di conoscibilità, non si può andare fuori del conoscere, e supporre un suo corrispettivo, che sia l' inconoscibile, o supporre uno siffatto, che non corrisponda alla universalità tutta quanta di ciò che esiste, essendone il riflesso.

Come sappiamo, il conoscere si fa per mezzo delle sensazioni, particolari in ognuno degli atti di esse, simili tra loro, prima più strettamente fra quelle dei diversi sensi, onde si hanno tanti gruppi quanti sono i sensi; poi più largamente fra quelle dei sensi esterni da una parte, col carattere della materialità, e fra quelle dei sensi interni dall' altra col carattere della immaterialità; e da ultimo universalmente fra tutte, in quanto tutte sono l' affermazione dell' essere, essenziale alla sensazione: e tanto che è assurdo pensarla senza di essa.

Alla somiglianza per lo stesso senso consegue l' affer-

mazione di questo per tutte quelle che ne sono date. Alla somiglianza in quanto le sensazioni sono esterne o interne consegue l' affermazione della entità materiale da una parte e della entità psichica dall'altra. Alla somiglianza, in quanto tutte sono sensazioni, consegue l' affermazione universale unica dell' *essere* (τὸ ὄν). Ed ecco la concezione monistica, non metafisica, ma scientifica e positiva alla quale si doveva arrivare.

12. *Ciò che è*, abbiamo detto: ma nella sua concezione intuitivamente percettiva, pregna di ogni realtà; e non nella concezione riflessivamente ridotta della semplice nota comune, considerata a parte da tutte le specificazioni della realtà.

E così, *ciò che è* in concreto, ossia il massimo degli indistinti, e della oggettività, nel quale si accolgono tutti i distinti possibili; quelli che già si ottennero e quelli non ancora ottenuti, ossia l' ignoto; e non l' astrazione mentalmente distinta dell' idea generica dell' essere, o quella che si dice la suprema delle forme puramente soggettive.

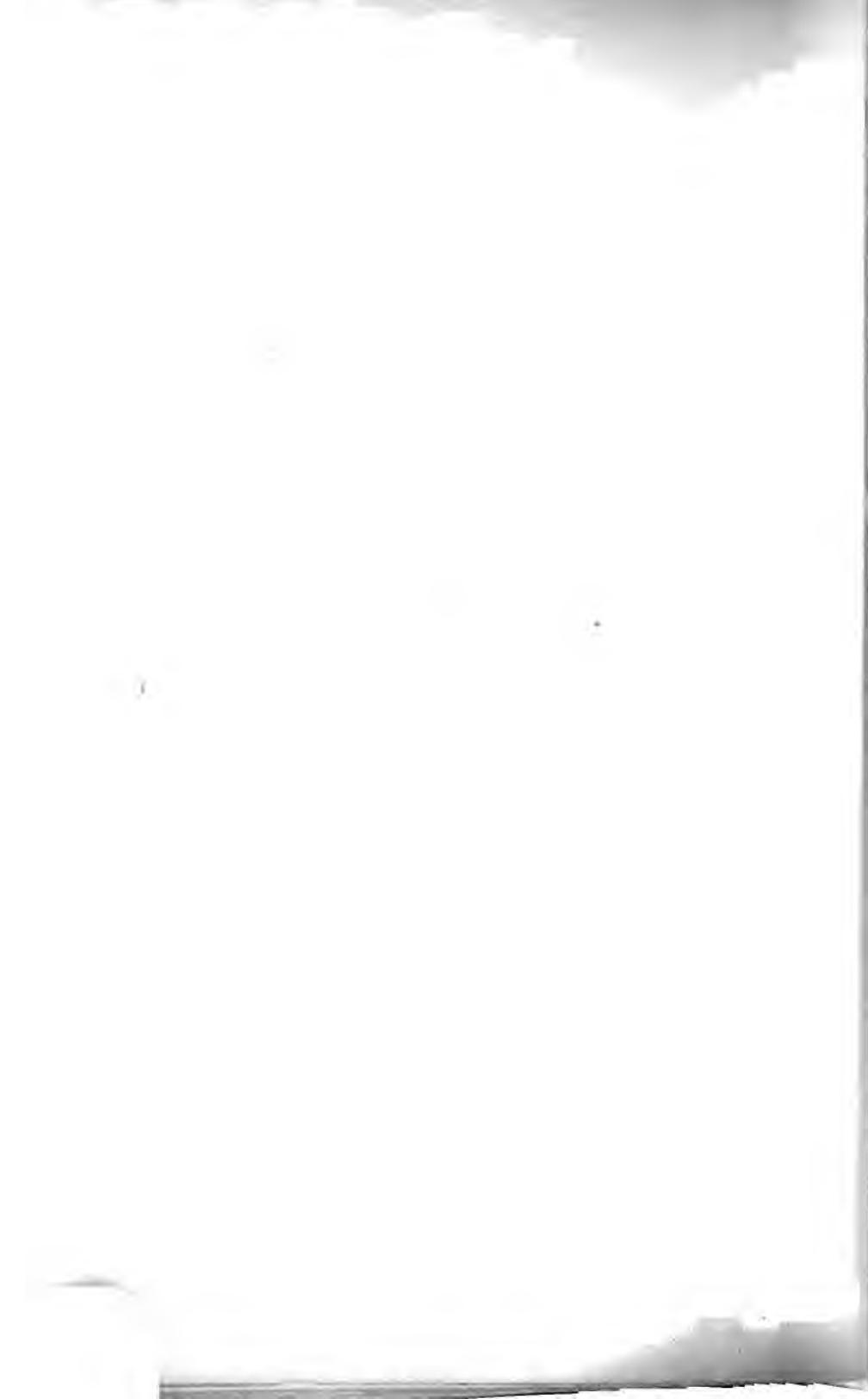
*Ciò che è*, quindi, persistente nel sussistere, incessante nell' operare. Un presente in ragione del suo passato, e ragione in pari tempo di ogni avvenire. Il tutto che sussiste, quale *substratum* universale unico, in una infinità di coesistenze e di successioni fra loro correlative, ed espressioni in vario modo l' essenza di esso, e come sostanza e come forza, e cioè in ogni cosa e in ogni fatto; e rilevantesi negli effetti psichici, nei quali in corrispondenza emergono le formazioni dell' Eterosintesi o della materia, e dell' Autosintesi o della psiche.

Indicazioni vere di questa essenza sono i dati dell' Eterosintesi e dell'Autosintesi, e non meri simboli, come sopra abbiamo dimostrato. La quantità pel metafisico, che la calcola, non è un dato metafisico, ossia una entità per sé trascendente, ma è un semplice relativo di quello che si pensa e si intende, dicendosi, *ciò che è*. Così il fenomeno somatico pel Fisico, quello stechiologico pel Chimico, quello vitale pel Biologo. E perciò essi non lavorano sopra la supposizione di un dato metafisico, ma ne assumono uno scientifico, ossia somministrato dalla osservazione e dalla sperimentazione del fatto. E, riferendosi essi al loro *substratum* della materia e della forza, ancora fanno un riferimento scientifico, perchè a questi dati di fatto della Eterosintesi si trovano connettersi, secondo l' esperienza, il dato quantitativo, il somatico, lo stechiologico, il vitale. E così pel Filosofo sono scientifiche la Autosintesi e la Eterosintesi, perchè date dalla osservazione del fatto della coscienza, ed è scientifico il riferimento suo dell' Autosintesi e dell' Eterosintesi al *substratum* unico di quello che si pensa e si intende siccome *ciò che è*, perchè si trovano connettersi, l' una e l' altra del pari, secondo quanto l' esperienza esige, con questo concreto comune.

Metafisici invece (e insostenibili scientificamente, come vedemmo) sono i dati monistici sopra ricordati del Materialismo, dell' Idealismo, del Pampsichismo, dell' Al di là, del Noumeno, dell' Inconoscibile, perchè ritenuti altrettante entità trascendenti a sé, dove invece non sono che altrettanti momenti distinguibili del dato scientifico conoscibile, che dicemmo, ossia di quello che si pensa e si intende siccome *ciò che è*. La materia dei materialisti è il momento

côlto nella Eterosintesi ; la mentalità degli Idealisti è il momento côlto nell' Autosintesi ; l' atomo psichico dei Pampsichisti è l' assurdo della identificazione di quei due momenti, che, come tali, sono in opposizione l' uno all'altro ; l' Al di là di E. Littré, il Noumeno di E. Kant, l' Inconoscibile di E. Spencer non sono che l' indistinto che si ha nella concezione di quello che si pensa e si intende siccome *ciò che è* ; di questo indistinto indefinitamente distinguibile, e che così, mentre ancora non è distinto, viene ad essere, come dimostrammo, non l' inconoscibile, ma l' ignoto.

---



# INDICE

## DEL VOLUME NONO



XXV. L' Idealismo della vecchia speculazione e il Realismo della filosofia positiva . pag.	5
<i>Avvertenza</i> . . . . . »	7
PARTE PRIMA . . . . . »	9
PARTE SECONDA . . . . . »	49
PARTE TERZA . . . . . »	77
XXVI. La formazione naturale e la dinamica della Psiche. Saggio di una ricostru- zione scientifica della psicologia . . »	121
<i>Dedica</i> . . . . . »	123
<i>Al Lettore</i> . . . . . »	125
INTRODUZIONE . . . . . »	127
CAPO I. . . . . »	id.
» II. . . . . »	134
» III. . . . . »	141
» IV. . . . . »	151
PARTE PRIMA, SENTIRE . . . . . »	161
CAPO I. . . . . »	id.
» II. . . . . »	182

Prodursi, fissarsi, riprodursi . . . . .	pag. 183
Specializzarsi . . . . .	» 187
Assommarsi, specificarsi . . . . .	» 203
CAPO III. Comporsi, integrarsi . . . . .	» 203
Associarsi (confluire) . . . . .	» 212
Compenetrarsi, accamparsi . . . . .	» 216
Sostituirsi, abbreviarsi . . . . .	» 226
PARTE SECONDA, CONOSCERE . . . . .	» 237
CAPO I. . . . .	» id.
Rappresentare . . . . .	» id.
» II. . . . .	» 246
» III. Affermare . . . . .	» 267
Intendere . . . . .	» 271
Riferire . . . . .	» 273
PARTE TERZA, PENSARE . . . . .	» 275
Cerebrare . . . . .	» id.
Sognare . . . . .	» 283
Immaginare . . . . .	» 287
Riflettere . . . . .	» 295
Ragionare . . . . .	» 297
PARTE QUARTA, VOLERE . . . . .	» 301
CAPO I. . . . .	» id.
Tendere . . . . .	» id.
» II. . . . .	» 308
» III. . . . .	» 315
» IV. Risolvere . . . . .	» 327
» V. Fare . . . . .	» 339
XXVII. La perennità del positivismo . . . . .	» 357
Note giustificative delle indicazioni storiche contenute nel precedente scritto . . . . .	» 371

XXVIII. Monismo metafisico e monismo scientifico . . . . . pag. 399

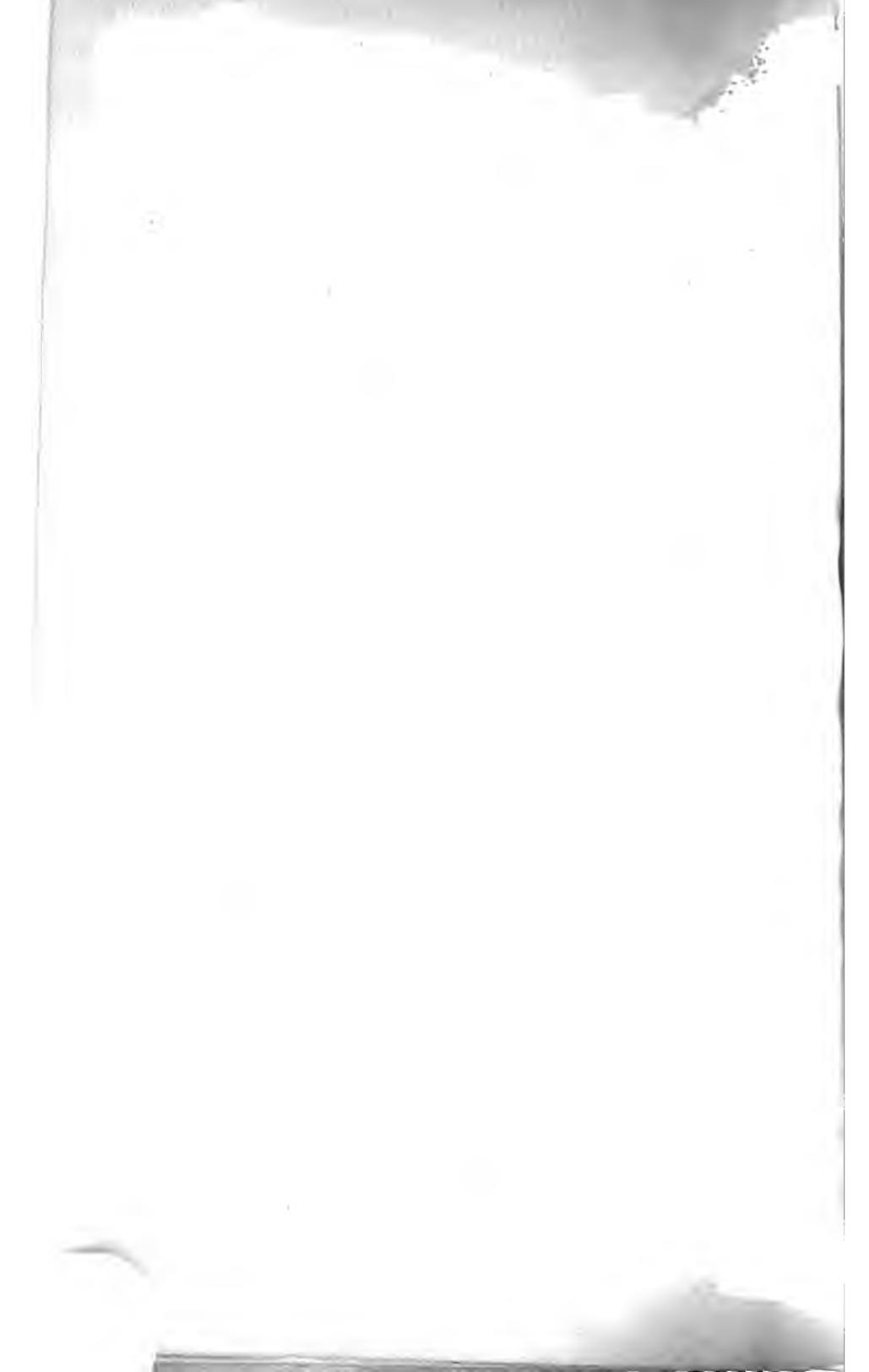
I. . . . . » 401

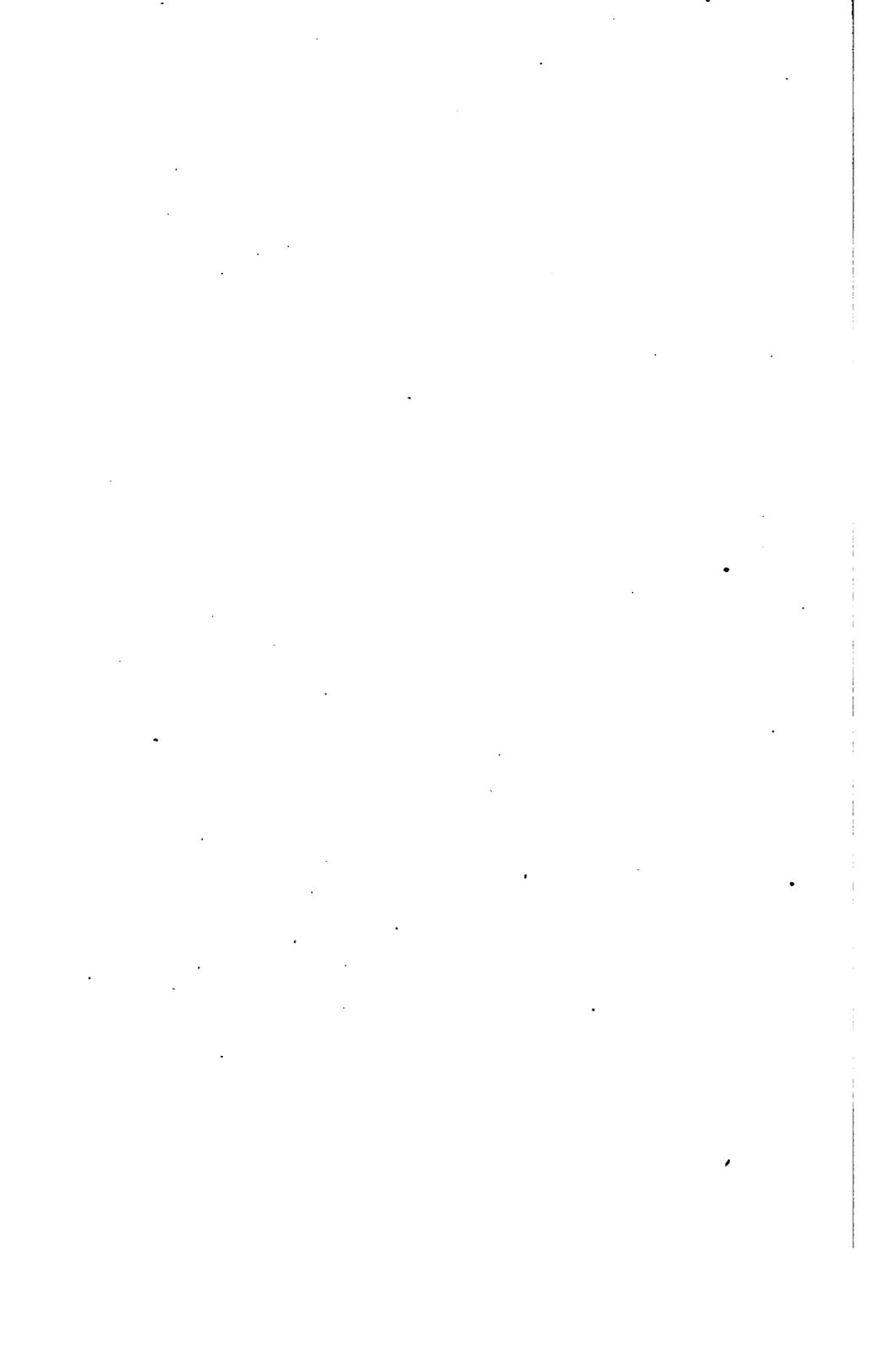
II. . . . . » 406

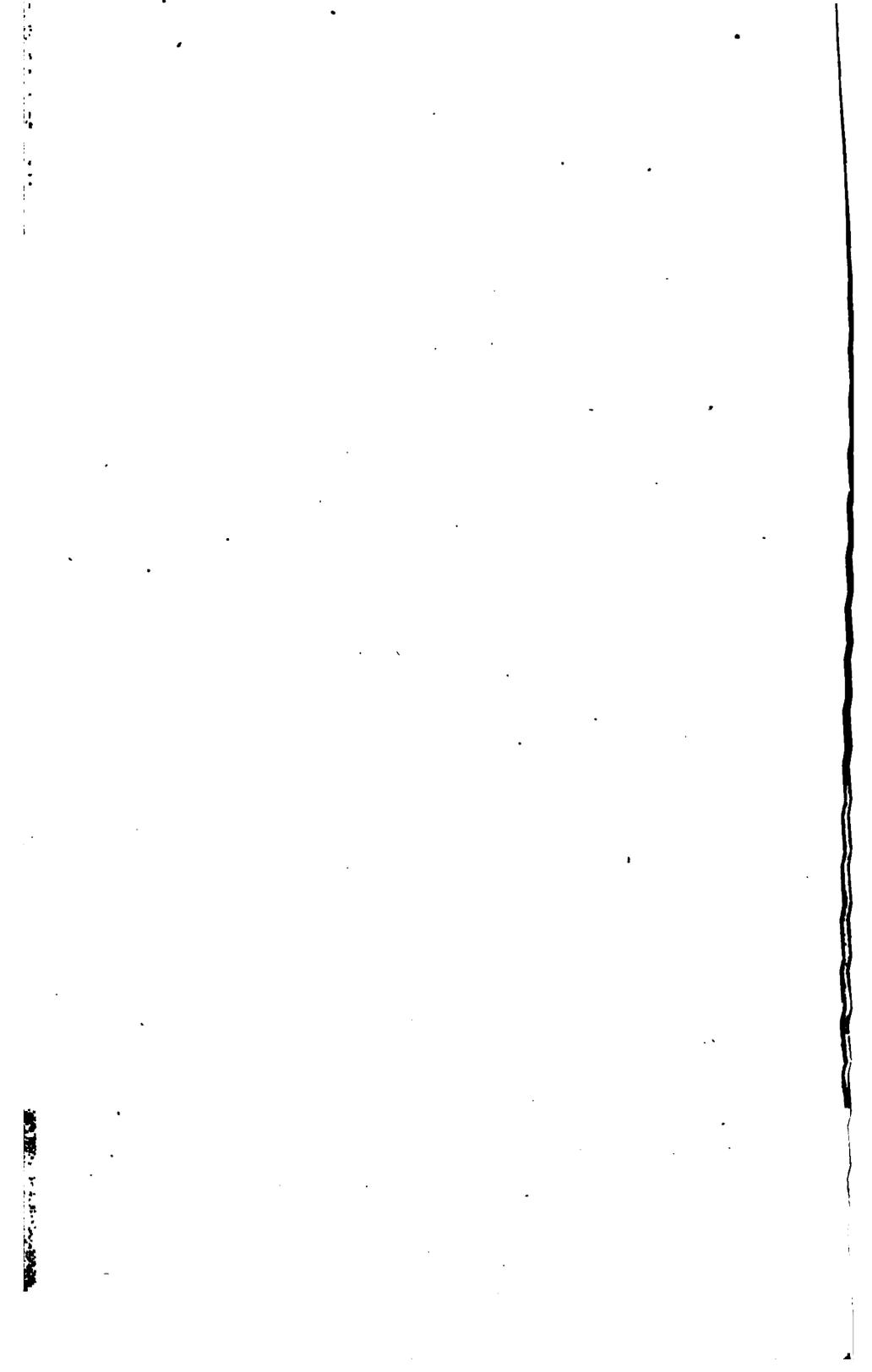
III. . . . . » 426



*Fine del Volume IX delle Opere filosofiche di R. Ardigò*







This book should be returned to  
the Library on or before the last date  
stamped below.

A fine of five cents a day is incurred  
by retaining it beyond the specified  
time.

Please return promptly.

Widener Library



2044 105 208 771